

“Às vezes não é onça física”: espíritos-animais e projetos sustentáveis na sociocosmologia Kaiowá e Guaraní

Gustavo Costa do Carmo
Universidade Católica Dom Bosco
Campo Grande – Mato Grosso do Sul – Brasil
gusta.historia@gmail.com

Resumo: O objetivo deste trabalho é propor uma discussão onde se podem articular os temas referentes à organização social, cosmologia e sustentabilidade a partir de um caso etnográfico particular: o dos Kaiowá e Guaraní da região de Caarapó, sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS), localizados na aldeia Te'yikue. Os projetos de caráter sustentáveis descritos neste artigo e desenvolvidos nesta aldeia são inter-relacionados com as dinâmicas do núcleo social das parentelas e com as teorias sobre os espíritos dos animais e plantas comuns a este pensamento ameríndio. Os seres que povoam o cosmos kaiowá e guarani dispõem, outrora, de seus donos (jára) e segundo eles nenhuma mata e nenhuma roça podem se recuperar se não houver consentimento de seus donos. As afirmações dos Kaiowá e Guaraní denunciam os pontos positivos alcançados nestes projetos de sustentabilidade da aldeia, ou seja, as roças e as matas estão voltando e se recuperar, logo os animais, ou mesmo seus espíritos, também voltam, com certeza.

Palavras-chave: Populações Indígenas; Cosmologia; Organização Social; Sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

Hovy, hovy porã, ka'aguy hovy!

A presente pesquisa² centra-se em descrever e analisar o território e os recursos naturais a partir do ‘ponto de vista’ das populações Kaiowá

1. Verde, verde bonita, mata verde. Canto tradicional Kaiowá.

2. Agradecimentos: Agradeço aos Kaiowá Eliel Benites e Lídio Sanches pelas interlocações que permearam este trabalho, bem como toda a aldeia Te'yikue pela compreensão, o carisma, o tereré e o almoço com o qual nos receberam em todas as viagens.

e Guarani³ da aldeia Te'ýikue, localizada no município de Caarapó, sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS). Este artigo é um dos resultados do projeto "*Território, recursos naturais e cultura material entre os Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul: as consequências do confinamento sobre a produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e da cultura material*", desenvolvido entre os anos de 2011-2012 pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI), e coordenado pelo professor doutor Antonio Brand.

A pesquisa funda-se em descrições etnográficas das noções sobre território e territorialidade enfocando os usos do espaço da aldeia, manejo, importância dos recursos naturais, manutenção dos fragmentos de mata e outros projetos de sustentabilidade desenvolvidos na aldeia. O trabalho de campo deu-se em formas de viagens à aldeia Te'ýikue, contando com algumas descrições iniciadas em metade do ano de 2010, estendendo-se entre 2011 e metade de 2012, materializados em um bom material de campo a esse respeito. Algumas falas transcritas de entrevistas e outras comunicações pessoais com os Kaiowá e Guarani são expostas no texto em *itálico* e entre aspas (" "), outras informações são, neste sentido, amplamente descritivas.

O pano de fundo dessa análise será a perspectiva polêmica do processo de confinamento territorial enfrentado pelos Kaiowá e Guarani, verificado na história recente do Brasil como um dos mais radicais e violentos processos. Brand (1997) conceituou o processo de territorialização do Estado sobre os Kaiowá e Guarani exatamente de "confinamento", que descreve e analisa o período dos anos de 1915 a 1928, onde o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão oficial indigenista, demarcou para usufruto dessa população oito pequenas extensões de terra, somando um total de 18.240 hectares. São

Em especial, agradeço e ofereço este trabalho ao meu orientador e professor Antonio Brand, in memoriam, que faleceu em julho de 2012, e às observações contudentes de Levi Marques Pereira, Rosa Colman e Fernando Azambuja. Admito, entretanto, que os eventuais erros são todos de minha responsabilidade.

3. Segundo a classificação recorrente na antropologia, os Kaiowá, Mbya e Nandeva são considerados guarani, sendo que somente esses últimos, os Nandeva se autorreconhecem como guarani, sendo tratados desta forma nessa pesquisa. Embora em menor número, os Guarani/Nandeva constituem, no Mato Grosso do Sul, a população majoritária em quatro áreas indígenas, estando, porém, presentes em diversas áreas Kaiowá. Por esta razão, no presente artigo utilizamos a designação Kaiowá e Guarani para referir-se a essas duas parcialidades.

elas: Dourados, Caarapó, Amambaí, Limão Verde, Taquaperi, Sessoró, Porto Lindo e Pirajuí. Com a crescente ocupação da região por diferentes frentes de exploração econômica, a mata desapareceu e os Kaiowá e Guaraní foram obrigados a abandonar suas aldeias tradicionais, localizadas na região do Cone Sul do atual estado de Mato Grosso do Sul (MS) e partes do Paraguai (PY), e a se alojar dentro dos espaços reservados pelo SPI.

Os Kaiowá e Guaraní são um povo falante de língua guarani da família linguística Tupi-guarani, agricultores de floresta subtropical, caçadores, pescadores e coletores (PEREIRA, 1999). Superior a 45 mil pessoas se dividem em 34 áreas, entre Reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Terras Indígenas (TI) reconhecidas após 1980, acampamentos provisórios nas margens de rodovias e ocupações nos fundos de fazendas da região (VIETTA, 2007). Localizam-se no Brasil, área etnográfica de Mato Grosso do Sul (MS), região geograficamente conhecida como Cone Sul, na fronteira Brasil/Paraguai.

A área etnográfica da qual nos referimos neste artigo está localizada no estado de MS, especificamente em uma faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Esta região é conhecida por brancos e indígenas como Cone Sul. Nossa pesquisa, no entanto, concentra-se na aldeia Te'ýikue, uma Reserva constituída pelo SPI em uma região utilizada como *acampamento* na época em que os Kaiowá e Guaraní trabalhavam nos ervaais nativos explorados pela Companhia Matte Laranjeira (BRAND, 1997 e FERREIRA, 2007).

Por meio do Decreto nº 684, o governo do Estado criou o posto José Bonifácio, em 20 de novembro de 1924 (FERREIRA, 2007, p. 37), com aproximadamente 3.600 hectares, em seguida reduzido por pressões e invasões do entorno. Em sua criação, hoje aldeia Te'ýikue, levou o nome de Posto Indígena José Bonifácio, mais tarde ficou conhecida por Reserva Indígena de Caarapó em virtude do nome do município em que se encontra. Renata, professora kaiowá, traduziu Te'ýikue pra mim como “*antiga morada*”, Vietta (2007, p. 67) encontrou uma tradução de “*lugar que já foi aldeia*”.

Te'ýi é o núcleo social, local onde se vive, come e mora, Kue é o antigo, passado, o que já foi. Tudo leva a crer que esta área, por efeito, era um espaço para caça e pesca e que, em algum tempo, serviu como aldeia para uma ou mais parentelas. O que, de fato, não se pode negar é que a delimitação de Te'ýikue em 1924 foi incentivada pelo agrupamento

de Kaiowá que ali estava devido aos trabalhos nos ervais. Outrora, isto reflete a afirmação de Brand (1997) a respeito da delimitação das Reservas, a liberação do restante do território e as repercussões para as futuras expropriações e destruições das aldeias localizadas por perto.

Atualmente esta área compreende 3.594 hectares e localiza-se no município de Caarapó, divisa com os municípios de Dourados ao norte, Juti ao leste, Laguna Caarapã a oeste e Amambai ao sul, todos “locais de índios” como afirmaram os interlocutores de Brand (*idem*). Aproximadamente 5.000 pessoas vivem neste confinamento, segundo os indígenas mais velhos antigamente não viviam mais do que 30 pessoas nesta área. O que argumentam é que os fazendeiros expulsaram as parentelas e destruíram as aldeias, transpondo para Caarapó (Te'yikue) no mínimo 25 aldeias, entre os anos de 1935-1980. Entre 1949-1951 Shaden (1974, p. 12) afirma que em Te'yikue a população era de 200 a 300 Kaiowá, “além de alguns Guarani”. Em cada uma dessas aldeias destruídas, conforme o quadro apresentado por Brand (*idem*), a população girava em torno de menos de 100 e mais de 200 pessoas para cada aldeia⁴.

A partir dos anos de 1950 a entrada dos fazendeiros e a consequente derrubada das matas se acirram. A expulsão dos Kaiowá, da referida região deve-se, sobretudo, por essas entradas colonizatórias, a posterior concentração de terra e a derrubada das florestas. Neste processo os cenários das Reservas tornavam-se cada vez menores e inóspitos frente à densidade demográfica e a escassez dos recursos naturais. O confinamento, especificamente em Te'yikue, tem seu “auge” no início dos anos de 1980, como mencionado acima, gerando o uso desregulado dos recursos das matas e o acirramento político entre as aldeias ali concentradas. Por outro lado, segundo os índios mais velhos o uso dos recursos naturais não era restringido somente aos Kaiowá e Guarani, mas aos órgãos indígenas oficiais, que negociavam madeira e derrubavam os fragmentos de mata para a introdução de gramíneas.

O TERRITÓRIO AO CONTRÁRIO

Na faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai, região conhecida como Cone Sul de MS, onde exatamente encontram-se os povos Kaiowá e

4. Essas áreas eram majoritariamente kaiowá, a inserção dos Guarani em Te'yikue deve-se, especialmente, pelos trabalhos nos ervais da Cia Matte Laranjeira.

Guarani, ambos da família linguística tupi-guarani, a ideia de “território”, de suas noções e conceitos giram em torno do *tekoha*. De acordo com Brand (1997, p. 8, grifo do autor) “é na aldeia enquanto tekohá (teko= modo de ser e há= lugar onde), que os Kaiowá/Guarani vivenciam e atualizam este seu modo de ser”.

Entretanto, devido aos intensos conflitos locais entre produtores rurais e indígenas, o noticiário regional é ignorante no tocante à universalização e generalização do termo *tekoha*, incitando, todavia, a não demarcação das terras. O conceito histórico de *espaço* guarani, por assim dizer, sofre por dois lados: banalização e despeito. O conceito nativo, usado pelos índios, aponta para alguns pressupostos usuais e cotidianos, designando simplistamente suas aldeias ou o local onde estão dispostas suas casas. Esta descrição, por efeito, é inspirada pela apresentação do termo e da noção de *tekoha* dada por Pereira (1999, p. 201), que acredita que “o excesso de uso escorrega para certos abusos e esvaziamentos semânticos”. O antropólogo acrescenta que a principal confusão nos usos excessivos do termo é “remeter esta noção para o campo da geografia e achar que *tekoha* é qualquer local onde resida um grupo de Kaiowá, independente da configuração sociopolítica”.

Sobretudo a partir de Brand (1997), antropólogos e outros pesquisadores se preocupam em descrever as noções propriamente kaiowá e guarani que refletem o conceito deste termo. As etnografias clássicas (Shaden, 1954 e Melià et, al. 1976) veem o *tekoha* como uma unidade de equivalência entre território, grupos sociais e cultura, de modo que esta apresentação da noção de *tekoha* seja mais eficaz se levada em consideração como uma unidade político/religiosa “que comporta grande dinamismo em termos do número e da forma de articulação das parentelas que entram na sua composição, tendendo a assumir uma configuração flexível e variada” (PEREIRA, 1999, p. 94-95). Entretanto, o problema central no qual Pereira se esbarra em campo é enfocar de que maneira as parentelas estão interligadas, remetendo sempre para a figura de expressão que é a liderança político-religiosa centralizadora da parentela. O modo como os *te'yi* estão vinculados uns aos outros se referem aos casamentos, alianças políticas e grandes cerimônias. Cabe considerar, como veremos adiante, que para a noção de *tekoha* é válido relativizar as barreiras da sociologia

e da cosmologia kaiowá e guarani, em outros termos, considerar esta unidade como um sistema sociocosmológico.

O termo “parentela” ou *te’yi* é usado por Pereira (1999, p. 84) para definir a instituição da “família extensa” trabalhada em clássicos da etnografia guarani. Segundo o antropólogo o uso do termo serve para auxiliar a leitura, “entretanto é importante delimitar as características desta instituição dentro do sistema social kaiowá”. Suas características e complexidades, inseridas no princípio da organização social kaiowá e guarani, formam “unidades com níveis de cooperação diferentes, indo desde a cooperação política e a realização de cerimoniais conjuntos, entre parceiros mais ou menos permanentes, até a realização de ações esporádicas” (*idem*, p. 96). O *te’yi*, neste sentido, é uma família disposta e organizada em um local da aldeia, em constantes relações com outros *te’yi*, ou por outro lado, sem relação alguma, revelando os acirramentos políticos internos e inerentes a uma aldeia kaiowá e guarani.

Vietta (2007, p. 24-25) aproxima os termos *te’yi*, *tekoha* e *tekoha guasu* (ou *jusu*) de “parentela, parentela ampliada e conjunto de parentelas ampliadas”. Para a antropóloga designar simplistamente estas noções a partir da perspectiva dos índios não é uma tarefa fácil, “pois tais expressões, ganham diferentes significados, a partir das soluções que os Kaiowa vão encontrando para dar conta da sua organização social, frente às novas experiências”.

É importante atentar, sobretudo, para a articulação que estas unidades sociocosmológicas elaboram a partir das relações de parentesco e da ocupação espacial, demonstrado por Vietta alguns anos antes de sua tese de doutorado sobre os Kaiowá de Panambizinho. Neste artigo, Vietta (2001) enfoca as intensas distinções entre termos e significados de uma área kaiowá e guarani para outra, explicitando com clareza as diversificações, especialmente, de teorias em torno da organização social e do campo religioso; as ressignificações dos espaços e dos elementos kaiowá é também seu objetivo, porém pouco explorado, o que só consegue materializar em sua tese.

As noções do *tekoha*, do modo como o ‘ponto de vista’ kaiowá e guarani concebe, imerso nos cenários inóspitos dos confinamentos, “são acrescidas de outros conteúdos e significados” (VIETTA, 2001, p. 99). Justamente o que Vietta descreve são os processos de transformações por efeito do confinamento e de suas imposições políticas e espaciais sobre as

parentelas kaiowá e guarani. Todavia, levando em conta os impactos da perda da terra, assim como escreveu Brand, é relevante enfocar, sobretudo, a transformação em que estão inseridas as subjetividades guarani: o mundo humano e o *sobrenatural*: a aldeia, as matas e as roças, os animais, as divindades, os mortos... Há de considerar que somente a partir destes pontos a etnografia kaiowá e guarani será simétrica a respeito dos humanos e não humanos presentes na ontologia destes povos (ver Latour, 2005).

O princípio básico da organização sociopolítica dos Kaiowá e Guarani é o da parentela ou família extensa, isto é, onde aproximadamente 150 pessoas, relacionadas por parentesco, vivem em torno de uma liderança política e religiosa (*ñanderu* ou *rezador*) e formam um *tekoha* onde estabelecem as relações sociais, políticas e cosmológicas. Dentro desta formação de identidade do grupo é onde se transfere e se produz os conhecimentos (ensinamentos, cantos, rezas, condutas, práticas). É, também, a partir deste núcleo onde se estabelece as dinâmicas relativas aos relacionamentos e interações com a Natureza e a *Sobrenatureza*.

Deste modo, entende-se que a parentela “tem um caráter de grupo relativamente estável no tempo, muito atuante na vida social, o que se torna visível nos momentos de crise (conflitos, ameaças sobrenaturais), quando se mobiliza para a defesa de seus membros ou para os atendimentos dos interesses comuns”, assim afirma Pereira (1999, p. 85). Como persigo a meta de relativizar a atuação da categoria do *tekoha* entre os planos sociológicos e cosmológicos kaiowá e guarani, percebo que na descrição de Pereira, acima, a parentela não é somente “muito atuante” no plano sociológico, pois, como ele mesmo expõe, as ameaças sobrenaturais são dados confiáveis quanto a sua atuação em outros planos da vida kaiowá e guarani.

É importante dentro da variável que determina os conjuntos de parentelas reunidos em um *tekoha*, determinar, todavia, os espaços territoriais que garantam as relações entre os demais *tekoha* distribuídos pelo amplo território kaiowá e guarani no sul de MS. Esta questão torna-se compreensível nas palavras sistematizadas de Lehner (2002, p. 7, grifo da autora):

Es decir, las familias extensas o *tekoha* están separados, entre si, por el espacio natural, no humano del bosque alto o *ka'aguy hovy*. Para garantizar el bienestar físico y anímico de sus integrantes y, por ende,

su estabilidad social, el espacio del de tekoha debe incluir todos los ambientes geográficos mencionados en calidad y cantidad suficiente, además de permitir cierto aislamiento de otros tekoha.

Dada as condições teóricas, é relevante expor um trecho de Melià citado por Chamorro (2004, p. 41-42) onde contextualiza o cenário de uma comunidade tradicional guarani e seus referenciais básicos, fundamentais para sua constituição:

[...] un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca, la recolección de miel e frutos silvestres; una faja de tierra particularmente fértil para hacer las huertas y los cultivos, y finalmente, un lugar donde será construida la gran casa comunal, con su gran patio abierto, alrededor del cual crecen algunos pies de banano, de ricino, de algodón y urucú. Son estos tres espacios: el monte, el sembrío, y la aldea los que sirven para evaluar la buena tierra guaraní.

Entretanto, os cenários das reservas não apresentam estes ‘referenciais básicos’ de um *tekoha*, e devido à sua constituição violenta e desrespeitosa nunca apresentarão e suprirão as especificidades sociais e cosmológicas dos grupos. Desta forma, o conceito de território enquanto *tekoha* para os Kaiowá e Guarani, sendo este um espaço que garanta a ‘atualização do modo de ser’, torna-se um território artificial ⁵, antes mesmo de ser um conceito propriamente desenvolvido por nós, ou seja, um conceito imposto aos índios, totalmente contrário ao seu ponto de vista.

Por outro lado, vale detalhar que os questionamentos sobre este conceito de território (se é que para os ameríndios isto se faz necessário) é de pouca serventia para os Kaiowá e Guarani, uma vez que já analisado por Gallois (2000 e 2004) que não existe este “fato” e “teoria” entre estas populações; território apresenta, invariavelmente, uma teoria exclusivamente externa aos povos indígenas da América do Sul.

Cabe questionar, entretanto, esta abordagem que a etnografia guarani segue utilizando para descrever a unidade sociológica do *tekoha*. Faz-se necessário investigar os aspectos contextuais e também geográficos, antes, porém, seus aspectos sociais e políticos, dos quais sofrem constantes transformações a partir das situações históricas destes índios.

5. Sobre as reservas serem construções artificiais ao modo de ser guarani ver Pereira (2004).

Porém, quando me refiro às “situações” ou “processos históricos” nada tem a ver com os sentidos expostos por Oliveira Filho (1996). Pelo contrário, a categoria nativa do *tekoha*, em seus aspectos últimos, é por excelência dinâmica e mutável, enquanto suas transformações são plenamente realizadas. A descrição, baseada nos meus materiais de Te'yikue, que leva às transformações desta unidade kaiowá e guarani diz respeito mais aos seus movimentos no espaço e no tempo e a relatividade entre sociologia e cosmologia do que ao detrimento por consequências e impactos do entorno. A própria configuração do “*lugar do modo de ser*”, sendo “flexível e variada”, como refletiu Pereira (1999), pressupõe os questionamentos aqui propostos, fundados, precisamente, no tocante ao dinamismo e complexidade das relações sociais entre diferentes parentelas e, precisamente, nas relações mais íntimas de parentesco.

A TERRITORIALIDADE E SEU AVESSO

Entendemos por territorialidade, em nosso caso específico, a projeção do Kaiowá e Guarani sobre o espaço que ocupa (o que chamamos de território) imprimindo neste suas características sócio-político-cosmológicas, individuais ou coletivas (o que definimos, antes, como “autoimagem”, do que propriamente como “identidade”) ⁶. Little (2002, p. 3) define a territorialidade “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território””, outrora a “cosmografia” em sua leitura⁷.

Viveiros de Castro (1986, p. 135-136) descreve que para os Araweté a concepção de território é aberta, não faz sentido do ‘ponto de vista nativo’ as ideias conceituais de território ou territorialidade que o mundo ocidental conhece. “Por outro lado, o convívio com as concepções ocidentais de territorialidade, transmitidas direta ou indiretamente pelos brancos [...] levam à emergência paulatina de um conceito de territoriali-

6. A respeito das discussões em torno do sentido problemático da “identidade” e as noções de “autoimagem” ver Lepri (2005).

7. Para Little (2002, p. 4) “a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele”.

dade fechada e exclusiva, consagrando assim uma nova situação histórica, e criando o fato de um “território Araweté”.

Seguindo o caso araweté, encontramos entre os Kaiowá e Guaraní noções aparentemente parecidas quando levamos em conta que a respeito do “território”, ou quanto às suas noções de “territorialidade”, o movimento inerente a essas populações é o de “ir adiante”, assim como descreve Viveiros de Castro, referindo-se às migrações e mobilidades tupi. Entretanto, o que justamente entendemos por territorialidade, atualmente compete também ao fato de um “território kaiowá e guarani” - reivindicado constantemente por imediata regularização fundiária em algumas áreas, e por metas e objetivos de sustentabilidade e recuperação ambiental em outras.

Gallois (2004, p. 40-41) parte da premissa de que nenhuma sociedade existe sem, justamente, imprimir ao espaço que ocupa uma “lógica territorial”, o que vem a somar, entretanto, na definição destes espaços, onde as “relações são estabelecidas, criando limites e canais de comunicação, proximidades e distâncias, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção de espaço”.

De acordo com Eliel Benites, um Kaiowá de Te'ýikue, as “lógicas tradicionais” atualmente, em especial as que tangem à agricultura, parecem “ultrapassadas” e sofrem constantes críticas, pois o pensamento comum na aldeia é o uso do trator e a ideia de “grandes roças”. Percebe-se por este dado que mesmo que as definições dos espaços sejam dinâmicas, criando proximidades conforme cada “lógica”, elas não se apresentam tão linear como imaginamos. Existe outra problemática referente a este contexto: as distintas noções e pensamentos no interior de uma só aldeia.

O caso da fronteira Brasil/Paraguai impõe às discussões antropológicas outras formas de se “ver” estas lógicas impressas nos territórios pelos povos indígenas, tendo em vista o exemplo do violento processo de expropriação de terras e de reclusão espacial dos Kaiowá e Guaraní nas reservas (o confinamento). Segundo Colman (2007, p. 31), refletindo a partir dos materiais de Brand (1997), o confinamento fragmentou as relações dos Kaiowá e Guaraní com o espaço ocupado (aldeias, matas, animais, deuses, mortos) e “impôs-lhes profundas transformações em relação a sua organização social” formando assim uma “nova territorialidade”.

O avesso da territorialidade, esta enquanto a projeção do indivíduo ou do coletivo (e o “coletivo” deve ser sempre lembrado como a parentela ou o conjunto de parentelas) sobre o espaço que ocupa, é a nova forma de territorialidade imposta e concretizada (no pior sentido da palavra) com o confinamento através da figura do Estado, que desestabilizou, por efeito, exatamente a lógica territorial que os Kaiowá e Guarani imprimem em seu *tekoha*. Esta “impressão”, considerando a lógica tupi-guarani de mobilidade e migração, compreende, todavia, o fato de ‘ir adiante’, ‘deixar a terra descansar’ (no que remete à agricultura), ‘esquecer os mortos’, ‘respeitar os deuses’. A nova concepção (ocidental) de territorialidade desestabilizou a tradição kaiowá e guarani sobre, principalmente, o uso e organização do espaço, a começar destes pontos.

Para Little (1997, p. 4-5) a expansão das fronteiras dos Estados Nacionais com a política de instalação da hegemonia junto as suas formas de territorialidade se impõe absurdamente sobre outros modos de territorialidades, que estes, por efeito, são obrigados a confrontá-los. Tendo em vista que os processos de ocupação/colonização na faixa de fronteira Brasil/Paraguai foram formas de apropriação do espaço e, por consequência, expropriação das terras, podemos chamar estas entradas territorializantes do Estado também de “competição territorial” (ALBERT, 1995, p. 2), o que nos leva a admitir os atuais conflitos por terra entre indígenas, produtores rurais e colonos. Nestes termos, o avesso da territorialidade kaiowá e guarani seriam outras territorialidades impostas pelas expansões das fronteiras.

Nesta linha de raciocínio, dando preferência a este “*modo guarani*” de entender território e, consequentemente, o modo de adaptar suas lógicas territoriais aos espaços que ocupam, entra em cena, precisamente, que uma ideia de “território ameríndio”, com suas dimensões sociais, políticas e cosmológicas mais amplas, como sugerem Seeger e Viveiros de Castro (1979), surge somente a partir dos contatos com a sociedade nacional que impõe limites geográficos a um espaço, inclusive em alguns casos regularizando o contexto destes (ver Gallois, 2004 p. 39).

Embora o termo “dinâmica territorial”, usado para os Kaiowá por Mura (2006), traga à luz estas “projeções” do indivíduo ou do coletivo ao “espaço” com maior clareza, visando, sobretudo, a exclusão do termo “territorialidade” e marcando assim a configuração dinâmica das categorias sociológicas kaiowá e guarani, continuaremos a questionar da

mesma forma as “novas territorialidades” impostas pelo Estado aos índios, alargando, desta maneira, o conceito mesmo do “confinamento”. Cabe pensar, assim, qual é este espaço chamado de reserva em que, especialmente no caso em tela, os Kaiowá e Guarani de Te’ýikue estão inseridos, descrevendo assim suas projeções ou suas dinâmicas neste e a utilização dos recursos disponíveis para a “atualização do modo de ser”, como vem interpretado o conceito de *tekoha* pela etnografia guarani.

Vale ressaltar, com vistas às seguintes e futuras discussões, que as fronteiras entre as categorias sociológicas e cosmológicas kaiowá e guarani serão completamente relativizadas e dissolvidas, tendo em vista a noção de uma “cosmopolítica ameríndia” proposta por Viveiros de Castro (1996 e 2008), um local (ou arena) onde os humanos e os não humanos travam relações de afinidade e inimizade: um mundo animista.

O CHORO DA RÃ: RECURSOS NATURAIS COMO PERSPECTIVA

Com uma longa estiagem uma lagoa da região veio a secar. Passado algum tempo, depois de uma chuva intensa, esta lagoa voltou a encher e de emoção as rãs choraram por muitos dias. A partir disto, os Kaiowá e Guarani de Te’ýikue passaram a chamar a região de *Ju’i Rase* (o choro da rã) (SMANIOTTO et al, 2009, p. 20). O *choro da rã* diz sobre a capacidade que os guarani tem de atribuir características humanas aos animais e, sobretudo, ao nível de relação/respeito excessivo que humanos e animais estabelecem com a natureza, com o sentido de recursos naturais (meio ambiente) do espaço ocupado (território). Por outro lado, estas relações evocam, efetiva e significativamente, uma noção ‘animista perspectivista’ referente a esses índios, um contexto onde tudo possui *espírito*, equivalente a uma categoria de alma que condiciona o modo de ser, de viver, de agir e criar o mundo, no entanto o que diferencia os Kaiowá e Guarani destes seres não são seus *espíritos*, mas sim seus corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; DESCOLA, 2005 e MAIZZA, 2009).

Indo na direção contrária às etnografias regionais sobre estes povos, nossa afirmação de que os Kaiowá e Guarani concebem o mundo e suas relações com as diversidades da flora e fauna como animistas e perspectivistas torna-se polêmica, e, sobretudo, repercute no tocante às negligências dos antropólogos desta região em levar em consideração

o ‘ponto de vista’ dos índios, isto é, sua perspectiva que “cria o mundo e determina sua substância” (VILAÇA, 2008, p. 177). O que pressupõe esta teoria entre os Kaiowá e Guarani é aquela de que quem compartilha da mesma ‘perspectiva’ possui o mesmo tipo de ‘corpo’, não destituindo, em contrapartida, a falta de *espírito* das plantas, dos animais e de outros seres, que é, por efeito, o que garante a diferença entre as ‘perspectivas’.

Existe outra metáfora que os xamãs e outros índios mais antigos desta aldeia denominavam certas regiões, um exemplo é o *Mbói Passo* (o passo da cobra). Atualmente, estas regiões modificaram suas denominações, tornando-se *Saverá* (olhos brilhando) e *Yvu* (nascentes de água)⁸. Estas “metáforas guarani” na verdade são *memórias*; são histórias narradas de pouco tempo atrás, entretanto, não temos datas específicas, mas apenas dados que com rigor de análise comprova tal memória e de onde, talvez, os guarani significam estas *memórias*. O que, de forma alguma creio que seja necessário.

Seguramente estas metáforas remetem aos mitos de criação kaiowá, onde os animais eram humanos e xamãs, da mesma maneira como explica Lévi-Strauss nas *Mitológicas* (1971). Mas, todavia, a breve toponímia de Te’yikue não são simplesmente ‘histórias’ e/ou ‘crenças’, são perspectivas de um mundo animista. Veremos, adiante, como essas relações animistas perspectivistas determinam a substância do mundo kaiowá e guarani, principalmente no que diz respeito a ações consideradas mais “concretas” pelos próprios índios.

O prisma de análises que significam o tema desta pesquisa não são voltados aos olhos das ciências biológicas e geográficas, mas em um pensamento específico que elabora significados e concepções a estes temas. Viveiros de Castro (2002, p. 134), sobre a relação e perspectiva de alguns índios da Amazônia com os porcos do mato, argumenta e explica esta “separação” que as análises antropológicas e etnológicas são capazes de elaborar:

Sou antropólogo, não suinólogo. Os pecaris (ou, como disse outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a ideia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Mas *não* porque ela diga algo

8. A divisão da aldeia por regiões deve-se pelas suas características ecológicas.

que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser 'humano'.

Seguindo esta ideia, seremos capazes de alcançar reflexões que não se tornem confusas a respeito das descrições etnográficas aqui expostas. O que esta pesquisa insiste é em compreender (ou como compreender) a concepção dos Kaiowá e Guarani de Te'yikue sobre os recursos naturais, e como interagem a partir das transformações dos cenários. As rãs, as matas, as onças e os rios são apenas elementos da perspectiva kaiowá e guarani no qual utilizaremos para chegar a esta concepção, e elementos do qual eles utilizam para darem-se *respostas* e também dar-nos *respostas*.

Outra noção aparentemente sem muitas dúvidas ou preocupações, mas que de fato devemos explicitar a respeito dos ameríndios, seria a de “meio ambiente”. Este conceito como o mundo ocidental encara e concebe é de longe *estranho* e diferente do modo como os índios enxergam. Para Descola (1988, p. 132) estes conceitos advindos da tradição grega incitam em tratar a natureza como uma “*realidad exterior al hombre que éste ordena, transforma y transfigura*”. Giannini (1992, p. 145) comenta que para as visões ameríndias “natureza e sociedade representam uma oposição que se inter-relaciona através de metáforas e símbolos, mitos e cerimoniais e mesmo comportamentos dos mais cotidianos”. A grande questão é que as diferentes tradições socioculturais ameríndias elaboram uma “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (ARRUDA & DIEGUES, 2001, p.32).

O depoimento de Davi Kopenawa, xamã yanomami, citado por Albert (1995, p. 20), esclarece estes distanciamentos entre as concepções:

Nós não usamos a palavra “meio ambiente”. Dizemos apenas que queremos proteger a floresta inteira. “Meio ambiente” é a palavra de outra gente, é uma palavra dos brancos. O que vocês chamam de “meio ambiente” é o que resta do que vocês destruíram.

Como aprendemos na etnografia guarani⁹, os Kaiowá e Guarani se pensam em território, pensam enquanto *tekoha*, mas, sobretudo, em

9. Quando me refiro à etnografia guarani, quero dizer sobre algumas clássicas e contemporâneas etnografias produzidas sobre os subgrupos guarani da região do atual MS e do Paraguai: Shaden (1954), Melià et al. (1976), Brand (1993 e 1997), Pereira (1999 e 2004), Vietta (2007), entre outros.

território com matas, rios e animais, sendo assim expressado o verdadeiro conceito de *tekoha*, uma motivação entre a sociologia e cosmologia destes povos. Neste sentido, para as comunidades que estão na situação de confinamento ou em um espaço sem possibilidades de ampliação, território é proteger a biodiversidade existente e recuperar a que foi degradada, atingindo assim a dinamização e ressignificação acerca desses elementos ambientais, e dando ainda continuidade a um modo de ser com suas características sociais, políticas e cosmológicas.

Deste modo, transcendem aspectos conceituais que amplificam o conceito de “atualização do modo de ser” do *tekoha*, pois, com estes elementos sistematicamente organizados perpassam funções voltadas somente à vida na terra, portanto, emerge a atualização de todo o cosmos guarani e de suas funções cosmológicas.

Por outro lado, a preocupação dos rezadores é não conseguir mais “fazer ritual”, criticando algumas posturas de outros Kaiowá e Guarani que se converteram ao cristianismo. Seu Lídio Sanchez comenta que muitos parentes “só ta andando atrás de irmão” e outros “ficam no meio”, o que entendemos que de um lado é o “modo de vida do branco”, com as religiões neopentecostais, de outro é a pessoa indecisa, e se considerarmos apenas mais um lado, esse é o do *feitiço*. Descrevo estas situações de conflitos e conversões religiosas, pois elas lançam questões sobre a *natureza*, revertendo e criticando as atuações dos xamãs a esse respeito. O interessante, neste sentido, é que a conversão religiosa faz o Kaiowá e o Guarani a inverter e questionar os entendimentos referentes às subjetividades presentes nas matas: os *donos do mato*, os *espíritos das onças*... Admitem, ainda, que esse processo que descrevemos como animista é “*coisa do diabo*”; onde já se viu falar que animais e plantas possuem *espíritos*?

PROJETOS DE SUSTENTABILIDADE E O RETORNO DOS ESPÍRITOS-ANIMAIS

Para os Kaiowá e Guarani é possível até a comunicação com o vento, é o que me relata o professor kaiowá Eliel Benites, contando de sua experiência em um projeto voltado para a sustentabilidade da aldeia. Seu projeto envolve jovens e crianças, da escola indígena presente em Te'yíkue, e um de seus métodos é levar os alunos para a “roça comunitária”

e “*estimular o ouvir*” e “*fazer junto*”, refletindo que a “*sustentabilidade fortalece a identidade*”. As falas de Eliel emergem características da organização social e do pensamento kaiowá: reciprocidade e inter-relacionamento com as diversidades florísticas e faunísticas. “*A fala aqui é diferente da fala da sala de aula*”, neste espaço as crianças e os jovens entram em contato com os conhecimentos dos *rezadores* a respeito das plantas, dos bichos e do mundo.

Este projeto voltado à sustentabilidade e produção de alimentos na aldeia Te'ýikue é uma iniciativa dos Kaiowá e Guarani, foi intitulado no início como *Poty Reñoi* (Flor Desabrochando), algum tempo depois ficou conhecido pelos moradores como “*Unidade*”, caracterizando a espécie do local onde se encontra, constituído como uma “*unidade experimental*” da aldeia Te'ýikue. Ele articula os conhecimentos sobre as plantas e animais na concepção kaiowá e guarani, levando em conta as “*técnicas*” externas relativas às roças, como algum adubo ou outras coisas do tipo.

Eliel Benites é enfático no momento em que afirma que “*desenvolvimento exige fortalecimento da identidade*”, demonstrando demasiada preocupação no tocante às “*questões ambientais*” e no “*modo de ser tradicional*” na aldeia Te'ýikue. Inserido neste cenário estão os objetivos e outros tantos desafios que os professores e, em especial, outros índios envolvidos no projeto de sustentabilidade da aldeia tem de enfrentar. As primeiras iniciativas deste empenho foram as criações de atividades extras para a escola indígena, tentando combater a evasão escolar e, por outro lado, concretizar um projeto a partir da perspectiva kaiowá e guarani, um trabalho que não dependeria somente de recursos financeiros e/ou funcionaria quando estes estivessem investidos na aldeia, mas sim um projeto que continuasse com os índios e, o mais importante, que tivesse impresso suas políticas.

Criou-se uma concepção, para os Kaiowá e Guarani, de que roça é algo ruim, um lugar sujo, portanto, o projeto envolve “*atrativos*” para as crianças e jovens conhecerem o espaço da roça comunitária, da lagoa (represa) e dos animais domesticados, como porco e galinha; para as crianças é interessante “*ver os bichinhos*”. Um dos objetivos mais latentes do projeto, segundo Eliel Benites, é desmitificar as “*lógicas*” de que é somente necessário e válido fazer “*grandes roças*” e usar o trator, o que vale para os Kaiowá e Guarani, neste sentido, é a execução de uma “*roça*

diversificada, uma roça que tem a ver com a gente". Nestes termos, um dos objetivos do projeto é apresentado como uma produção de alimentos, mas "*de maneira diferente*", o que implica, por efeito, na "*retomada dos significados da terra*", emergindo uma ponte com os "conhecedores" e especialistas destes significados: os xamãs.

O tópico considerado mais importante deste projeto é conciliar aprendizagem com resultados, algo que apontaria para os rumos dos conhecimentos ou "*lógicas tradicionais*" e que, por efeito, pretendem voltar para os núcleos sociais (parentelas). Esta dinâmica referente ao projeto de sustentabilidade em Te'ýikue pode ser descrita de maneira simples, como sendo a parte técnica e espiritual juntas, o que Eliel detalha como "*adubo químico e plantas vivas*".

Por outro lado, os professores indígenas precisam conversar sobre os saberes de seu povo com os *rezadores*, desta maneira consistindo em um esforço sistemático para articular os conhecimentos xamânicos com a aprendizagem da escola, mirando sempre para as matas, os animais e os cultivos. Os xamãs, neste contexto, buscam extrair a espiritualidade do espaço em atividade e sua reprodução para os mais jovens. Eliel define que enquanto alguns pesquisadores e outros índios pensam na recuperação ambiental, ou mesmo na sustentabilidade com uma meta da aldeia, os *rezadores* pensam na "*recuperação espiritual*", pois, afinal, é este o ponto de vista e o campo de atuação do *rezador*, onde ele se permite interagir com o restante da aldeia: um dos mundos onde ele transita.

Os Kaiowá e Guaraní de Te'ýikue veem na escola, ligada especialmente a projetos ambientais, um espaço de referência para a discussão dos saberes e outras lógicas consideradas tradicionais, pois tratam este local como um espaço de protagonismo indígena, levando em consideração toda a profundidade do espaço cosmológico kaiowá e guarani.

Por outro lado, há de se descrever que não existe roça somente neste espaço na aldeia, outra referência é a roça de milho e de mandioca de Graciano Fernandez, uma das maiores da aldeia. Mas, o que Eliel enfatiza são as repercussões deste projeto na vida da aldeia, pois esclarece que no mato atrás da escola, primeiro espaço dedicado às iniciativas dos projetos de reflorestamento "*já viram onça, porco do mato e anta perto dali*". Ao ser perguntado sobre se haveria mesmo onça por ali, Eliel responde: "*às vezes não é onça física, é o espírito dela*". Suas afirmações denunciam os

pontos positivos alcançados neste empenho da aldeia, ou seja, as roças e as matas estão voltando e se recuperar, logo os animais, ou mesmo seus *espíritos* também voltam, com certeza.

A explicação de alguns *rezadores* sobre o retorno dos bichos é que os *donos dos animais* (*mymba jára*) estão soltando-os do outro plano e deixando aqui na Terra (visível aos olhos dos Kaiowá e Guarani) mais uma vez. Pois, “*era tempo*” os *donos* recolheram vários bichos, demonstrando insatisfação a respeito de como os humanos estariam tratando as matas e a terra. Os Kaiowá e Guarani alimentam inúmeras afirmações sobre esta categoria de “domínio e maestria”, ou mesmo “domínio cosmológico”, discutido por Fausto (2008, p. 329), são um caso exemplar de “interações entre humanos, entre não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas”. Segundo eles nenhuma mata e nenhuma roça pode se recuperar se não houver consentimento de seus *donos*.

A roça comunitária do projeto *Poty Reñoi* apresentado acima constitui uma parte do contexto referente aos projetos de sustentabilidade desenvolvidos pelos Kaiowá e Guarani em Te'ýikue, com apoio do Programa Kaiowá/Guarani (PK/G). O reflorestamento de algumas áreas da aldeia com mudas nativas é outra iniciativa do referido Programa na aldeia desde o ano de 1996, com objetivo de recuperação ambiental de regiões da aldeia atingidas por queimadas e uso desregulado dos recursos naturais. Te'ýikue a partir do começo dos anos de 1980 sofre um aumento populacional devido às destruições das aldeias tradicionais que se localizavam no entorno, especificamente a região de Juti/Caarapó, conforme Brand (1997) problematiza em sua tese.

Em especial, este projeto de reflorestamento é um dos objetivos e metas de sustentabilidade na aldeia Te'ýikue que prosperaram significativamente. Os *rezadores*, especialistas na metafísica das matas e os mais perguntados sobre estes projetos, concebem a recuperação ambiental como, também, a “*recuperação espiritual*”, tendo em vista que a crise em torno dos conhecimentos tradicionais e a reprodução das práticas rituais e da cosmologia é uma problemática que os Kaiowá e Guarani lidam atualmente. Com o retorno das matas, fato consentido pelos *donos do mato*, é um meio no qual os *rezadores* encontraram de elaborar a re/emergência de novos diálogos e negociações com os seres míticos e deuses que povoam o cosmos.

Segundo os Kaiowá e Guarani a anterior falta de mata e de recursos naturais no cenário terrestre da aldeia não se relaciona com a “extinção” dos animais e a sua consequente escassez, o *mymba jára* esconde os animais na “*terra iluminada*”¹⁰. Os brancos não têm este poder de dizimar os animais, somente os deuses e os *jára*; o que não acontece da mesma forma com as matas e plantas, Pereira (2010, p.132) cita o relato de um xamã kaiowá que diz que: “*karai ho’upa ore kaa’guype*” (os brancos devoraram todo nosso mato).

Por outro lado, Eliel afirma que “*respeitando a natureza os donos trazem os animais de volta*”. Ao longo da execução do projeto de reflorestamento os Kaiowá e Guarani afirmam que voltaram muitos animais, como anta, veado, capivara e até mesmo onça, como vimos acima. Quando descrevemos aqui sobre o retorno dos *espíritos*-animais o leitor pode se questionar sobre os alcances deste projeto de recuperação ambiental, ora, se voltam os *espíritos* não voltam os animais “*físicos*”, de fato.

Entretanto, este não é um assunto ou tema especificamente xamânico, outros Kaiowá e Guarani sem especialidades transespecíficas compreendem que todo humano é capaz de *ver* um *espírito* de um animal ou planta. Os animais estão andando pela aldeia, estão presentes, mas quando um Kaiowá e Guarani o vê e logo já perde de vista, quando o bicho corre pra mata, é que, justamente, este animal não era “*físico*”, mas sim um *espírito*, que se escondeu dos humanos na *terra iluminada*. O animal, por efeito, transita nos “*dois mundos*” (aldeia e *terra iluminada*), mas não possui este poder de *se* esconder: ele *é* escondido pelo *mymba jára*.

Semelhante acontece no tocante à caça kaiowá e guarani: o caçador tem que saber o *ñembo’ê* específico da caça para retornar com o animal, caso contrário, quando a caça não é concretizada devido à ineficácia do *ñembo’ê*, o *mymba jára* esconde o animal. A *reza*, todavia, não é destinada ao animal, mas para seu *dono*, pois “*tem que chamar o dono do animal*”. O *jára* específico, portanto, precisa ouvir as *rezas* do caçador, caso contrário abstrai o animal para a *terra iluminada* perdendo o vínculo com os humanos¹¹.

10. Sobre a “*terra iluminada*” não consegui mais dados para completar a rigor esta descrição, mas tudo leva a crer que este lugar celeste é também na aldeia, espécie de universo inter-relacional.

11. Ver Lima (1996) sobre a caça do porco-do-mato entre os Juruna.

A pesca segue a mesma linha teórica kaiowá e guarani, só se pesca o peixe se *o dono* contribuir para o desempenho da prática. Pelo que percebi os peixes e os rios podem, também, serem “devorados pelos brancos”, referindo-se aos agrotóxicos despejados nos rios pelos fazendeiros do entorno. Todavia, atualmente, no interior de Te’ýikue, os córregos e rios destinados à pesca estão assoreados dificultando esta prática; alguns Kaiowá e Guarani pescam em córregos fora da aldeia, dentro de alguma das fazendas que fazem divisas.

Entretanto, o PK/G desenvolve também projetos de construção de represas (lagoas) e recuperação das matas ciliares das nascentes de água, promovendo, segundo os *rezadores*, a alegria dos *jára* e o retorno da *espiritualidade* nestes locais. As roças (*kokue koyvara*) se alicerçam em *Jakaira*, o *dono do milho*, considerado o principal ser mítico da cosmologia kaiowá e guarani, consistindo no pressuposto de que a agricultura é a base da vida destes povos, desenvolvendo certos aspectos simbólicos em torno do “*batismo das roças*” no mês de junho. O esforço sistemático em torno dos rituais destinados aos roçados faz-se presente na roça comunitária do *Poty Reñoi*, onde os xamãs parecem tecer nesse local uma rede específica dos conhecimentos tradicionais, pois acreditam não somente no caráter sustentável deste projeto, mas na reapropriação da *espiritualidade* e das *rezas* kaiowá e guarani pelas crianças e jovens.

A recuperação dos fragmentos de mata e projetos voltados à sustentabilidade na aldeia Te’ýikue concentram-se, simplesmente, nestes pontos cosmológicos, conforme um consenso dos *rezadores* é a partir destas comunicações com os deuses e seres míticos que a vida na Terra não é ameaçada pelo cataclismo. Os xamãs relatam, ainda, a crise sobre a desvalorização das *rezas*, das condutas sociais e práticas rituais, por outro lado, entendem este processo de recuperação da biodiversidade por dois eixos de referência: a reprodução dos conhecimentos tradicionais a partir do retorno das subjetividades presentes nas matas e o perigo da predação evidentemente decorrente do retorno destas subjetividades.

"A VECES NO ES ONZA FÍSICA": ESPÍRITU-ANIMALES Y PROYECTOS SUSTENTABLES EN LA SOCIOCOSMOLOGÍA KAIOWÁ Y GUARANÍ

Resumen: El objetivo de este trabajo es proponer una discusión donde pueden articular los temas relacionados con la organización social, la cosmología y la sostenibilidad de un caso privado etnográfico: de los Kaiowá y Guaraní de la región Caarapó, sur de Mato Grosso do Sul (MS), localizados en la aldea Te'yikue. Los proyectos de carácter sostenible descritos en este artículo y desarrollados en este pueblo están interrelacionadas con la dinámica del núcleo social de parentelas y con las teorías sobre los espíritus de animales y plantas comunes a este pensamiento de amerindios. Los seres que habitan el cosmos kaiowá y guaraní disponen de sus propietarios (jára) y segundo ellos ningún bosque e ninguna plantación se recupera se no haber consentimiento de sus propietarios. Las afirmaciones de los Kaiowá y Guaraní denuncian los puntos positivos alcanzados nos proyectos sustentables de la aldea, a saber, las plantaciones y los bosques están regresando y recuperando, pronto los animales, o incluso sus espíritus, también vienen atrás, seguro.

Palabra claves: Poblaciones Indígenas; Cosmología; Organización Social; Sostenibilidad

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. 1995. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". *Série Antropologia*, Brasília, 174.
- ARRUDA, Rinaldo & DIEGUES, Antonio (org). 2001. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; S. Paulo: USP.
- BRAND, Antonio. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os Paí-Kaiowá*. Porto Alegre: Dissertação de Mestrado, PUC.
- _____. 1997. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Porto Alegre: Tese de doutorado, PUC.
- _____. 2001. "Desenvolvimento local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas". *INTERAÇÕES*, Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 1, N 2.
- BONILLA, Oiara. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". *MANA*, vol. 11, n.1, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *MANA*, vol. 4, n.1, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.
- CHAMORRO, Graciela. 2004. *Teología Guaraní*. Quito: Abyayala, V.1.
- DESCOLA, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. trad. de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen, Quito: Abya-Yala.

_____. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *MANA*, vol. 14, n.2, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. 2007. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1950)*. Dourados, Dissertação de Mestrado, UFGD.

GALLOIS, Dominique. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade?" In: RICARDO, Fani (org.) *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza – o desafio das sobreposições*. São Paulo, ISA.

_____. 2000. "Não sabíamos que existiam limites". In: BRITO, J.P (coord.). *Os índios, nós*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia.

GIANNINI, Isabelle Vidal. 1992. "Os índios e suas relações com a Natureza". In: *Índios do Brasil*, Grupioni, Luis Donizete Benzi (org.). S. Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

LATOUR, Bruno. 2005. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa, Editora 34.

LEHNER, Beate. 2002. *Territorialidad Guaraní: ensayo sobre la relación territorio – organización socio-política de los Ava-Guarani y Pai-Tavyterã*. In: <http://www.guarani.roguata.com> (acessado em 12 de dezembro de 2011).

LEPRI, Isabela. 2005. "Identidade e alteridade entre os Ese Ejja da Bolívia Setentrional". *MANA*, vol. 11, n. 2, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *L'Homme nu*. Paris: Plon.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *MANA*, vol. 2, n. 2, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

LITTLE, Paul. 1997. "Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers". *Série Antropologia*, 219. Brasília, UnB.

_____. 2002. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". *Série Antropologia*, 322. Brasília, UnB.

MAIZZA, Fabiana. 2009. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Tese de Doutorado USP.

MELIÀ, Bartomeu. GRÜNBERG, Georg. GRÜNBERG, Friedl. 1976. *Pai-Tavyterã – etnografia guaraní del Paraguay Contemporáneo*. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 9 (1-2).

MURA, Fábio. 2006. *À procura do "bom viver": Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ/ MN/PPGAS.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1996. "Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas". *Revista Travessia*, São Paulo: CEM, v.9, n.24, p. 5-9, jan./abr.

OVERING, Joanna. 1983. "*Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianense, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought*". In: *Antropologica* 59-62.

_____. 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *MANA*, vol. 5, n. 1, Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

PEREIRA, Levi Marques. 1999. *Parentesco e organização social kaiowá*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Unicamp.

_____. 2004. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP.

_____. 2010. "Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial". *Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI*, ano 10, n. 18, p. 115-137, jan./jun. Campo Grande: UCDB.

SEEGER, Anthony. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "Terras e territórios indígenas". Rio de Janeiro, *Civilização Brasileira*.

SHADEN, Egon. [1954] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP.

SMANIOTTO, Celso. RAMIRES, Lídio. SKOWRONSKI, Leandro. 2009. *Atlas socioambiental terra indígena Te'yikue*. Campo Grande: UCDB.

VIETTA, Katya. 2007. *História sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados – MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa de fronteira entre o Brasil e Paraguai*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP.

_____. 2001. "Tekoha e te'y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowá e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial". *Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas*. NEPPI, Campo Grande, 1(1): 89-102: UCDB.

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

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *MANA*, vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

_____. 2002. "O nativo relativo". *MANA*, vol. 8, n. 1. Rio de Janeiro, PPGAS-UFRJ.

_____. 2007. "A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento". *Encontro Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro*.

Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio.

_____. 2008. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben & FREIRE NOBRE, Renarde. (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SOBRE O AUTOR

Gustavo Costa do Carmo – Graduando em História pela Universidade Católica Dom Bosco e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI).

Recebido para publicação em 21/07/12

Aceito para publicação em 31/07/12