

Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos Econômicos

Joana A. Fernandes Silva

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Ciências Sociais
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob a orientação
do Professor Doutor Mécio Pereira
Gomes.

Campinas, novembro de 1982

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Para Daniel, com quem compartilhei cada página desta tese.



Para os Kaiowá de Panambi, que me proporcionaram acesso a seu mundo.

Que este trabalho contribua para uma política indigenista elaborada a partir dos reais interesses das populações indígenas brasileiras.

ÍNDICE

Introdução.....	01
Cap. I - A História de Contato dos Kaiowã de Panambi.....	06
Cap. II- A Economia Kaiowã.....	31
Cap. III- Aspectos Sociais e Políticos da Sociedade Kaiowã...	54
Cap. IV- "Fazer do Índio, um Índio Melhor".....	76
Conclusões Preliminares.....	97
Cap. V - O Projeto em Panambi.....	101
Cap. VI- Sobre a Identidade Kaiowã.....	115
Conclusão - A Sobrevivência Kaiowã.....	129
Bibliografia.....	134

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa - CNPq - e à Fundação de Amparo à Pesquisa - Fapesp - pela ajuda material que tornou possível o desenvolvimento deste trabalho.

Muitas são as pessoas queridas que participaram direta ou indiretamente deste trabalho. Dentre elas agradeço em especial à Peter Fry, Guilherme Rubem, Anthony Henman, Rubem Cesar Fernandes, Mércio Gomes, pela solícita ajuda prestada através de discussões do projeto inicial de pesquisa e finalmente dos originais desta tese.

Ao Professor Aryon Rodrigues minha gratidão pela valiosa ajuda ao colocar seu material bibliográfico à disposição.

Enilda e Edson, grandes amigos que muitas e muitas vezes viabilizaram minha permanência em Panambi.

À Haydée por ter-me auxiliado na revisão dos originais.

À Lurdinha pela paciência com que datilografou este trabalho.

À Maria Fátima Roberto, amiga de todas as horas, pelas muitas discussões que tivemos.

A Daniel, marido e companheiro, pelo carinho com que me acompanhou durante este período.

A Antonio e Joana, meus pais muito queridos, pela abnegação e renúncia durante nossas vidas em comum.

Ao povo Kaiowá, em especial a Paulito, Floreano, Paraguaio e respectivas famílias pela carinhosa acolhida.

INTRODUÇÃO

Os Guarani que não se submeteram ao domínio dos jesuítas afastaram-se das reduções e conseguiram levar uma vida independente. Hoje chamados Kaiowá, concentram-se em terras do Mato Grosso do Sul. Este trabalho trata dos Kaiowá do Posto Indígena Panambi, distante cerca de 40 km da cidade de Dourados.

Com os Kaiowá, pretendia inicialmente fazer uma pesquisa sobre medicina indígena, idéia que abandonei devido a vários fatores: pela dificuldade de aprender a língua apesar de toda boa vontade de meus professores; por obter respostas contraditórias a minhas perguntas ou mesmo, por vezes, por não obter resposta nenhuma; e pelo pouco tempo que permanecia no campo. Como o assunto da medicina indígena está diretamente ligado à religião, ponto fundamental da identidade Kaiowá e motivo de resguardo a pessoas estranhas, a pesquisa inicial foi tomando outros rumos.

Assim, durante algum tempo me pareceu mais razoável deixar de lado a curiosidade acerca dos segredos do grupo e ater-me à observação do mais concretamente observável, sem ter a necessidade fundamental de falar Kaiowá. Aspectos de religiosidade aparentemente seriam somente desvendados apenas com um bom domínio da língua Guarani e com uma boa dose de credibilidade que deveria alcançar junto ao grupo. O expediente de informantes pagos não foi ao menos cogitado, devido à parcialidade das informações assim obtidas.

Paralelamente, o sistema econômico Kaiowá e suas tradições começaram a chamar minha atenção. O início da aplicação de um projeto de desenvolvimento comunitário convenceu-me da importância de um estudo mais voltado, pelo menos em um primeiro momento, para o social e econômico do que para o ideológico.

Durante todo meu trabalho de campo, a maior dificuldade foi explicar o porque de meu interesse por eles. Explicações honestas de meus objetivos jamais os convenceram: para os Kaiowá elas não faziam o mínimo sentido. Inicialmente entendiam

que estava em Panambi para estudar o idioma Guarani e esforços louváveis eram feitos para me ensinarem a língua; em todas as casas eu tinha vários professores tratando de me fazer falar em pouco tempo. Depois disso, por causa do gravador, acreditaram que estava lá para aprender música Kaiowá: os finais de tarde eram então dedicados à dançar e a cantar. Na casa de Paulito, onde vivi uma das melhores e mais divertidas estadas em Panambi, fiquei conhecendo todos os matizes do "porahei" e do "dzeroky" dois tipos de cantos Kaiowá. Era uma família extremamente carinhosa em oposição à distância e fechamento que algumas outras mantiveram comigo durante algum tempo.

Minha terceira "função" na aldeia foi a de professora, em virtude de ter participado algumas vezes das aulas ministradas pela auxiliar de ensino da Funai. Este fato de certa forma facilitou minha aproximação com os Kaiowá e fez com que amainasse a desconfiança que nutriam por mim. Esta desconfiança era fruto, acredito, de toda sua experiência com experiência com brancos, por ser mulher, estar sozinha e por não ter laços com a Funai e tampouco com a missão. Para complicar a situação, eu não permanecia durante muito tempo em Panambi.

Acho que apenas comecei a ser aceita e cessou a procura de uma explicação razoável a meu respeito, quando começou a ser novamente levantado o problema de terras em Panambi. Talvez tenham finalmente ficado convencidos de meu interesse por eles, assim como passei a representar uma provável intermediária entre eles e a Fundação Nacional do Índio.

Toda a pesquisa histórica desta tese teve como objetivo principal procurar uma solução para a questão de suas terras, encontrar algum decreto que pudesse contribuir para a resolução do problema. Com relação ao problema da terra, procurei sempre ser honesta tentando mostrar exatamente o que poderia fazer e o que não poderia. Em um dado momento, voltaram a acreditar que seria possível recuperar pelo menos parte do território que perderam para a Colônia Agrícola instalada na região. Isso deu temporariamente nova vida à aldeia e novas esperanças surgiram. Efetivamente descobri a existência de um decreto que ofi -

cialmente lhes asseguraria a posse de mais de dois mil hectares - quando ocupam apenas duzentos e quarenta atualmente -. Mas não passou de descoberta.

Acredito que fui aceita em Panambi, embora ao mesmo tempo, não ocupe um lugar definido na estrutura do grupo. Aparentemente pararam de procurar uma explicação para minha presença que foi aceita ... assim como minhas ausências.

A descoberta do mundo Kaiowá foi extremamente agradável, tendo sido um processo lento que se iniciou em 1977, na primeira viagem a Panambi: com muita emoção participei pela primeira vez de uma festa na aldeia. Vê-los dançando apenas iluminados por um fogo no interior de uma casa, levou-me ao início da descoberta da força dos Guarani e ao porque de sua sobrevivência a tantos séculos de opressão.

O que havia lido sobre Guarani até então, resumia-se basicamente a Egon Schaden, um trabalho escrito em 1953 sobre a aculturação dos Guarani. Ora, fui para o campo vinte e quatro anos depois, levando todas as idéias formadas a partir da leitura de "Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani". A partir deste livro, em minha imaginação e na de muitos antropólogos, os Guarani fatalmente se teriam transformado à imagem e semelhança dos regionais. Sua religiosidade provavelmente teria mesmo desaparecido, assim como todos os traços diacríticos.

A concepção partilhada por alguns etnologistas conservadores de que antropólogos recém-formados não devem aventurar-se com grupos de contato recente com a sociedade nacional, mas sim com grupos tais como o Guarani, revelou-se equivocada no decorrer deste trabalho. Através do confronto com outras experiências, parece-me muito mais difícil penetrar no âmago de uma sociedade, a exemplo da Guarani, que para sobreviver, tem que fazer o exercício diário de esconder sua indianidade. Uma sociedade que está diariamente ameaçada de ir para o inferno por missionários fanáticos, porque se seguir seus costumes à luz do dia, não consegue remédios para curar suas enfermidades adquiridas pelo contato com o branco; uma sociedade condenada ao sedentarismo, a viver em exíguas aldeias: uma sociedade que é diariamente ridicularizada por seus costumes, por seu modo de traba-

lhar e encarar a vida. Os grupos contatados mais recentemente, a pesar de toda violência do processo, não tiveram ainda que desenvolver a couraça da resistência para sobreviver como povo, como seres humanos.

Para estes povos com contato antigo, até que se consiga provar o contrário, você é apenas mais um branco. E até lá leva-se muito tempo!

Todo processo de conhecimento dos Kaiowá, todo o processo de repensá-los sem os preconceitos trazidos pela teoria da aculturação, era deixar que falassem por si próprios. Este pretende ser um trabalho que vai contra a teoria da aculturação, no sentido de que esta, na busca deste ou daquele traço perdidos ou assimilados em uma determinada cultura, não dá conta de detectar determinadas linhas mestras que caracterizam uma sociedade como a Kaiowá. Considero que a perda e a adoção de determinados traços culturais, principalmente a nível da cultura material - mais facilmente perceptíveis à simples observação - não implica necessariamente na descaracterização de uma cultura. A partir de minha experiência com os Kaiowá, creio que uma sociedade possa fazer algumas concessões, dado que sofre necessariamente processos de mudanças em virtude do desenrolar de sua história. No entanto, essas concessões podem não comprometer sua essência, ou aqueles caracteres que a distinguem e a caracterizam como tal.

Este aprendizado culminou na dissertação que apresento aqui. A questão principal que permeia a tese é a sobrevivência dos Kaiowá de Panambi enquanto unidade étnica e cultural, a despeito de toda situação adversa à manutenção desta unidade. Adversidade que pode se concretizar pela diminuição do território, pelo desaparecimento da caça, pela presença de missionários, da Funai, etc.

No primeiro capítulo é abordada a história dos Kaiowá a partir do ano de 1900. No segundo capítulo, sua organização econômica e o trabalho remunerado. No terceiro capítulo é apresentada a organização sócio-política da aldeia. Feito isto, dou início a uma discussão sobre a ideologia desenvolvimentista de projetos comunitários. No quinto capítulo é analisado o Pro-

jeto de Desenvolvimento na prática, assim como a resposta dada pelos Kaiowá à sua imposição.

Dentro das várias situações de contato impostas ao grupo, escolhi analisar mais detidamente a atuação da Funai em vez de relevar a Missão Protestante, os regionais, o trabalho assalariado ou outro aspecto. A política indigenista foi escolhida por ter sido, no momento da pesquisa, o agente externo que se constituía no foco mais forte de pressão no sentido de provocar mudanças. A atuação da Funai diretamente ao nível econômico e na apropriação do território já tão exíguo, se constitui na ameaça mais direta à estabilidade do grupo. Ao mesmo tempo que é econômica, esta atuação pretende ter reflexos ao nível ideológico em função de tentar destruir o sistema econômico igualitário dos Kaiowá.

Sob este ponto de vista e ainda por tratar-se de um dos pontos chave da política indigenista atual, é que os projetos de desenvolvimento recebem esta atenção no decorrer da tese.

Finalmente, no último capítulo, sobre a sobrevivência e identidade étnica, são relacionados os sistemas de classificação Kaiowá sobre distintos grupos humanos que estão em contato e colocados em relevo os pilares da cultura, entre os quais situa-se a religiosidade, que permitem a continuação do grupo Guarani enquanto tal.

CAPITULO I

A HISTÓRIA DE CONTATO DOS KAIOWÁ DE PANAMBI

Curt Nimuendaju inicia seu livro sobre os Apapokuva Guarani com as seguintes palavras:

"Los indios Guarani son tan conocidos que hasta parece superfluo escribir algo mas sobre ellos. Han sido objeto, relativamente, de demasiados estudios, tanto desde el punto de vista étnico como lingüístico, habiéndose descuidado lastimosamente de todos los otros pueblos indios de la región". (1978: 27)

De certa forma, o tempo tem desmentido as palavras de Nimuendaju. Na realidade dar conta da complexidade que apresenta um povo como o Guarani, espalhado por quatro países - o Paraguai, Bolívia, Argentina e o Brasil - não é tarefa fácil e ainda está por ser feita. E não apenas pela difusão territorial, mas pela multiplicidade de situações em que vivem atualmente.

No Brasil os remanescentes dos poderosos Guarani estão dispersos pelos estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paran , Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Os grupos que vivem no sudoeste do Mato Grosso do Sul, território contíguo ao Paraguai, representam cerca de 60% da atual popula o Guarani em território brasileiro.

Não existe um cáculo oficial da popula o Guarani. Há uma certa dificuldade em obter números exatos em decorrência da mobilidade entre as várias aldeias e ainda pelo fato de que inúmeras famílias vivem espalhadas trabalhando em fazendas.

Bartolomé Meli  calcula 16.000 Guarani para todo o Brasil. (1) Levantamento recente realizado por membros do Con-

(1) Informa o colhida em entrevista realizada em 1979.

selho Indigenista Missionário indica aproximadamente 10.000 pessoas vivendo no Mato Grosso do Sul. (1)

Quanto à população Guarani na chegada do europeu, Clastres acredita que somava um milhão e meio (Clastres, 1978: 66 e 68). Embora este número possa parecer exagerado, Clastres o sustenta a partir de cálculos fornecidos pelos cronistas. Meliã, no entanto, contesta a argumentação de Clastres qualificando seus cálculos para a população Guarani de "mecânicos" e que,

"La demografia de Clastres respecto a los Guarani, apesar de todas sus declaraciones de principio, no tiene nada de histórica... e que 'no hace ni una lectura sistémica de las fuentes documentales ni estudia concretamente a esos datos". (Meliã, s.d.:4)

Mas apesar de constestar a Clastres no que diz respeito a seus métodos, aparentemente Meliã concorda que a demografia dos Guarani era bastante alta. Mas, mesmo considerando improvável tal cifra - um milhão e meio - é fato inquestionável que a população Guarani tenha sofrido diminuição drástica a partir do contato com os europeus. Esta diminuição deu-se em consequência de vários fatores: 1. O sistema de encomiendas a que os dos Guarani foram submetidos pelos espanhóis e no qual a pretexto de serem cristianizados, eram escravizados. (2) 2. Em consequência das reduções jesuíticas. 3. Pelas guerras movidas pelo exército espanhol e pelos bandeirantes paulistas contra os Guarani reduzidos. E finalmente devido às conhecidas migrações à procura da Terra sem Males. (3) Subjaz, naturalmente, a estes fatores, as epidemias de doenças trazidas pelos euro-

(1) Quadro Geral da População Indígena no Brasil - Conselho Indigenista Missionário, 1981.

(2) Para maior detalhe sobre o sistema de encomiendas, ou "yaconato e mita", veja-se por exemplo, Gadelha, Regina Maria, 1980.

(3) Não é interesse deste trabalho abordar a história dos Guarani. Considero prescindível retomá-la pois existem bons trabalhos a respeito, tais como os de Gadelha (1980), Ní-mendaju (1978), Metraux (1963), Lugon (1977), Meliã (1976) e outros.

peus.

Os Guarani que não se submeteram ao domínio jesuítico passaram a ser conhecidos no século XVII como Ka'aguaygua, palavra que significa habitante dos montes. Derivam daí os vocábulos Kayguã, Kaiowã, Kainguã, Caiuã e Caiuases. Meliã (1976) acredita que os Kaiowã são descendentes dos Itatins que não aceitaram a influência dos padres jesuítas e cujo território se estendia desde o Rio Aquidaban (Paraguai) até o Rio Miranda (Mato Grosso do Sul).

Os Guarani modernos de acordo com Metraux (1963: 70), estão divididos em três grupos:

1. Os Mbya - ou Mbwuiha, Avã-mbwuiha, Cayguã, Apytere, Baticola - que ocupam a região da Serra do Maracaju e da Serra de Corpus na Argentina (Provincia de Misiones). Espalham-se também pelo Mato Grosso do Sul e pelos estados do Paraná e Rio Grande do Sul.

2. Os Chiripã - que vivem ao sul do Rio Jeguã-Guazu, nas margens direita e esquerda do Rio Paranã, ao longo do Yutorocai e ao norte do Rio Iguasu.

3. Os Pãn (Terenõnhẽ) - residentes ao norte do Rio Jejuí - Guasu no Paraguai.

Posteriormente porém, esta classificação revelou-se equivocada. Schaden (1974), Meliã (1976), Cadogan (1962) e Aryon Rodrigues (1982) classificam os Guarani que vivem em território brasileiro em três sub-grupos: Mbua, Kaiowã e Ñandeva. Os Kaiowã são conhecidos no Paraguai como Paĩ-Tavyterã, estudados por Bartolomé Meliã, e os Ñandeva, que no Brasil identificam-se como Guarani também podem ser chamados de Chiripã quando em território paraguaio; os Apapokuva estudados por Nimuendaju são pertencentes aos Ñandeva.

No Mato Grosso do Sul existem treze aldeias Guarani habitadas pelos Ñandeva e pelos Kaiowã. A população local pode variar de vinte pessoas como no caso da aldeia de Campestre, a mil e quatrocentas como ocorre no Posto Indígena Francisco Horta em Dourados.

Com exceção das aldeias de Jacaré e Guembê⁽¹⁾, que apenas recentemente passaram para a jurisdição da Funai, todas as outras já estão há algum tempo sob o domínio do órgão tutelar. As aldeias conhecidas atualmente são:

- 1 - Posto Indígena Benjamin Constant ou Amambai a seis quilômetros do Município de Amambai; é habitado por cerca de 1.500 Kaiowá, embora aí residam algumas famílias de Nandeva.
- 2 - Campestre, no município Antonio João. Esta aldeia está jurisdicionada pelo Posto Indígena Benjamin Constant.
- 3 - Jacaré ou Porto Lindo, a 37 km de Iguatemi; também sob jurisdição do P.I. Benjamin Constant. É habitado por 600 Nandeva e por algumas famílias Kaiowá.
- 4 - Jacaré, também sob a jurisdição do Posto Indígena Benjamin Constant; tem 53 pessoas, todos Kaiowá.
- 5 - Guembê, há alguns quilômetros de Jacaré, que conta com cerca de 30 Kaiowá.
- 6 - Posto Indígena Panambi; Aldeia de Lagoa Rica ou Panambi com 250 Kaiowá. O Posto dista 40 km da cidade de Dourados.
- 7 - Panambizinho ou Vila Cruz, sob a jurisdição do Posto Indígena Panambi, tem uma população de 100 Kaiowá que se relacionam intensamente com os de Lagoa Rica.
- 8 - Limão Verde a 17 km do município de Amambai, habitada por 150 Kaiowá; também sob a proteção do P.I. Benjamin Constant.

(1) No ano de 1979 Jacaré e Guembê passaram para a jurisdição da Funai e foram incorporadas ao Posto Indígena Amambay. Isto ocorreu após um confronto entre os Kaiowá e a Companhia Erva-Mate Laranjeiras que reivindicava as terras do grupo como suas; esta companhia chegou a expulsá-los, mas os Kaiowá depois de três meses retomaram suas terras. Cerca de 100 Guarani, moradores de outra aldeia, Paraguasu, em 1980 perderam suas terras para a fazenda do mesmo nome. Nesta mesma época a Funai tentou transferir os Guarani de Campestre (município de Antonio João) para Jacaré, quando o conflito entre os Kaiowá e a Erva-Mate Laranjeiras estava no auge. Os moradores de Campestre enfrentam uma situação calamitosa, vivendo em apenas um hectare, sem espaço para plantarem suas roças. Também os moradores de Pirakoá (município de Antonio João) vêm enfrentando problemas parecidos pois suas terras que não são reconhecidas pela Funai.

- 9 - Posto Indígena Takuapiri a 37 km de Amambai, com uma população de 600 Kaiowá.
- 10 -Posto Indígena Pirajuí, a 25 km de Paranhos; tem uma população de 550 Nandeva e algumas famílias Kaiowá.
- 11 -Posto Indígena Francisco Horta, a 5 km da cidade de Dourados. Sua população é composta por Terena (cerca de 200) , por Guarani (500) e por uma maioria Kaiowá (900).
- 12 -Pirakoã, no município de Antonio João. Pirakoã era uma aldeia desconhecida dos meios indigenistas até por volta do ano de 1981, quando os missionários do CIMI que trabalham na região, entraram em contato com estes Kaiowá por intermédio de outros Kaiowá que aí tinham parentes.
- 13 -Posto Indígena Ramada ou Sassorô a 37 km de Iguatemi. Aí vivem 600 Kaiowá e alguns Chiripá. (1)

Pode-se observar pelo mapa que esta população está localizada entre os paralelos 22 e 23 e nas latitudes 54º a 56º. Esta concentração não se deve ao acaso, na medida em que o sudoeste do Mato Grosso do Sul apenas recentemente foi atingido pelo capitalismo. Apesar deste território ter sido palmilhado por ervateiros desde a segunda metade do século XIX, as cidades da região são relativamente novas. Algumas experimentaram maior crescimento a partir da década de 60, como é o caso da cidade de Dourados. Deve ser lembrado ainda, que esta localização é território tradicional dos Guarani, o qual não se restringe ao Brasil, mas se estende em um continuum até o Paraguai.

Panambi - Clima e Vegetação

No Mato Grosso do Sul, área predominantemente de cerrado e pantanal, destaca-se uma mancha de floresta subtropical conhecida como "Matas de Dourados". Esta tem como centro

(1) Os dados referentes às aldeias acima relacionadas são provenientes de Meliã (1976), Schaden (1974), do CIMI (1979) assim como de meu trabalho de campo.

os Rios Brilhante e Dourados e se estende a partir deste rio e do Ivinhema para o Rio Paran; ao sul prolonga-se ainda pelo território paraguaio. As florestas sub-tropicais caracterizam-se pela fertilidade de seus solos e por isso assumem relevância em termos da economia regional. Apresentam rvores de grande porte, de madeira de lei, tal como o cedro, a aroeira e a peroba. (1) A erva mate, que forma parte deste conjunto florístico, ocorre no estrato arbustivo e ainda apresenta-se em manchas como nos bosques de araucária do Paran.

O clima da região é classificado como sub-quente e os meses de inverno - junho, julho, agosto - são bastante frios, ocorrendo não raro, temperaturas inferiores a zero grau. As chuvas principais se iniciam em setembro e vão até março e durante o restante do ano as chuvas são bem distribuídas.

Ao centro da mata sub-tropical, entre os rios Brilhante e Dourados, no território Kaiow do Mato Grosso do Sul, foi instalada a Colonia Agrícola Nacional de Dourados em 1943. Entre outras consequências a Colônia Agrícola promoveu a quase total devastao destas matas. Atualmente existem apenas algumas pequenas ilhas de mata na aldeia do Posto Indígena Dourados e na aldeia de Lagoa Rica. Dificilmente se encontra uma árvore da antiga mata sub-tropical: a paisagem é dominada por plantaoes de soja, arroz ou algodão conforme a época do ano, ou então por pastos.

A erva mate, um dos fundamentais elementos da cultura Guarani, está praticamente extinta na área de Panambi e Dourados.

(1) Geografia do Brasil - Região Centro-Oeste.
Fundo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE - vol. 4 (pags. 66 a 69)
Rio de Janeiro, 1977.

História do Contato dos Kaiowá de Panambi

O Posto Indígena Panambi compreende duas aldeias que embora afastadas espacialmente, mantêm vínculos muito estreitos entre si: a aldeia de Panambizinho, também chamada de Vila Cruz, e a aldeia de Lagoa Rica, mais conhecida como Panambi. Panambi é também o nome genérico que designa ambas aldeias, assim como a região.

Panambi está inserida na região da Grande Dourados, uma das áreas de maior produtividade agrícola no estado do Mato Grosso do Sul. Dourados vem se destacando principalmente pela produção de soja, trigo e arroz. Este fato intensifica as pressões efetuadas pela população regional sobre os Kaiowá por não ocuparem "racionalmente" suas terras. A atual política indigenista concretiza estas pressões através da aplicação de projetos de desenvolvimento comunitário, na tentativa de inserí-los ao sistema de produção capitalista.

O presente enfoque, sob o ponto de vista histórico, tem como objetivo proporcionar maior compreensão do processo de contato dos Kaiowá de Panambi. É este processo que vai definir certas características deste grupo na atualidade, como por exemplo, a configuração das aldeias, a incorporação ao sistema de trabalho assalariado, extensão de terras, etc.

Atualmente este grupo encontra-se confinado a duas aldeias - Panambi e Panambizinho - cujas áreas mal permitem sua sobrevivência física. Mas apesar de todas pressões e de toda sorte de discriminações, os Kaiowá conseguiram em grande parte manter sua organização sócio-política e econômica. A agricultura teve sua importância acentuada face ao extermínio da caça e da perda de acesso aos rios mais importantes para a pesca. Sua unidade foi mantida graças à coesão das famílias extensas e de seus líderes xamânicos ou "paĩ".

A história dos Kaiowá de Panambi será tratada a partir do ano de 1900, data mais remota sobre a qual encontrei referências escritas a respeito deste grupo. O depoimento dado em 1949 por Albino Torraca, morador de Dourados, indica que as margens do córrego Panambi já eram habitadas pelos Kaiowá há muito mais tempo. Albino Torraca depõe:

"Atesto que conheço e abito nesta região desde o ano de 1900 quando isto era abitado por puro Índios já existia a aldeia de Panambi, cuja denominação dado pelos próprios índios". (1)

Com relação a esta primeira fase que delimito de 1900 a 1943, praticamente não existem documentos. Ela é reconstituída baseada em depoimentos e conjecturas que estes sugerem. O contato com o branco era esporádico e até certo ponto pacífico.

Defino a segunda fase a partir do ano de 1943, pois nesta época foi criada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Este é um período caracterizado pela perda de terras, contato intenso e mesmo confronto com os colonos. Também é nesta fase que os Kaiowá são incorporados como mão de obra nos trabalhos agrícolas da Colônia. A participação dos Kaiowá na abertura de matas, plantio e outras tarefas viabilizou a fixação dos colonos na região. Eles significaram peça fundamental no desenvolvimento da Colônia; este fato, no entanto não é reconhecido e ainda atualmente os estereótipos a respeito deles são muito fortes. São sempre os "Índios vagabundos e bêbados que não querem trabalhar".

Finalmente, a terceira fase poderia ser definida como tendo início por volta do ano de 1965, com o reconhecimento oficial da existência dos Índios de Panambi e a criação do Posto Indígena, já nos anos finais da gestão do Serviço de Proteção ao Índio - S.P.I. -.

Todas estas fases têm em comum a tentativa de espoliar o Índio, e principalmente a partir de 1943, a expulsão de sua terra.

(1) Arquivo da Funai em Campo Grande.

Primeira Fase: A Erva-Mate

Falar de Guarani é falar de erva-mate e todas as consequências que sua extração trouxe para esta numerosa nação. Os Guarani foram engajados nos trabalhos nos ervais como mão de obra escrava, e, no dizer de Luis Carlos Lessa,

"... as fortunas se agigantavam nas casas comerciais da colonia (espanhola). Mas to do aquele processo foi obra do suor e sangue dos indígenas ... com a correria nos ervais, os espanhóis cegados pela ambição, velhos, mulheres e crianças - toda a nação Guarani - curvou-se à chibata dos capatazes". (Lessa, L.C. 1953:365).

No entanto a exploração do mate na região do Mato Grosso do Sul é iniciada apenas no séc. XIX. Pelo Decreto nº 8.799, de 9 de dezembro de 1882, Thomas Laranjeiras obtém permissão para colher erva mate na então Província de Mato Grosso. Laranjeiras, proprietário da Companhia Erva-Mate Laranjeiras, desloca ervateiros do Paraguai, habituados ao trabalho nos ervais, com o objetivo de trabalharem em um Mato Grosso habitado em grande parte por grupos indígenas hostis ao contato. ⁽¹⁾

Todas as doze aldeias anteriormente citadas foram atingidas pela extração da erva mate em escala comercial e pelo monopólio exercido pela Companhia Erva-Mate Laranjeiras. A penetração dos ervateiros na região provocou consequências trágicas, das quais os Guarani ainda hoje não conseguiram se recuperar: grande depopulação, desorganização social, dispersão das famílias e perda da maior parte de seu território. A história do sucesso da Companhia Erva-Mate Laranjeiras - E.M.L. - está intimamente ligada ao desmembramento dos Guarani em território brasileiro. Embora tenha perdido o monopólio da extração

(1) Para maior detalhes sobre a história da Erva-Mate ver a "História Econômica do Mate", de Temístocles Linhares e "Chimarrão" de Luis Carlos Lessa.

do mate, ainda hoje é proprietária de várias fazendas, algumas das quais no município de Amambai (MS).

A extração do mate declina por volta de 1930 (Pereira Neto: 1976; 8) deixando como saldo uma população indígena dispersa pelas matas, doente e faminta.

Aparentemente os Kaiowá de Panambi foram atingidos apenas superficialmente por este ciclo econômico. Panambi, com referência à região ervateira é o ponto mais extremo, e constituiu-se em zona limítrofe em relação aos demais núcleos Guaraní. Alaor Fioravante Duarte, antigo inspetor do Serviço de Proteção ao Índio no Posto Indígena de Dourados, afirma que a Erva Mate Laranjeiras não extraía erva desta área, mas utilizava a concessão que obtivera para impedir a entrada de elementos que não pertencessem à Companhia.⁽²⁾ Embora este controle não fosse totalmente eficaz no sentido de impedir a extração do mate por particulares, parece ter funcionado como salvaguarda para os Kaiowá aí residentes. Apenas um índio entre os entrevistados lembra-se da E.M.L. e sua impressão é de que a Companhia era "boazinha, dava comida, panelas...", o que reafirma de certa forma sua tênue presença na região.

Em certa medida porém, os Kaiowá de Panambi foram incorporados nos trabalhos nos ervais e na extração da flor de laranjeira.⁽³⁾

Os entrevistados que se referiram à Companhia são contraditórios: enquanto o inspetor do S.P.I. afirma que estes Kaiowá não tiveram nada a ver com a Mate Laranjeiras, um paraguaio residente na aldeia informa que os Kaiowá trabalharam nos ervais. E não apenas isto, mas também o Rio Brilhante - um dos limites originais do território Kaiowá - deve seu nome ao da balsa que subia o rio recolhendo o produto. Ainda de a-

(1) Para maior detalhes sobre a história da Erva-Mate ver a "História Econômica do Mate, de Temístocles Linhares e "Chimarrão" de Luis Carlos Lessa.

(2) Entrevista concedida em Dourados, 1979.

(3) Uma espécie de Laranjeira que floresce junto aos ervais, cujas folhas e flores são utilizados em perfumaria e farmácia.

cordo com ele, a região era habitada por imigrantes paraguaios, que pelo fato de falarem o Guaraní, puderam muito facilmente utilizar os Índios como mão de obra na extração da erva (cf. tb. Ribeiro, 1979: 89). Na verdade este é um ponto que permanece obscuro, pois em todos documentos pesquisados não encontrei referências que elucidassem a participação dos Kaiowã de Panambi.

Portanto, a primeira penetração no território Kaiowã teve características de frente extrativa e o índio era fundamental como mão de obra, devido a seu profundo conhecimento do território e à quase absoluta ausência de trabalhadores brancos. Este fato impedia em certa medida um confronto direto entre as duas partes: por um lado, os Kaiowã eram responsáveis pela produção, e, por outro, os brancos não representavam uma ameaça direta ao território indígena, já que a extração do mate era uma atividade sazonal.

De acordo com Ribeiro, a frente extrativa é seguida pela ocupação definitiva do solo, tal como ocorreu em Panambi. A economia agrícola já não se interessa pelo índio como ta^u refeiro, mas passa a disputar com ele a terra ocupada.

O território Kaiowã originalmente estava compreendido entre os Rios Brilhante e Dourados, e de acordo com os depoimentos dados pelos mais velhos, "era tudo cheio de puro índio". Metraux identifica os Guaraní da região de Dourados como "Avahuguai" (1963:71), denominação para mim desconhecida. Atualmente identificam-se como Kaiowã ou Avã.

Rondon, que passou pela região em 1922 quando da instalação de linhas telegráficas, entrou em contato com estes Índios e garantiu aos Kaiowã de Panambi a demarcação da área que reivindicavam como sua, ou seja, a área delimitada pelos Rios Brilhante, córregos/Hũ, Laranja Doce e Panambi. A demarcação não foi efetuada, mas a garantia de posse assegurada por Rondon é de conhecimento inclusive dos mais jovens. (1)

(1) Cândido Mariano Rondon - "O Comunicador" - Ministério das Comunicações, Brasília; - maio de 1979.

Embora o território de Panambi fosse contíguo ao território dos Kaiowá atualmente residentes no Posto Indígena Francisco Horta, havia uma separação política entre os dois grupos. As informações levam a crer que estes Kaiowá relacionavam-se em ocasiões cerimoniais. Antonio Pereira Neto (1976), em seu relatório sobre os Índios de Dourados, faz alusão a alguns indivíduos que foram batizados em Panambi pelo Paí Chiquito.

O Posto Indígena Francisco Horta foi fundado em 1925, três anos após a passagem de Rondon, com uma área de .. 3.600 hectares, tendo em vista "uma população de Índios Kaiowá dispersa e trabalhando na extração da erva-mate..." (Antonio Pereira Neto, 1976:1), que foi reagrupada por funcionários do S.P.I.

Fontes da Missão Evangélica Kaiowá - fundada em 1928 - informam sobre o atendimento de grande número de casos de tuberculose e doenças venéreas, provavelmente adquiridas dos brancos que trabalhavam nos ervais. Loide de Andrade, responsável pela Missão, entrevistada em 1977, afirma que foi grande o número de óbitos provocados por estas doenças, assim como pela desnutrição. Estas informações demonstram o impacto do contato dos Guarani com a frente extrativa. Ainda de acordo com a entrevistada, apenas a partir da década de 60 este grupo começa a recuperar-se e experimenta um crescimento populacional, fato que é demonstrado pelo número de crianças em contraposição aos maiores de 43 anos. Em 1976 a população maior de 40 anos da aldeia de Dourados, incluindo Terena, Guarani e Kaiowá, era de 343 pessoas, enquanto os menores de 16 anos perfaziam um total de 1.149 indivíduos (Pereira Neto, op.cit. pag. 13).

No entanto, com relação a Panambi, ao que tudo indica o contato interétnico dava-se esporádica e pacificamente e o fato da presença do branco não ter sido muito intensa não ameaçava o território indígena. Talvez por esta época esses Índios adquirissem certos produtos em Dourados que então não passa de uma pequena vila. Ainda pelos anos de 1940 era bastante visitada pelos Guarani do Posto Indígena Francisco Horta. Dourados somente mais tarde veio a tornar-se um polo que atraiu

população e investimentos em função da agricultura e pecuária.

A chegada dos colonos que formaram a "Colônia Agrícola Nacional de Dourados" veio alterar esse quadro de relativa tranquilidade que então desfrutavam os Kaiowá de Panambi.

Segunda Fase: Colônia Agrícola

A criação da "Colônia Agrícola de Dourados" (CAND) no então território Federal de Ponta-Porã, atendeu a objetivos econômicos e políticos bem definidos durante o governo de Getúlio Vargas. Durante o Estado Novo houve uma grande preocupação com a ocupação efetiva das "fronteiras" do Brasil, estabelecendo-se uma política de colonização através de pequenas propriedades. Em 1940 Getúlio Vargas afirmava que "o verdadeiro sentido da brasilidade é a Marcha para o Oeste". (apud Velho, O. G. 1979:147).

Duas diretrizes principais motivaram a Marcha para o Oeste: fixar em zonas mais produtivas e menos propícias a flagelos os excedentes de população de certas regiões do país, como por exemplo do Nordeste; e substituir a imigração estrangeira pela colonização nacional. Essa grande mobilização populacional também pretendia evitar uma "aglomeração de braços" nas grandes cidades. Vargas enfatizava muito as vantagens da pequena propriedade face à baixa produtividade do latifúndio, vendo na "fronteira" a possibilidade do desenvolvimento da primeira, sem no entanto confrontar uma com a outra. (cf. Velho, G.O., 1976:151). Cassiano Ricardo foi a figura intelectual de destaque da política da "Marcha Para o Oeste" retomando a ideologia do bandeirantismo.

A Colônia Agrícola Nacional de Dourados enquadra-se nesta política: uma área de 300.000 hectares foi recortada em pequenos lotes de 30 hectares destinados a famílias provenientes de distintos lugares. Os colonos mais antigos são em grande parte migrantes nordestinos, mas de acordo com Paul Thiry, antigos moradores da área foram beneficiados com títulos de propriedade e entre estes estavam migrantes paraguaios. Thiry também faz referência a uma grande invasão "espontânea" da área

quando circulou a notícia que o governo estava oferecendo terras na região de Dourados. (1)

Consta que estas terras foram compradas pelo governo à Companhia Erva Mate Laranjeiras. (2)

Como regra, tanto no decreto presidencial - decreto-lei nº 5.941 - quanto nos vastos arquivos da administração da CAND, os índios não são ao menos citados. As terras foram entregues à revelia de uma população dispersa entre os Rios Brilhantes, Húm, Laranja Doce e Panambi.

A criação da Colônia marca o início da luta pela terra e da luta acirrada pela sobrevivência do grupo enquanto tal. Esta fase se caracteriza pelo êxodo de várias famílias extensas que não puderam suportar a pressão dos colonos.

Os depoimentos fornecidos pelos Kaiowá de Panambi são todos coincidentes quanto ao conteúdo e forma de exposição. Os documentos encontrados no arquivo da Funai em Campo Grande são fiéis réplicas a estes depoimentos, com a diferença que trazem as datas dos diferentes eventos. Por isso, parece oportuno deixar que falem por si próprios.

Vicente, um dos homens mais velhos da aldeia, conta que:

"... antigamente eu morava no Itaguasu quando chegou Colônia. Raul do Serviço de Proteção aos Índios vendeu a terra dos índios e o branco sem vergonha chegou tocando os índios. Quando a Colônia chegou era mato puro, agora é campo: o civilizado acabou com caça, com macaco, com tucano, cateto, com tudo. Índio nunca mais co meu carne".

-
- (1) Paul Thiry, um dos topógrafos contratados para a demarcação dos lotes da Colônia - década de 50 - conta que Dourados era apenas uma pequena vila e, relata o desespero de sua esposa "quando chegavam aqueles índios nus, armados de arco e flecha, pedindo comida e roupas".
- (2) Depoimento de Alaor Fioravante dado em 1979 na cidade de Dourados.

Todos se referem a "Raul" que teria sido funcionário do S.P.I. e é caracterizado como "ladrão". O nome mais parecido com "Raul" que existe nos arquivos, é o de Alaor, que foi inspetor do S.P.I. entre os anos de 1951 e 1962, ou seja, um pouco depois da divisão dos lotes.

Ricardo, de 36 anos, conhece a história que lhe foi transmitida pelo pai. Seu depoimento é o mais completo e inteligível, fato explicado pelo bom domínio do português.

"Antes do branco chegar, tinha índios até Porto Vilma (Dourados). Douradina só tinha picada, Colônia chega em 1944. Raul estava em Dourados quando a Colônia chegou. Chamaram os índios em Dourados (no Posto Indígena) um a um e explicaram que branco ia chegar: se tinha morador índio, branco não entrava; quando não morava índio, era lote de branco.

Já misturou civilizado com índio pra tomar tudo. Cortaram em lote e deram uma escritura para os índios velhos - enganado, tudo enganado. Era um papel pequeno. Ficou um ano misturado, depois o Administrador chamou os índios para avisar que não pode misturar.

Ruivito, meu pai, que morava no lote 44, recebeu ordem para ir para a aldeia de Dourados. Foi assim com todos.

Pedro Henrique, Dominginho, Livino, Paraguasu (todos mortos) brigaram com os colonos e conseguiram ficar em Lagoa Rica.

Raul vendeu terra dos índios para colono e a escritura que deu para o índio, teve que devolver.

Pedro Henrique morava no 43, na Beira do Braço Morto, brigou com Antonio e Miguel Rosa (colonos) - botou fogo na casa de Pedro Henrique e do Lídio e ainda sai risando do índio. Os dois saíram na marra e defendeu o que pode pegar".

Floreano, também um dos mais velhos da aldeia, é um dos que mais sofreram com a instalação da Colônia. Ele conta que,

"Meu pai morreu quando chegou os colono. Morreu de tristeza de perder as terra. Os índio foram tocado que nem bicho, com espingarda. Porque fazer isso com índio?"

Quando perguntados se houve mortes, os Kaiowá de Panambi responderam unanimemente que não. Os colonos costumavam queimar as roças e as casas e chegavam a ameaçá-los de morte, mas nunca atiraram em alguém.

A criação da Colônia Nacional de Dourados atinge os Kaiowá de Panambi de forma diversa aos de Dourados. Os Kaiowá de Panambi precisaram lutar por suas terras e os de Dourados podiam contar com os 3.600 hectares devido à fundação do Posto Indígena. Mas a cidade de Dourados cresceu rapidamente em função de ser o centro da Colônia e suas terras circunvizinhas foram fortemente valorizadas, ocasionando muitas pressões sobre os índios do Posto Indígena Francisco Horta e ainda consequências sociais bastante sérias.

Além disso, o S.P.I. fez uma transferência de um grupo Terena para este Posto: o intuito era incrementar o processo de "civilização" dos Guarani, uma vez que os Terena eram tidos como hábeis agricultores e para o S.P.I. os Guarani eram "primitivos e não sabiam plantar". Ainda hoje a concepção de que os Guarani e Kaiowá são preguiçosos, não pensam em trabalhar e "não querem melhorar de vida" é compartilhada tanto pelos Terena que assumiram a ideologia do progresso, como por alguns funcionários da Funai, exceção seja feita ao atual chefe de Posto. A transferência dos Terena para o Posto Indígena, trouxe e tem trazido muitos problemas para o grupo autóctone. Tudo leva a crer que os Terena apropriaram-se da ideologia que lhes impingiram - trabalhadores, civilizados - para legitimarem sua permanência em terras que por tradição não lhes pertence.

A administração da Colônia evidentemente não via com bons olhos a existência de um grupo de índios "arredios e atrasados" vivendo em lotes que tinham sido doados aos colonos. Desde o início da instalação da Colônia foram feitas várias tentativas de transferir os Kaiowá de Panambi para o Posto de Dourados. Nos arquivos da Funai em Campo Grande encontram-se vários documentos relatando tentativas frustradas de transferência.

Tácito Pace, administrador da Colônia em 1951, enviava carta à Inspetoria do S.P.I. insistindo que,

"... Embora possuindo o Posto Indígena Francisco Horta, uma área ampla e esplêndida destinadas aos índios Caiuás de Dourados, esses dificilmente se sujeitam ao aldeamento e em meados de 1950 tive notícias de que muitos deles estavam retornando às matas de Panambi. É por estas razões que ousou discordar de outra solução que não seja o aldeamento nas terras de propriedade do Posto Francisco Horta e a eles destinada. Sempre viveu minha administração em paz com os indígenas de Panambi, porém, os colonos vizinhos sentem dificuldades de manter relações amistosas com eles, dada sua mentalidade e seus hábitos de vida". (1)

Darci Ribeiro, em carta ao diretor do S.P.I., após uma visita aos Kaiowá de Panambi afirma:

"... contudo os relatórios referem-se a várias tentativas, todas frustradas, de levar aqueles índios para o Posto Indígena Francisco Horta, que dista 10 km de Panambi, nunca se conseguiu fazê-lo por absoluta oposição dos índios a abandonarem a terra em que nasceram e que, com toda razão, consideram de sua propriedade e onde tem um dos mais velhos cemitérios Caiuá". (2)

Ainda no ano de 1962 essas tentativas de transferência continuavam a ser feitas, como se depreende da carta do inspetor deste posto ao seu superior Cel. Moacir Ribeiro Coelho. Sucediã-se reivindicações dos lotes onde habitavam os Kaiowá, por parte de supostos proprietários brancos, que insistiam para,

(1) Arquivo da Funai; Tácito Pace, 6 de agosto de 1951 S.G.S. - DTC 4724/51.

(2) Darci Ribeiro, documento dirigido ao Diretor do S.P.I. em 15 de outubro de 1949. Arquivo da Funai em Campo Grande.

"... limpamos as ditas glebas, onde estão os índios (os que se dizem donos) e nós mandamos entenderem-se com o chefe da 5ª Inspeção - Campo Grande, mas parece que a Regional tem tendência a deslocar os índios e com isso nós ficamos, além de tudo sobrecarregados com o serviço e ainda estarmos convencendo os índios que não estão de acordo a vir para este Posto, deixando suas moradias, arvoredos, etc; destes casos, ainda são indisciplinados e rebeldes os que residem na referida área de Panambi..."(1)

Esta não foi uma história de luta aberta ou armada, mas uma história de espoliação e expulsão. Existe o registro de apenas um assassinato cometido pelos Kaiowá, aparentemente não relacionado a questões de terra, mas a assunto pessoal entre os envolvidos.

No início da instalação da Colônia Agrícola, os índios foram mantidos nos locais aonde viviam e os colonos se instalaram respeitando estes locais. Os Kaiowá interpretaram esta intercalação como proposital, pois a intenção seria "separar para dividir".

O Serviço de Proteção ao Índio entregou uma "portaria" garantindo a propriedade da terra. Esta "portaria" é descrita como "um papelzinho azul" e chamada de escritura; este papel foi retirado já na primeira tentativa de levá-los para o Posto Indígena Francisco Horta. Além das pressões da administração da CAND para que os Kaiowá se retirassem da área da Panambi, existia a pressão mais forte por parte dos colonos que receberam os títulos de propriedade.

As famílias que resistiram a este processo, foram as que efetivamente conseguiram assegurar as terras dos Kaiowá, para onde recentemente retornaram muitas das famílias que haviam se retirado na época dos confrontos com os brasileiros. Assim surge a atual aldeia de Panambizinho, constituída por ape-

(1) Arquivo da Funai em Campo Grande: carta de 23 de março de 1962.

nas 60 hectares (dois lotes) que foram conservados graças à luta liderada pelo chefe de família extensa e pai-quasu Chiquito.

A aldeia de Panambizinho talvez seja uma das mais pobres dos Guarani atuais, não é cortada por rio algum e não possui nenhuma área de mata. Os 240 hectares da aldeia de Lagoa Rica ou Panambi são parte dos 500 hectares que a administração reservou inicialmente como área de caça aos Kaiowá.

No ano de 1952 houve negociações entre o S.P.I. e administração da Colônia para que esta "doasse" uma área de 2.037 hectares aos Kaiowá de Panambi. No entanto até hoje não foi solucionado o problema das terras.

Por volta de 1960 é que as últimas famílias desistiram e abandonaram ou venderam suas porções de terra, instalando-se definitivamente no atual Posto Indígena Panambi.

Muitos venderam suas "posses" por preços irrisórios, como é o caso de João Caarapê. João conta que foi obrigado a vender seu local de moradia e o documento desta venda é o único que está em poder da FUNAI. É interessante transcrevê-lo na íntegra:

"Ilmo. Sr. Administrador da Colônia Agrícola Nacional de Dourados.
João Caarapê - INDIO - concessionário do lote nº 40 da quadra 46, não podendo mais trabalhar no mesmo por motivos particulares e alheios ao regulamento da Colônia, faz entrega do mesmo a esta Administração, sem direito a qualquer outro lote nesta Colônia".

P. Deferimento

"Obs.: Recebi como pagamento das benfeitorias existentes no lote nº 40 da quadra 46, a importância de Cr\$ 2.000,00 do sr. Raimundo Freire de Almeida."

A data provável deste documento é 1954 e está assinada com a impressão digital de João Caarapê.

Terceira Fase: O Posto Indígena

O Posto Indígena de Panambi somente foi criado por volta de 1966, sendo que até este período a área de Panambi estava sob os cuidados do Posto Indígena Francisco Horta. Deve-se notar ainda que esta área não dispunha até então da presença autoritária do S.P.I., e muitos índios que cometiam crimes a serem punidos pelo órgão tutelar, refugiavam-se em Panambi; ainda hoje Panambi conserva algumas famílias remanescentes de antigos fugitivos. Tudo leva a supor que havia uma certa mobilidade espacial em relação às aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul.

Panambi, ou Lagoa Rica, tem atualmente 282 pessoas e Panambizinho, ou Vila Cruz, tem 100 habitantes. Apenas dois moradores são brancos, um paraguaio e outro, apesar de branco, identifica-se como Kaiowá pois nasceu no Posto Indígena de Dourados.

A exemplo de outras aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul, frequentemente voltam para Panambi famílias que estiveram morando por largo tempo em fazendas onde trabalhavam. Isso geralmente acarreta problemas: isolados da vida comum em aldeia, retornam com novos hábitos e com a pretensão de saberem mais que os outros, provocando frequentes conflitos.

Na verdade a separação de 26 km entre Panambi e Panambizinho é decorrente do processo de colonização. Ainda hoje existe um vínculo social muito estreito entre essas duas aldeias que se relacionam através do parentesco, por intercassamentos, ajuda mútua, troca de bens e ocasiões rituais. A figura conservadora do pai Chiquito foi estratégica tanto no sentido de assegurar a união entre as duas aldeias, como também de preservar a identidade de "Kaiowá puro" fortemente arraigada.

A vila de Douradina, emancipada em 1980, é a passagem utilizada entre uma e outra aldeia; é uma pequena vila com uma população urbana escassa e população rural mais numerosa. Os poucos empregos disponíveis são os do comércio e do banco

local. É ponto de encontro da população, tanto dos antigos colonos como dos mais recentes, que para aí se dirigem para fazer compras, ir à Igreja, à bailes. É também um dos lugares em que os Kaiowá fazem suas compras.

A área total do município de Douradina é de 13.437 ha (contra 464.594 ha do município da grande Dourados) com 202 estabelecimentos agrícolas com 85% das propriedades com menos de 100 ha que ocupam 59% da área total. Em outros termos Douradina é uma área eminentemente de pequena propriedade, diferindo substancialmente de outros municípios do estado do Mato Grosso do Sul.

O gráfico apresentado pode oferecer maiores detalhes sobre a estrutura fundiária de Douradina em contraposição à de Dourados.

Município de Dourados

Área Total: 464.594 ha

Estabelecimentos: 4.399

			Estabelecimentos	Área Total
01	a 05	ha	1.201	3.840
05	a 10	ha	664	4.967
10	a 20	ha	690	9.842
20	a 50	ha	992	30.193
50	a 100	ha	253	17.860
100	a 200	ha	212	29.439
200	a 500	ha	184	57.557
500	a 1000	ha	114	81.278
1000	a 2000	ha	52	68.690
2000	a 5000	ha	29	85.574
5000	a 10000	ha	05	39.472
10000	a 100000	ha	03	35.883

Fonte: Censo Agropecuário do Mato Grosso do Sul

Série Regional - Vol. 1 - Tomo 21

IBGE - 1975

Município de Douradina

Área Total: 13.437 ha

Estabelecimentos: 202

	Estabelecimentos	Área Total
01 a 05 ha	02	08
06 a 10 ha	19	166
11 a 15 ha	28	375
16 a 20 ha	09	180
21 a 25 ha	12	283
26 a 30 ha	71	2.013
31 a 35 ha	02	66
36 a 40 ha	04	150
41 a 50 ha	07	266
51 a 55 ha	04	191
56 a 60 ha	01	54
61 a 65 ha	-	-
66 a 70 ha	02	138
71 a 75 ha	-	-
76 a 80 ha	-	-
81 a 100 ha	09	783
100 a 120 ha	09	1.008
121 a 140 ha	01	135
141 a 200 ha	04	733
201 a 500 ha	08	2.309
501 a 700 ha	03	1.870

Fonte: Exatonia de Rendaa Estaduais de Douradina
 5ª Delegacia Executiva Regional da Fazenda
 Secretaria da Fazenda
 Douradina, Mato Grosso do Sul
 Ano de 1979.

Se considerarmos pequena propriedade aquela que tem até 100 ha, observamos que:

	Total de Estabelec.	Nº estabelec.até 100 ha	%
Dourados	4.399	3.800	86%
Douradina	202	179	85%

Isto significa que, em termos de estabelecimentos agrícolas menores de 100 ha, a porcentagem é de 85% para Douradina e de 86% para o município de Dourados; no entanto no que se refere à área ocupada observamos que:

	Área Total	Área de estabelec. até 100 ha	Porcent.
Dourados	464.594	66.702	14%
Douradina	13.437	7.957	59%

Também pode-se notar que em Douradina a maior propriedade situa-se por volta dos 600 ha, enquanto em Dourados encontramos as maiores propriedades com uma média de 12.000 ha. Apenas 89 propriedades entre 2.000 e 12.000 ha (2,01%, do total de estabelecimentos) ocupam uma área de 229.619 ha, ou seja, 49% da área total.

Neste contexto, o Posto Indígena Panambi representa apenas 2,01% da área total do município de Douradina e 0,05 % do município de Dourados.

A partir de 1976 a economia desta área começa a alterar-se em função de incentivos estatais para a agricultura de exportação. As lavouras eram basicamente de subsistência com um pequeno produto excedente proporcionado pelo trabalho dos Kaiowá. No entanto, com a criação de incentivos - financiamentos para compra de tratores, sementes e inseticidas - produ

tos como a soja, trigo e algodão cultivados em rodízio começaram a ocupar o lugar dos antigos produtos. O arado de tração animal foi largamente substituído pelo trator e os proprietários em melhor situação financeira passaram a usar colhedoras mecânicas alugadas. Os índios, apesar disso, continuam vendendo sua força de trabalho como diaristas ou empreiteiros. O trabalho na agricultura da região é basicamente a única entrada financeira que os Kaiowá dispõem para a satisfação de certas necessidades, como por exemplo, a compra de roupas, azeite comestível e outros. O trabalho remunerado é o elo imediato que estabelece um vínculo entre o sistema de produção tribal e o capitalista, mas deve ser enfatizado que a reprodução do grupo enquanto tal é assegurada pela produção de alimentos dentro dos limites da aldeia.

A presença do índio foi e é estratégia para a economia regional no sentido de ser a única força de trabalho disponível. Acredito que nos próximos anos exista uma forte tendência para a alteração deste quadro: os colonos começam a perder suas terras pela política de capitalização do campo e com isto, haverá liberação da mão de obra indígena. Está se iniciando quase que imperceptivelmente o êxodo rural por parte das famílias que não estão conseguindo acompanhar o ritmo de produção das outras que conseguem financiamento para o plantio de soja e trigo. Também inicia-se o processo de compra de lotes pelos proprietários melhor sucedidos que vem ampliando suas posses. A não ser por uma mudança de diretrizes governamentais, tudo indica que a pequena propriedade deixará de existir para dar lugar a médias e grandes empresas agrícolas.

Essas mudanças do sistema de produção agrícola e da estrutura fundiária refletem-se tanto na política indigenista do momento - elaborada fundamentalmente em função da economia vigente - como no aproveitamento da mão de obra indígena e nas subseqüentes pressões pelo uso não "racional" do solo.

Apesar dos Kaiowá terem sustentado a economia regional desde a criação da Colônia, foram e têm sido considerados "vagabundos", atrasados e como obstáculo ao progresso da

região. Não somente os Kaiowá, mas os Índios brasileiros em geral são vistos como entraves sérios à implantação do capitalismo no campo. As já exíguas terras são cobiçadas e constituem-se alvos de investida tanto do órgão tutelar como de regionais.

Neste sentido, os Projetos de Desenvolvimento Comunitário vêm de encontro a uma série de aspirações: o desejo do órgão governamental de livrar-se da tutela e de todos gastos por ela acarretados, e o desejo da população regional de ocupar as terras indígenas. Reservas indígenas tem sido tradicionalmente obstáculos, embora superáveis, à construção de rodovias, à implantação de grandes empresas agrícolas, de mineração. Historicamente estas populações são consideradas como quistos nos quais o progresso "tropeça" e como tal devem ser afastadas para não deter a marcha do capitalismo.

CAPÍTULO II

A ECONOMIA KAIOWÁ

Pode-se seguramente dizer que a coluna dorsal da sociedade Guarani é sua organização social mais política que econômica, em famílias extensas. Por famílias extensas entende-se a conjunção do marido mais a esposa, filhos e filhas mais os cônjuges e netos. ⁽¹⁾

Anteriormente ao contato com os brancos, estas famílias viviam sob um mesmo teto: a chamada casa grande - "og'usu" - que podia abrigar 100 a 150 pessoas. A família extensa Guarani formava uma unidade social bastante independente, inclusive a nível religioso. Isto porque coincidia na pessoa do dono da casa grande - o pai - o papel de chefe político da família extensa e o de sacerdote. Desta forma grande parte dos rituais podiam ser executados no âmbito da família extensa, sem a necessidade de que se reuníssem várias famílias para a prática da religião (cf. também Schaden, 1977).

As casas comunais que abrigavam as famílias extensas eram distantes umas das outras. As diversas famílias reuniam-se por ocasião dos rituais religiosos e as trocas matrimoniais constituíam-se em um fator de união entre elas.

Atualmente a família extensa subsiste como unidade política, mas a grande casa comunal está praticamente desaparecida. Em Panambi ainda existem três casas grandes destinadas à celebração de festas e rituais, não mais habitadas por famílias extensas, mas por pequenas famílias nucleares. Quando os Kaiowá são perguntados pelas razões que os levaram a abandonar o padrão de moradia das casas comunais, alguns recusam-se a responder enquanto outros afirmam que copiaram o modelo dos regionais. Os novos tipos de casas adotados são realmente bastante similares às casas dos caboclos regionais, abrigando apenas famílias nucleares. Pode-se mesmo encontrar algumas casas Kaiowá com divisões entre o dormitório e a cozinha.

(1) De acordo com Schaden a família extensa, ou "família grande" compreende "o casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte" (1977:73).

Schaden (1974:73) acredita que o desmembramento das famílias extensas dos Guarani em nucleares possa ter se iniciado devido à influência jesuítica. Esta explicação parece não adequar-se ao caso de Panambi, pois estes Kaiowá não fizeram parte da República Jesuítica. Provavelmente as famílias nucleares passaram a residir isoladamente a partir do ano de 1943, quando foi instalada a Colônia Agrícola.

No entanto, as famílias extensas continuam desempenhando as mesmas funções anteriores ao contato, ou seja, religiosas e políticas. Em outras palavras, a família extensa não sofreu modificações substanciais após o contato com o branco, mas houve modificações em relação ao padrão de moradia.

É importante a abordagem das famílias extensas, na medida que elas geralmente definem a forma de organização social dos Tupi e a configuração das aldeias. Na verdade a palavra aldeia é criada pelos brancos. Em Panambi nunca cheguei a ouvir um termo no idioma Kaiowá que expressasse tal palavra. Em geral ao se referirem a Panambi, dizem "ñande aldeia", o que significa nossa aldeia. Atualmente uma aldeia Guarani é formada por vários núcleos de famílias extensas mais ou menos distantes entre si; as famílias nucleares por sua vez não controlam suas casas muito próximas à de seus parentes, mantendo sempre uma certa distância se o espaço assim o permite.

Esta forma de "aldeia" caracterizada pela dispersão espacial, é um dos fatores que levam à interpretação de que os Guarani estão atualmente aculturados e de que sofreram uma profunda mudança estrutural após o contato. É interessante enfatizar que houve mudança sim, mas apenas no padrão residencial e tamanho das casas. As famílias extensas continuam com a mesma operatividade anterior e com o mesmo peso político. A distância que guardam entre si nos dias de hoje depende em grande parte do território de que dispõe o grupo e do número de habitantes que vivem nesses territórios, geralmente sob o controle da Funai.

Enquanto a importância das famílias extensas reside mais no nível político, a das famílias nucleares reside mais

no plano da organização econômica da sociedade.

A unidade produtiva básica Kaiowá é constituída pela família nuclear, sendo que as famílias extensas e o trabalho em mutirão são acionados apenas em ocasiões em que se necessita um desempenho mais rápido, durante a derruba e a colheita.

A tarefa de manutenção e reprodução dos indivíduos e do grupo em geral está a cargo da família nuclear, sendo a agricultura o ítem mais importante para assegurar a sobrevivência do grupo. Enquanto a changa - trabalho assalariado em roças da colônia - é apenas complementar e opcional, é o trabalho nas próprias roças que requer o maior investimento da força de trabalho e também do tempo gasto para a produção de alimentos.

A importância das atividades relacionadas à caça e à pesca desapareceu quase totalmente devido ao extermínio da fauna e flora regionais, após a instalação da Colônia Agrícola. Isso ocasionou maior dependência dos Kaiowá, em relação à agricultura como provedora de alimentação.

Os mais velhos lembram com saudade a época em que saíam para caçar e voltavam com alimentos para casa, da época em que comiam carne. Atualmente, a única possibilidade de adquirir alimentos proteicos de origem animal é através de uma pesca, apreciada porém muito escassa e da compra de partes do boi que são desprezadas pelos moradores das vilas de Douradina ou de Itaporã: cabeça, miúdos, pés, etc. Essas compras são feitas com o dinheiro recebido na changa.

A posse da terra é efetivada apenas com o trabalho que cada família investe em uma parcela do território do grupo, atualmente reduzido a porções insignificantes. A roça pertence única e exclusivamente à família que trabalhou nela, não podendo ser apropriada nem mesmo por parentes próximos.

Não existe produção coletiva: tanto a produção como o consumo são restritos à família nuclear individual e mesmo o sistema de trocas existentes na aldeia de Panambi não impli-

ca em que ha uma redistribuição de produtos, porque é apenas circunstancial. Tampouco a existência institucional de trabalho coletivo - o mutirão - permite inferir a existência de produção comunitária. O fato de uma família nuclear promover um mutirão com o auxílio de parentes e amigos mais próximos, significa apenas que está existindo uma troca de serviços, o que não a obriga a dividir o produto final da roça. A retribuição ou pagamento é feita imediatamente no término da tarefa. Esta retribuição consiste em fornecer alimentos durante o período de trabalho e à noite, o dono da casa oferece uma festa em que todos da aldeia são convidados independente do fato de terem participado ou não nos trabalhos do dia. Além disso, a família anfitriã, ao receber o auxílio de outras, está automaticamente contraindo o dever de responder positivamente a futuros convites de participação em tarefas coletivas.

O mutirão termina por ser uma festa, não apenas pelas danças noturnas, mas durante os trabalhos pesados o clima também é de brincadeira. Baldus, Nimuendaju e Schaden já mencionaram este aspecto de "jogo" nos trabalhos de mutirão:

"Dia de puxirão é dia de festa, geralmente um sábado. Em certos grupos, termina com um baile regado de pinga, em outros com animada festa de chicha ou cauim, à maneira do que, segundo os cronistas, se teria verificado entre os antigos Tupinambá. Isto vale para os Kaiowá, que, aliás, não deixam de manifestar viva satisfação durante os trabalhos... O trabalho se transforma em jogo". (Schaden, 1974:51)

Antonio Candido, analisando o trabalho coletivo na comunidade "caipira", reforça este aspecto de brincadeira do mutirão:

"... caracterizando-se por não possuir o aspecto virtualmente contratual do trabalho coletivo ou da troca individual de serviço. Além disso, liga-se frequentemente a atividades festivas promovidas pelo beneficiado, ou pelo menos, à distribuição de alimentos..." (1971:128)

Estes autores também são unânimes ao constatar o aspecto da solidariedade grupal subjacente ao mutirão, e que este está relacionado à solidariedade da parentela. Baldus, falando dos Tapirapé completa:

"O apachiru é festa alegre para os que nele esportivamente fazem força manejando o machado. Comem em grupos com os companheiros, dão grandes gargalhadas, dançam e se exibem, ainda em corridas de dois a dois na praça". (1970:321)

A simples constatação de que a produção é individual, no sentido de famílias nucleares, a meu ver é incompleta. Isso poderia indicar que a economia pré-contato era comunitária. Minha hipótese é de que entre os Guarani não houve produção comunitária. Esta hipótese no entanto, não descarta a existência do trabalho coletivo nem da solidariedade grupal concretizada nos mutirões e auxílio entre as várias famílias extensas que viviam em uma mesma casa. Os que viveram no tempo anterior à chegada da Colônia, afirmaram que as várias famílias extensas estavam muito isoladas entre si, encontrando-se apenas em ocasiões de rituais religiosos, como por exemplo no batismo do milho novo, no batismo de meninos, etc. Acrescentam ainda que cada família que habitava a "casa grande" tinha sua roça individual, assim como seu fogo no interior da casa. Em uma mesma casa coexistiam vários fogos de acordo com o número de famílias nucleares que possuíam um espaço bem delimitado, apesar da ausência de divisão em cômodos. Cada mulher cozinhava para si e para sua pequena família, assim como trabalhava ao lado de seu marido na roça. Poderia haver trocas e prestação de serviços, da mesma forma que ocorre nos dias de hoje. A diferença, de acordo com estas pessoas, é que obviamente nesta época o contato físico era um pouco mais estreito, na medida que compartilhavam o mesmo teto.

Schaden, ao abordar a questão da família extensa, não se curva à evidência de que cada família nuclear tem sua própria roça, atribuindo o fato ao processo de aculturação: "Em alguns poucos casos, ainda hoje a família grande é praticamente a

unidade de produção, embora se declare serem as roças propriedade das diversas famílias elementares de parentela". Acrescenta que "Chiquinho insiste em dizer que, segundo o costume Kaiowã, cada família elementar consome o produto de suas plantações" (Schaden, 1974:73). Essa colocação deve-se à sua visão de que a família extensa seria a unidade econômica no período que denomina "pré-aculturativo".

A partir dos próprios depoimentos colhidos por Schaden, pode-se observar as evidências que contrariam a questão da família extensa como tendo sido anteriormente a grande unidade de produção, em que a economia e suas tarefas seriam desempenhadas comunitariamente.

Pretendo analisar a divisão do trabalho e outros fatores que caracterizam o modo de produção dos Kaiowã do Posto Indígena de Panambi. Neste momento é necessário fazer um corte na análise, e separar aspectos políticos dos econômicos. Posteriormente, voltarei à abordar famílias extensas, mais especificamente com relação à chefia, acusações de feitiçaria e rivalidade política.

São os fatores sociais, políticos, econômicos e ideológicos que vão dar a especificidade a este grupo estudado. Uma vez que estejam colocados claramente, partirei para a análise da resistência e identidade étnica.

Modo de Produção Kaiowã

A questão do trabalho indígena merece uma discussão no sentido de refletir sobre o significado do trabalho no contexto familiar ou tribal e o trabalho no contexto capitalista. A concepção do trabalho para o modo de produção doméstica, de acordo com Sahlins, é muito diferente do conceito de trabalho para as sociedades capitalistas. Acredito que seja exatamente este o ponto que dá origem aos vários estereótipos sociais que sofrem os índios: o estereótipo de preguiçoso, indolente e

outros. (1)

Sahlins entendeu muito bem este significado (1974: 125). Para os Kaiowã, o trabalho não está desvinculado da pessoa do produtor, como também não o está da família nuclear que é a unidade básica de produção. Não existe um intervalo em que um indivíduo deixa de ser trabalhador para ser membro de uma família, de um clube, de uma religião. É como se o indivíduo formasse um todo: um ser que é ao mesmo tempo social, religioso, trabalhador, etc. Assim como a sobrevivência física, a reprodução biológica também está em função da formação de famílias nucleares e destas se organizando para o trabalho.

Divisão do Trabalho

A divisão do trabalho mais marcante continua sendo a sexual tradicional. Os homens preparam a terra para o plantio e cabe à mulher a tarefa da semeadura, embora esta também possa ser compartilhada pelo homem.

Os principais gêneros da atual dieta Kaiowã são a mandioca, abóbora, batata-doce e milho. Com o projeto de desenvolvimento comunitário que a Funai está atualmente implantando em Panambi, o arroz e o feijão têm ganhado importância crescente. No entanto é a mandioca, pela facilidade de cultivo e durabilidade da planta, que garante o sustento ao longo do ano e durante os períodos de escassez. Quanto ao arroz e ao feijão, que dependem muito mais de condições climáticas, aparecem mais ocasionalmente à mesa dos Kaiowã. Estes gêneros vêm sendo plan-

(1) Adotarei aqui a definição de modo de produção dada por Godelier: "Por modo de produção, eles (Godelier, Sahlins e outros) entendem a combinação - que é capaz de reproduzir-se a si mesma - de forças produtivas e relações sociais específicas de produção que determinam a estrutura e a forma do processo de produção e a circulação de bens materiais dentro de uma sociedade historicamente determinada". Godelier ainda acrescenta que "é frequente o caso de certa sociedade ser organizada na base de vários modos de produção, todos inter-relacionados" (1977:18). A estas sociedades o autor chama de formação econômica e social.

taços por todas famílias nucleares e servem também para a comercialização.

Mas é o milho o produto alimentar mais apreciado entre os Kaiowá. O milho branco - "avati-moroti" - está carregado de sentido sagrado. Todas as etapas do cultivo são ritualizadas e objeto de orações. A terra é preparada pelo homem, mas apenas a mulher pode plantá-lo. O bastão de cavar - "uyrã" - é usado para fazer buracos na terra já preparada e o milho plantado não é recoberto pela terra, tarefa reservada à chuva. O plantio do milho híbrido, destinado ao mercado e à alimentação de animais recebe um tratamento diferente, sem ritualização.

O milho branco é consumido ainda verde, em forma de pamonhas - o "chipã" - assado ou cozido. Uma parte da colheita é reservada para sementes e outra é armazenada para consumo durante o ano e para fabricação de "can'uí" ou chicha. Com o milho seco fazem uma espécie de farinha de milho - "ru'i" - socado no pilão, ou então cozinham-no apenas em água, o que resulta em um prato muito parecido com a canjica brasileira.

A mandioca presente em todas as refeições é consumida preferencialmente cozida ou assada. Dela também é extraída a farinha, quase sempre cozida com o peixe, quando o há. Eventualmente utilizam-na para a fabricação de chicha.

Todas as tarefas referentes à cozinha estão reservadas à mulher que as divide com suas filhas. Com relação à agricultura, as maiores responsabilidades também recaem sobre ela: isto se deve não apenas a uma questão cultural, mas atualmente é também conjuntural, devido ao fato do homem ter que sair mais frequentemente para a changa e dedicar-se aos trabalhos do Projeto de Desenvolvimento Comunitário.

As crianças cabem tarefas como ir buscar água, ajudar no cuidado com os irmãos menores, manter as roças livres de ervas daninhas, espantar pássaros predadores, etc.

Desde muito pequenas as crianças participam de todas atividades dos adultos. Não existem assuntos proibidos às crianças; elas comparecem às cerimônias religiosas, acompanham os

pais quando visitam as vilas, ajudam nos trabalhos, participam das festas. A educação dos pequenos é dividida pelo casal. ⁽¹⁾ Não sei se constitui regra geral, mas existem casos em que cada filho, por pequeno que seja, tem uma roça plantada ao lado da roça familiar. Isso poderia indicar a que grau chega a preparação para a vida adulta das crianças Kaiowã.

À mulher cabe também a confecção e conservação de roupas que são remendadas infinitas vezes. Quanto à saúde, é também ela que providencia a cura nos casos mais simples que não necessitam da ajuda de remédios industrializados ou dos rezadores Guarani.

A pesca é geralmente feita no córrego Panambi; quase sempre é realizada com anzóis ou redes e nunca observei o uso do timbó. Qualquer pessoa em qualquer idade pode pescar, mas são as mulheres que costumam investir mais tempo nesta atividade. Devido à perda de acesso aos rios mais piscosos a pesca é uma atividade que demanda muito tempo e oferece poucos resultados.

Apenas uma vez observei uma pescaria coletiva de mulheres pertencentes a uma mesma família extensa. Nesta pescaria o produto não foi coletivo, mas individualizado de acordo com o que cada uma tinha obtido.

(1) A exemplo do que ocorre com outros povos indígenas a forma de educação Guarani raramente supõe castigo físico ou gritos e congêneres. É dada toda liberdade à criança, mas ao mesmo tempo, se isso implica em uma grande autonomia que nossas crianças não conhecem, implica também grandes responsabilidades com elas mesmas, no sentido de não estarem tão cercadas de atenções. As crianças estão sempre sendo observadas pelos mais velhos, mas geralmente têm que resolver sozinhas certas situações críticas.

Técnicas de produção

A tecnologia empregada na lavoura é muito simples. Os principais instrumentos de trabalho são enxada, machado e foice que já estão incorporados ao processo de produção. A derrubada do mato é feita com machado de aço; usam foices quando em áreas já desmatadas que ficam cobertas de capim colonhã.⁽¹⁾ Cada família é proprietária dos instrumentos necessários para o trabalho.

Em agosto iniciam-se os preparativos da terra; após o desmatamento, procede-se à queimada e plantio. O milho, arroz, feijão e mesmo a mandioca são plantados a partir de setembro e a colheita ocorre entre fevereiro e abril, que são os meses de maior fartura. Os meses de maior carência são os que antecedem à colheita quando até mesmo a mandioca torna-se escassa. Algumas raras famílias plantam muito cedo o milho (agosto) e se caírem boas chuvas, podem consumi-lo a partir de outubro.

Os Kaiowã distinguem suas roças das da Funai ou dos "civilizados" caracterizando-as como "roças de toco", ou seja, os produtos são plantados em meio a restos de árvores abatidas e o terreno não fica uniformemente limpo: é quase impossível trabalhá-lo com o auxílio de animais e impraticável o uso do trator. Além disso, nas tradicionais roças Kaiowã pode-se encontrar plantados em um mesmo terreno, vários produtos; assim o feijão e a batata doce podem ser plantados em meio aos pés de mandioca ou de milho, podendo-se porém encontrá-los plantados sozinhos.

As sementes de milho são armazenadas, de um ano para outro, dentro das casas na forma de espigas. As sementes de arroz e feijão tem sido emprestadas pela Funai que vem incentivando a adoção de uma tecnologia mais sofisticada.

(1) A Funai faz derrubadas utilizando a moto-serra. Esporadicamente pode emprestá-la aos índios.

Entre os itens desta nova tecnologia, está o uso de arados de tração animal e os que não tem condições próprias para adquiri-los comumente emprestam-nos da Funai. Esses animais têm sido motivo de brigas frequentes, pois existem apenas seis à disposição de 54 famílias.

Outra ferramenta que tem sido adotada é a plantadeira manual ("matraca") que adquirem na cidade de Dourados. A maioria das famílias, no entanto, ainda preferem o método tradicional de plantio.

O trabalho da construção das casas é, em geral, tarefa apenas da família interessada, cabendo ao homem a procura do material: sapé, cipó e madeira. A construção é partilhada pelos cônjuges e filhos.

As redes-"kuhá" - são feitas pelas mulheres. São confeccionadas da fibra de caraguatã, planta que é colhida no mato e colocada de molho por cinco dias quando começa a soltar as fibras, processo terminado manualmente no pilão. Uma vez desfibrada a planta, o fio é produzido com o auxílio de um fuso, cuja extremidade fica apoiada no chão. Uma vez pronto o fio, resta apenas armar a rede, operação simples e rápida. No pátio externo da casa são fincados dois paus à distância do comprimento desejado; os fios são passados longitudinalmente entre um e outro pau, de forma que dois fiquem próximos e o próximo par a u-

ma certa distância. O fio passado na vertical, une os pares e está pronta a rede restando apenas fazer os punhos.

Embora raras, pode-se encontrar redes de algodão que são preferidas no inverno. O processo de fabricação destas redes é similar ao descrito acima.⁽¹⁾ Eles dizem que "no tempo de antigamente" as mulheres plantavam muito mais algodão do que alimentos e também teciam roupas deste vegetal.

Hoje não plantam mais algodão e a única forma de obtê-lo é quando trabalham na colheita fora da aldeia fora da aldeia, trazendo um pouquinho por dia para suas casas.

O algodão também é utilizado para a confecção do que chamam de flor - "poty"⁽²⁾ na terminação dos "mbaraká" cabaças cerimoniais; para o enfeite dos "apyká" - bancos cerimoniais usados no batismo dos meninos; em colares e "djeguaká" ou enfeite de penas.

O pilão é um importante instrumento usado na cozinha. Nele o arroz é descascado, a erva-mate batida, o caraguatá desfibrado; também é nele que se faz a farinha de milho. É feito de um tronco cavado no meio e sua mão, de madeira. Duas mulheres podem trabalhar ao mesmo tempo no pilão coordenando os movimentos de vai e vem dos bastões.

Também é no pilão que se dão os passos iniciais para a preparação da bebida de milho fermentado. O milho é quebrado no pilão, fervido com água e depois de mastigado pelas mulheres é colocado por um dia nos cochos para que se dê a fermentação. No caso de "can'uí" ser misturada com cana de açúcar esta é moída na casa de algum colono conhecido.⁽³⁾

(1) Também dormem em cama de varas, ou tarimba muito difundida em outras aldeias do sul do Mato Grosso. Atribui-se o hábito do uso da tarimba, à influência dos Terema.

(2) Esta "flor" tem um significado ritual muito especial, estando presente nos nomes de pessoas, em vários objetos rituais e orações.

(3) Entre os Guarani e Kaiowã de Dourados a cana de açúcar é muito difundida. Quase todas as famílias têm sua roça de cana - "takoa'reē" - que é consumida natural ou transformada em melado.

No caso eventual de caçarem um tatu ou capivara, usam o mondê para a primeira e o laço para a segunda.

A cestaria tradicional dos Guarani está praticamente desaparecida da aldeia de Panambi. Em aldeias como Amambai e Taquapery pode-se encontrar tais artigos em abundância. Eles explicam o desaparecimento desta arte devido à extinção da matéria prima na confecção de cestos: o bambu e o cipó-guembê. A produção de cestos é exclusivamente masculina e atualmente encontram trançados, subsiste apenas o abano de fogo - "tape'koã" - feito de folhas de coqueiro. Apenas uma família tinha um "manã-cu", cesto de carregar produtos da roça que é sustentado na cabeça.

A cerâmica também desapareceu completamente, tendo sido substituída pelas panelas de ferro ou alumínio mais recentemente. Ainda de acordo com depoimento dos mais velhos, deixaram de fabricá-las por não terem mais de onde tirar o material. Se isso for correto é provavelmente um processo similar ao que ocorreu com a perda de acesso aos rios mais abundantes de peixes, que passaram "a pertencer" a colonos, que não permitem a entrada de Índios em suas terras.

É interessante observar que apesar da introdução de tecnologia superior à tradicional - machado de pedra, bastão de cavar - que possibilitaria o aumento da produção, a ponto de criar excedentes consideráveis destinados ao mercado ou à produção de festas, tal não ocorre. A produção de alimentos entre os Kaiowá é sempre deficitária e suas roças são muito pequenas mal conseguindo suprir a família durante o ano todo. Certos produtos, como por exemplo, a mandioca e a batata doce não estão muito condicionados a fatores climáticos favoráveis. Estes poderiam ser plantados em grandes quantidades para garantir a alimentação durante o ano e ainda poderiam ser encaminhados ao mercado e proporcionar uma certa renda, mas em geral não existe esta preocupação.

Aparentemente a adoção desta tecnologia deu-se apenas a nível de substituição de instrumentos de trabalho e liberação de tempo para ser dedicado à política, ao lazer e mesmo à

changa. As roças de Panambi têm uma média de uma "quarta", ou seja um quarto de alqueire,⁽¹⁾ com excessão de três famílias que cultivam roças que chegam a meio alqueire. Esta tecnologia mais eficiente também veio de encontro ao incremento da importância da agricultura, face ao extermínio da caça. Embora tenha havido de certa forma, uma liberação no número de horas dedicadas ao trabalho, devido ao desaparecimento de uma atividade regular como a caça, este número de horas deveria ser investido no trabalho da terra para suprir o total das necessidades alimentares do grupo. Neste caso, a utilização de instrumentos mais eficientes pode ter deixado as coisas como elas eram em termos de número de horas dedicadas ao trabalho: o mesmo número de horas investidas na agricultura e um relativo aumento da produção agrícola para cobrir a ausência de carne e de produtos provenientes da coleta. Isto sem que se acenasse com a possibilidade, ou o desejo de um grande aumento no tamanho das roças, visando ao comércio e ao lucro.

De certa forma, isso explicita bastante a ideologia Kaiowá do igualitarismo econômica - onde os indivíduos não se distinguem pela maior ou menor posse de bens - e de uma indiferença aos parâmetros da sociedade à sua volta, mesmo que esta tente continuamente se impor.

Há um mito interessante a respeito da origem do branco e do Índio e que vem de certa forma reforçar esta ideologia, combinando-se a um certo fatalismo do povo Guarani.⁽²⁾

"- No começo era tudo escuro. Não tinha nada no mundo. Daí Ñande Ramõe Papã, fez o claro e plantou cruz. Daí ele e Jesus Cristo escolheram a cruz. Ñande Ramõe escolheu a cruz de madeira e Jesus Cristo a cruz de aço. Jesus Cristo assoprou a cinza e fez os ho

(1) Alqueire é igual a 24.000 m²; uma quarta de alqueire responde a aproximadamente 6.000 m², portanto pouco mais da metade de um hectare.

(2) Desenvolverei mais adiante a questão do fatalismo Guarani.

mens civilizados, por isso civilizado é branco porque foi feito de cinza. Daí começaram a escolher: Nande Ramõe escolheu o arco e a flecha e Jesus escolheu a espingarda. Índio escolheu "djequakã" (enfeite de penas), chiripã, ponchito, xumbê (cinto), Jesus escolheu vestido, calça, sapato. Civilizado nasceu de relógio com o bolso cheio de dinheiro. O índio é moreno porque nasceu da cruz de madeira. Daí escolheram os animais. O Índio ficou com paca, tatu, caitetu, nambu e civilizado ficou com boi, vaca, cavalo, galinha. Agora bicho de índio já acabou tudo. Não adianta, índio pode trabalhar dia e noite que não fica rico, sempre vai ser pobre. Agora, civilizado é rico porque veio da cruz de aço, tudo é de aço, espingarda é de aço, relógio é de aço, tudo é de aço, espingarda é de aço, relógio é de aço, relógio é de aço, avião é de aço, tudo é de aço!

Trabalho Remunerado

O trabalho assalariado - changa - também não é usado como forma de ascensão social ou econômica, mas como foi dito anteriormente, é destinado a suprir a necessidade daqueles bens que não podem produzir na aldeia e que surgiram após o contato. O trabalho assalariado é obviamente mal remunerado, e um branco executando a mesma tarefa pode ganhar de 25% a 30% a mais por jornada de trabalho. No entanto, a disponibilidade da mão de obra de "civilizados" é quase nula nesta região, devido à organização fundiária local estar baseada em pequenos lotes de propriedade das famílias que se dedicam ao trabalho agrícola. Os índios são chamados para empreitadas ou para trabalhar como diaristas (-na changa-) nas ocasiões em que a família não tem condições de levar o cabo tarefas mais pesadas ou que exijam maior rapidez.

A changa é um fator importante no trabalho indígena, na medida em que implica na saída da aldeia, em relações inter-étnicas, em um salário, em abandono das roças familiares, etc.

Um índio aceita submeter-se a esta modalidade de trabalho quando necessita ter acesso a certos bens que não tem con

dições de produzir nos limites de seu território, ou seja, bens manufaturados tais como remédios, calças e roupas em geral, cigarros e aguardente; também para a aquisição de certos gêneros alimentícios, tais como carne, óleo, sal, etc.

Há dois procedimentos para que alguém saia para trabalhar: ocorre através de um contrato entre o chefe de Posto da Funai e a pessoa que está interessada no trabalho do indígena ou do contato direto entre os Kaiowã e os patrões. Por este contrato se estabelece o preço do trabalho e o empregador compromete-se a obedecer certas cláusulas, como por exemplo oferecer transporte para que o índio volte ao Posto, cumprir o pagamento combinado e não fornecer bebidas alcóolicas sob pena de multa; no caso do trabalho ser em local distante, o patrão deve fornecer alimentação e pousada. Este contrato não raro é burlado por uma das partes, seja pelos índios que abandonam o trabalho antes do término da empreitada, o que vem a fortalecer a imagem do "bugre" preguiçoso, irresponsável, seja pelo fazendeiro quando não alimenta o empregado, paga-lhe bebidas e o abandona bêbado em locais distantes da aldeia.

Muitas vezes os índios reclamam que são mal tratados, que a comida que recebem é péssima, quando não estragada, "igual a que civilizado dá pra porco" (lavagem) e que não são pagos conforme o combinado. Os empregadores podem argumentar que não estão satisfeitos com o trabalho feito e pagarem menos do que o prometido.

Em geral os Kaiowã de Panambi, não saem para trabalhar em lugares distantes - ao contrário dos Guarani de outras aldeias - e os trabalhos são no máximo por quinze dias, no caso de empreitadas. Apenas a partir do ano de 1980 é que três rapazes vêm trabalhando em fazendas cuidando de gado, visitando a aldeia apenas quando o patrão permite.

Outras modalidades da changa são o trabalho infantil e o feminino que ocorrem nos períodos da colheita de soja, algodão, feijão, embora a mecanização das colheitas tenda a eliminar esta demanda. Esta é a única época em que as mulheres deixam suas casas e se deslocam para fora da aldeia a fim de au-

mentar a pequena renda familiar. O desempenho das mulheres e crianças na changa é muito inferior ao dos homens, seja pela pouca prática em trabalhos do tipo, ou mesmo por resistência física. Na colheita de algodão por exemplo, um homem consegue colher quatro arrobas (60 kg) em aproximadamente doze horas de trabalho, enquanto uma criança ou uma mulher, no mesmo período consegue duas arrobas; no caso de mulheres com maior experiência neste campo, o máximo atingido era de três arrobas.

Assim, é na época de colheitas que a aldeia fica mais vazia, ali permanecendo apenas os mais velhos e algumas crianças. O interessante é notar a forma como o mercado de trabalho é recortado por eles: neste momento, as famílias extensas participam coletivamente dos trabalhos e cada uma delas dominando uma parte do mercado de trabalho. Deslocam-se em grupos pela manhã, voltando em grupos à tarde. Embora observe-se a formação de famílias extensas, a exemplo do que ocorre em outras atividades econômicas, também aqui o produto final é individualizado e não sofre redistribuição ficando retido em poder das famílias nucleares.

A respeito do trabalho assalariado resta equacionar duas faces de uma mesma moeda: a do patrão e a do Kaiowá, ou dito de outra forma, a do modo de produção capitalista em oposição ao modo de produção Kaiowá, que relaciona-se com aquele através da alienação do trabalho indígena à Funai e aos colonos. O trabalho na changa, com seu produto final que é o salário, é uma ponte estabelecida ao índio a fim de permitir sua participação no mercado de bens de consumo e ao mesmo tempo o insere no processo capitalista de exploração de mão de obra. As reservas ou Postos Indígenas constituem-se de certa forma em depósitos de mão de obra barata, na qual os índios ficam confinados à espera de trabalho.

Enquanto no modo de produção Kaiowá, ou doméstico, os indivíduos são proprietários dos meios de produção, quando entram em uma relação de trabalho com o Projeto de Desenvolvimento Comunitário da Funai ou com os colonos, entram apenas com a força de trabalho, não detendo os meios de produção.

No modo de produção familiar não existe a propriedade da terra, apenas a posse que é assegurada através do trabalho que nela se investe; as partes não cultivadas são consideradas propriedade coletiva. Na execução do Projeto de Desenvolvimento Comunitário eles perdem essa propriedade territorial, que, à sua revelia, passa à disposição da Funai; é ela quem decide onde serão feitas as grandes lavouras, derruba restos de mata, cria problemas internos por questão de terra espremendo as pequenas roças familiares que muitas vezes não podem ser ampliadas por tratar-se de "terras da Funai".

Além disso, pelo sistema de cantina, a Funai impõe um sistema similar ao de vales em armazéns: aqui o trabalho não é medido em termos de produção como quando trabalham na Colônia, mas em termos de número de horas dedicadas às roças. Neste sentido existe um severo controle por parte da Funai, que paga pelo serviço feito em mercadorias da cantina.

Mas, ao mesmo tempo que ocorre essa exploração da mão de obra indígena, existe uma certa acomodação dos Kaiowá a este quadro que permite uma certa margem de manipulação desta nova ordem imposta. Algumas reclamações de patrões que acusam os Kaiowá de abandonarem o serviço antes do prazo combinado, são muitas vezes verdadeiras. Em geral eles medem a duração de seu trabalho pelas necessidades que os movem a sair da aldeia. Se o objetivo é por exemplo, comprar uma calça, então trabalha-se "x" dias de trabalho, o equivalente a "x" cruzeiros que valem uma calça. Até agora o objetivo não tem sido acumular.

Kaiowá e regionais

As relações entre os Kaiowá e a população regional são sempre permeadas pela tensão, mesmo que esta seja apenas latente. O contato entre eles é bastante frequente devido ao fato dos Kaiowá estarem constantemente trabalhando nas propriedades dos regionais. Esta tensão é decorrente da situação de terras: os colonos têm muita consciência de que estão ocupando terras que por direito pertenceriam aos Kaiowá, principalmente as mais próximas à aldeia. Muitos se sentem inseguros e acreditam

que algum dia possam vir a perdê-las a favor dos Kaiowã.

Outras formas de relacionamento, além do trabalho as salariado, ocorrem entre as duas partes, como por exemplo a tro ca direta de gêneros. Essas trocas em geral são realizadas por iniciativa dos Kaiowã que procuram as famílias vizinhas à aldeia para trocarem produtos de suas roças por bens manufatura - dos, como sabão e óleo. Os moradores da antiga Colônia conhecem a maioria dos Kaiowã pelo nome, sabem de todos acontecimentos e problemas da aldeia. Da mesma forma, os Kaiowã têm bastante intimidade com detalhes da vida dos regionais.

Alguns regionais chegam mesmo a criticar a atuação dos missionários alemães por tentarem interferir na vida dos mo radores da aldeia e por serem estrangeiros. Mas veladamente tam bém criticam a forma de ser dos Kaiowã - "os índio são tudo uns errado", "são sujos", "não prestam" - e sempre se referem a seus hábitos sexuais. Eles imaginam que os Kaiowã não têm restrições alguma a nível sexual, que a promiscuidade é absoluta na aldeia. Outras críticas são referentes à religião "é um povo que não tem deus, eles adora o sol, não tem temor a Deus"; ao trabalho - "eles não quer saber de nada, passa fome, mas não trabalha", à limpeza - "índio não toma banho, não lava a roupa".

Já os Kaiowã vêm nos regionais os usurpadores de suas terras. Não têm as mesmas críticas quanto aos hábitos dos segundos. Mas os "civilizados" são os responsáveis pelo estado de penúria que vivem atualmente, pelo extermínio da caça e desa parecimento da floresta. E quando acusam o branco de "sem vergonha", estão sempre se referindo a estes fatos.

Apesar destas restrições guardadas a respeito do outro, a convivência entre Kaiowã e regionais é quase obrigatória. Nas festas de casamento, por exemplo, os Kaiowã são sempre espe rados; a comida, bolo e bebidas são calculados sobre o número de convidados, mais o dos Kaiowã que possivelmente comparecerão à festa. Alguns se retiram logo após terminada a comilança, enquanto outros ficam observando o baile. A presença de regionais é mais rara nas festas promovidas na aldeia, embora às vezes eles compareçam a algum casamento dos Kaiowã sem participarem das rodas de chicha, permanecendo mais como observadores.

Algumas vezes, filhos de Kaiowá são entregues aos "civilizados" para que estes os batizem, estabelecendo-se relações de compadrio. Eles sabem que os padrinhos têm certas obrigações para com seus afilhados, que devem presenteá-los em determinadas datas em seu aniversário, etc.

Mas grande número destes regionais não têm vida muito distinta da que levam os Kaiowá, sendo quase tão pobres quanto estes. Teoricamente não existem grandes diferenças econômicas que os separem, pois mantem praticamente o mesmo nível de vida. No entanto a diferença entre "civilizados" e "índios" é muito marcada, é uma separação dada por critérios outros que o econômico: ou sejam, os raciais, culturais e ideológicos.

Mesmo os muito pobres têm condições de contratar temporariamente índios como seus empregados. Isso significa que nestas relações, qualquer que seja o teor, os Kaiowá são inferiorizados, à medida em que os brancos são sempre os patrões. São justamente os critérios raciais que permeiam esta ligação: o trabalho de um Kaiowá é avaliado não por sua qualidade, mas por ser trabalho desempenhado por um índio, o que legitima pagamentos inferiores. Apesar do antagonismo entre as duas partes, ambas se necessitam e a dependência mais crucial é a dos Kaiowá com relação aos regionais. Sem o salário recebido por seu trabalho não tem acesso àqueles bens manufaturados. Como agravante existe a pouca valorização ao trabalho indígena e em consequência disso, seu poder aquisitivo é bastante limitado.

Os bens industrializados são obtidos por um preço ainda superior ao das cidades. Nesta região do Mato Grosso do Sul as pequenas casas de comércio situadas próximas às aldeias indígenas são conhecidas como "bolichos". Estes são os locais em que a maior parte das compras são feitas e onde os produtos são vendidos a preços altíssimos.

Pode-se notar que qualquer que seja o produto oferecido pelos Kaiowá, o retorno é sempre em termos do valor estabelecido pelas relações que mantem com sistema capitalista. É esta relação com os regionais que propicia a sobre-exploração, pois:

- a- vendem sua força de trabalho mais barata
- b- vendem seus produtos mais baratos
- c- compram bens a preços superiores do mercado

Diferenciação Econômica e a FUNAI

A Funai, através do Projeto de Desenvolvimento Comunitário, tem tentado provocar um início de diferenciação econômica, apoiando-se em indivíduos mais ou menos marginalizados ao grupo e que sobressaem-se por saberem ler, manejar tratores ou outras máquinas. Aproveitando-se de uma certa receptividade por parte destas pessoas, a Funai tenta cooptá-las para que plantem soja individualmente e vendam-na a preços de mercado. Uma outra forma utilizada é criar vínculos empregatícios através do Projeto: ao dar origem, dentro de uma aldeia, à existência de certas famílias que disponham de uma renda mensal fixa e segura, a Funai acredita que através do "método do exemplo" outras poderão vir a interessar-se por trabalhar nestes padrões.

Uma das pessoas às quais a Funai ofereceu trabalho era bastante desprezada pelos moradores de Panambi, vivia separada da aldeia e mantinha com esta, relações sociais bastante esporádicas. Tiago dizia claramente que não gostava de ser índio, nem da forma que "os patrícios vivem", pois sua família gosta de "comer arroz com feijão, comida com óleo e sal". Além disso condenava a feitiçaria e as brigas em torno dela afirmando que "isso é coisa de gente atrasado". Por outro lado, era desprezado pela comunidade e tido como criminoso.⁽¹⁾ Há alguns anos atrás foi expulso da aldeia e trabalhou durante muito tempo em fazendas; recentemente permitiram sua volta, mas sempre foi mantido afastado das famílias mais tradicionais de Panambi.

A acusação de que é criminoso remonta a alguns anos atrás, ainda no período do Serviço de Proteção ao Índio. Um antigo inspetor do S.P.I. é sempre lembrado pela violência com

(1) Não saberia dizer o significado exato que a palavra criminoso tem para os Kaiowá. Ela mais parece ser objeto de manipulação em certas ocasiões, do que ter o mesmo sentido dado pela língua portuguesa.

que tratava os índios. Eles contam que sob qualquer pretexto este inspetor prendia as pessoas e constantemente usava de violência física. Em uma destas vezes prendeu uma mulher acusando-a de ter roubado uma par de sapatos; os parentes dela, já irritados pelos excessos do inspetor, surraram-no com a mesma corrente que ele utilizava para imobilizar os prisioneiros. Dizem os relatos que o funcionário do S.P.I. salvou-se, mas os índios que participaram do massacre foram expulsos da aldeia de Panambi e entre eles estava Tiago, seu pai e um de seus irmãos.

Além de ser considerado criminoso, Tiago é também considerado muito autoritário, de "querer mandar muito". Em uma das festas promovidas por um chefe de família extensa, Tiago ficou muito bêbado e irritando-se por um motivo não explicitado, ameaçou acabar com a festa e virar os cochos de chicha. Todos ficaram indignados com ele, pois, "nem capitão grita, como ele vai gritar com todo mundo!!! Tiago foi salvo de uma surra pelos participantes da festa através da intervenção do chefe do Posto.

Um dos motivos pelos quais Tiago não queria trabalhar com a Funai é que o Projeto lhe exigia muita dedicação e o impedia de trabalhar em sua própria roça, então cuidada apenas por sua esposa. Outro motivo que ele alegava é que a Funai "ia pagar muito pouco" e dizia que se trabalhasse na Colônia como tratorista duas vezes por semana, receberia mais do que trabalhando todos os dias de sol a sol para o Posto. Finalmente acabou aceitando o cargo, mas não ficou muito tempo devido a um incidente: numa noite bebeu demais em uma vila próxima, tomou o trator e foi demitido em seguida.

Tiago também se distingue por ter as maiores roças cultivadas em Panambi. No ano de 1979 houve uma grande seca e a fome havia tomado conta da aldeia e apenas sua família tinha uma grande roça de batatas doce; ele conta que arrancou e queimou todas as batatas porque "não tinha mais sossego, porque os patrícios estavam o dia todo pedindo batatas emprestadas".

Um grupo com ideologia igualitária como é este de Panambi não permite diferenciação social e cria seus próprios mecanismos para eliminar as possibilidades de que ela se esta-

beleça. Mércio Gomes em seu trabalho sobre os Tenetehara (1977) demonstrou a existência de alguns destes mecanismos. Um dos exemplos que fornece é a instituição do fiado: as pessoas que, por exemplo, abriam um armazém, tinham necessariamente de vender fiado para os parentes e amigos próximos. Isto ocasionava não o enriquecimento rápido do comerciante, mas sua rápida falência.

No caso dos Kaiowã de Panambi, pelo menos que seja de meu conhecimento, ainda não ocorreu a ninguém a idéia de abrir uma loja, ou algo em que fosse necessária a utilização do dinheiro, que a nível interno por enquanto não tem maior valor. O dinheiro é apenas reconhecido como necessário no trato com os brancos e nas compras. Apenas alguns poucos indivíduos têm a noção exata de seu valor, contra uma maioria que não sabe manipulá-lo, sendo facilmente enganada pelos brancos. Várias vezes presenciei pessoas que fazem artesanato cobrando preços menores por peças maiores, e vendendo estas pela metade do preço que vendiam as menores.

Entre os Kaiowã, no caso de alguém começar a distinguir-se economicamente dos outros, ou por contar com uma renda fixa, ou por fazer roças muito maiores que as tradicionais, rapidamente surgem fofocas a seu respeito e acusações de feitiçaria. Isto torna sua vida quase impossível e à parte disto esta pessoa é assediada por seus familiares que pedem alimentos emprestados para jamais devolverem. Outro exemplo desta espécie de redistribuição compulsória ocorre com os aposentados: todos os meses os aposentados pelo FUNRURAL são levados pela Funai à cidade de Dourados para receberem seus salários. Muitos deles vão acompanhados pelos parentes e na volta passam pela vila de Douradina para fazer compras de armazém e quando chegam a Panambi já gastaram todo o dinheiro em alimentos que nem sempre ficam em poder dos aposentados, mas são "emprestados" a seus familiares.

Por estes fatores e pelo rígido controle exercido pelo grupo, é muito difícil que se cristalice uma estratificação social entre os Kaiowã.

CAPÍTULO III

ASPECTOS SOCIAIS E POLÍTICOS DA SOCIEDADE KAIOWÁ

Neste capítulo pretendo abordar alguns aspectos sociais e políticos que caracterizam os Kaiowá de Panambi, entre os quais a chefia, rivalidades políticas, bruxaria, facções políticas, etc. No capítulo anterior foi feito um recorte a respeito de aspectos econômicos com o objetivo de mostrar as atividades desempenhadas pelos Kaiowá de Panambi, assim como descrever seu modo de produção. O material tratado aqui, refere-se basicamente à atuação das famílias extensas e ao conflito que ocorre em vários níveis: conflito pelo poder e prestígio, entre progressistas e conservadores, conflito provocado por roubos, fofocas, presença de brancos na área, etc.

Estes conflitos são manifestações da tensão interna provocada pelo momento histórico por eles vivido - falta de terras, pressões da sociedade abrangente, aplicação do projeto de desenvolvimento comunitário. Mas também podem decorrer por motivos independentes da influência externa, tais como os que ocorrem entre os líderes religiosos e entre as várias famílias extensas.

O caso de incesto relatado neste capítulo foi escolhido pela riqueza de situações que apresenta, por revelar várias faces da sociedade Kaiowá. Não tenho a intenção de explorar todos os aspectos etnográficos dos Kaiowá, mas apenas fornecer uma base para a discussão nos próximos capítulos, sobre o projeto de desenvolvimento comunitário e sua falibilidade devido à resistência dos Kaiowá de Panambi.

O número de famílias extensas em Panambi no ano de 1981 é de aproximadamente sete e sua composição numérica é variável, de forma que algumas distinguem-se por terem parentela numerosa. Nem todos os chefes de família extensa tem a mesma projeção política ou religiosa, destacando-se três que estão constantemente envolvidos em questões políticas no interior da aldeia. Em geral, o prestígio engloba tanto o campo político co

mo o religioso, coincidindo o maior domínio do religioso com a atuação e real projeção política do chefe de família extensa.

A aldeia de Panambizinho é composta basicamente por uma grande família extensa, a do pai Chiquito, recentemente falecido, que era considerado pelos Kaiowá como "pai-guasú" ou seja, o mais importante sacerdote e líder político. O papel de Chiquito era até certo ponto diferenciado dos demais pai Kaiowá: ele era uma figura um tanto à parte dos conflitos que surgiam na aldeia não sendo objeto de fofocas ou acusações de feitiçaria. Graças à sua influência é que foi realizado em Panambi o último batismo de meninos; a cerimônia de furação de lábios, praticamente desaparecida entre outros grupos Guarani. Toda a aldeia de Panambizinho gravitava em torno de Pai Chiquito. Seu filho Lauro, capitão local, tem características bastante distintas dos outros capitães que conheci em aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul: não fala o português, já ocupa esta posição há pelo menos cinco anos - em contraste com outros capitães que ficam pouco tempo no cargo - e é muito bem aceito pelos Kaiowá de Panambizinho. Várias vezes a Funai tentou, sem conseguir, nomear outro capitão para substituí-lo.

A formação de novas famílias extensas apresenta algumas dificuldades, na medida em que geralmente já se pertence a uma família pré-existente. Uma das possibilidades de formação seria através do fissionamento, mas não cheguei a presenciar nenhum, ou sequer deles ter notícias. Atualmente em Panambi está tomando forma mais uma família extensa, encabeçada por um ex-capitão que chegou a ter uma certa projeção política. Ele é pai de dez filhos e com excessão de dois casados que vivem no Posto Indígena Francisco Horta, todos os outros moram em Panambi. Destes, uma de suas filhas é casada com um órfão de pai, cuja mãe vive em outra aldeia; outro filho seu é casado com uma menina proveniente de Dourados. Um casal, parentes de sua esposa, também está ligado ao ex-capitão, mantendo com estes relações de dependência. Assim se delineia o surgimento de uma família extensa, pois o capitão já tem a seu redor, sua esposa, dois filhos casados, seus filhos solteiros e os netos. E, se os filhos maiores se casarem, brevemente a família extensa se am-

pliarã e se consolidará, principalmente se os cônjuges forem provenientes de famílias isoladas (de outras aldeias) e sem maior influência.

A regra de descendência é bilateral. Quanto ao local estabelecido para residência do casal após o casamento, pode ser junto à casa dos pais do marido recém casado, ou dos pais da jovem esposa. A residência definitiva ocorre em geral após o nascimento do primeiro filho e aparentemente a decisão do casal quanto ao lugar de moradia parece estar relacionado mais à vontade de ambos do que obedecer a uma regra fixa. No caso de um dos cônjuges ser órfão de pai, o casal se estabelecerá junto à viúva, independente desta ser mãe de um ou outro.

Também a filiação a uma determinada família extensa parece estar subordinada à jovem esposa, que em tese continua ligada a seus pais após o casamento. Mas isto pode não se constituir em uma regra, dada a bilateralidade, e sim, estar subordinado ao poder e prestígio que cada uma das famílias extensas de têm. (cf. também a Schaden, 1974:72 e a Meliã, 1976:220).

Na verdade, em Panambi são apenas duas ou três famílias extensas que se destacam politicamente. No entanto, o prestígio de uma delas não está ligado diretamente ao número de consanguíneos, mas à figura do rezador Raimundo, uma das mais tradicionais em Panambi. É ele que tem a melhor casa de festas da aldeia, é ele que promove o batismo de milho e de alimentos em geral e que tem uma das maiores roças da aldeia; estas práticas são importantes na manutenção de seu prestígio, já que não dispõe de uma parentela considerável para apoiá-lo. Quando alguém deseja celebrar uma festa, tem que recorrer a Raimundo para que coloque a casa à disposição.

As alianças matrimoniais podem dar-se entre um jovem do lugar com um de outra aldeia, ou então entre dois jovens da mesma aldeia, com o pré-requisito que ambos sejam Kaiowã. Em geral, estão proibidos os casamentos inter-raciais ou intertribais, pois afirmam que "não devem misturar, senão acaba o índio". O casamento pode se dar de várias formas: uma delas é a descoberta de um casal ou então de dois rapazes e uma menina

tendo relações sexuais às escondidas. A menina é então obrigada a casar-se com seu par ou com um dos dois que a estão acompanhando. O critério de escolha me é obscuro; quando a menina é "derrubada" apenas por um namorado o procedimento é mais simples; faz-se o casamento imediatamente, passando o casal a viver na residência dos pais de um deles. Essas uniões ocorrem em uma faixa de idade entre os 11 e os 13 anos, enquanto os casamentos formais de iniciativa do próprio casal se dão geralmente a partir dos 14 anos para meninas e 16 ou 17 para os rapazes.

De uma forma geral, as relações entre as várias famílias extensas são bastante fluidas e a vida social dá-se mais no âmbito da parentela, do que entre famílias que não estão ligadas por consanguinidade. A vida das várias famílias é bastante independente, tanto a nível econômico como religioso, mas existem dois momentos em que podem intensificar-se os laços sociais: em momentos de conflito generalizado ou em rituais e festas, inter cruzando-se o sagrado com o profano.

Os conflitos podem ser muitas vezes provocados pela situação de contato com a sociedade abrangente. É o caso dos conflitos que surgem em função da existência de uma missão protestante que tenta impor uma nova religião, novos costumes, fazendo não raro que surjam facções ligadas aos missionários; conflitos decorrentes do emprego de mão de obra indígena por parte de fazendeiros; conflitos entre o catolicismo, protestantismo e religião tribal, quando eventualmente um indivíduo pode abraçar um credo opondo-se aos demais; também o uso de aguardente pode provocar tensões internas. A presença de "civilizados" nas aldeias, problemas de terra, intervenção da Funai são outros fatores que ameaçam a estabilidade do grupo. Outros conflitos podem surgir em função da feitiçaria, de maior carga de prestígio detido por algumas pessoas, por rivalidade política em geral, por pequenos incidentes, etc.

Esta mesma realidade, com alguns matizes pode ser estendida a outras aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul, extremamente marcadas por contradições e conflitos.

A Polícia Indígena

Antes de explorar os conflitos na sociedade Kaiowá é necessária uma pequena explicação sobre os sistemas de poder existentes na aldeia: o poder dos líderes conservadores, isto é, dos paí, e o dos capitães e membros da Polícia Indígena.

A polícia indígena, conforme definição dada por Miguel Bartolomé, constitui-se em um "sistema formal de liderança paralela" (1977:5). É um sistema de poder, outorgado a alguns indivíduos que devem servir de mediadores entre a FUNAI e a sociedade indígena. A Polícia ou Guarda Indígena, criada durante a gestão do extinto Serviço de Proteção ao Índio conseguiu subsistir, apesar de ter sido muito violenta em algumas áreas. É o caso da aldeia de Dourados - Posto Indígena Francisco Horta - onde a Polícia Indígena foi sumariamente eliminada após a chacina de um Kaiowá por parte de policiais Terena. Este fato ocorreu no ano de 1977, mas logo em seguida, após se acalmarem os ânimos a Polícia Indígena foi reabilitada com o nome de "Conselho". No Posto Indígena Panambi, a Polícia Indígena tem conotação mais moderada e os policiais são proibidos de espancarem eventuais infratores, os quais devem ser entregues ao chefe do Posto. Os infratores são presos ou então designados para tarefas que variam pela gravidade do caso.

Os policiais são encarregados de manter a ordem interna, intervir no caso de bebedeiras, brigas, separações de casais, etc. Esta instituição, criada obviamente com fins repressivos e como uma "colagem" grosseira da polícia estatal, tem os cargos de capitão (o mais alto da hierarquia), de tenente, e cabo. A seus membros cabe o privilégio de ostentar uniformes, o que é um símbolo de status na ocasião de estarem atuando. O capitão é o intermediário entre a Funai e o grupo, desempenhando mais tarefas do que os demais integrantes da guarda indígena: deve estar sempre em contato com o chefe do Posto, trabalhar na cantina e realizar outros serviços estritamente relacionados ao bom andamento do posto, e é ainda encarregado dos cuidados com o gado da Funai.

Não se pode dizer que seja um cargo muito desejado, pois significa antes de tudo, muito trabalho em grandes compensações; além disso fica-se mais exposto à feitiçaria e à maledicência do grupo. Se o capitão for bem sucedido em sua política, pode chegar a ter um certo prestígio na aldeia, o que é bastante difícil devido a vários fatores. Dependendo da força do grupo ou da maleabilidade do representante da Funai, é possível que seus membros possam escolher o capitão, havendo uma certa margem de manipulação de interesses pelas lideranças de família extensa. Mas mesmo que se façam eleições democráticas, os capitães não conseguem ficar muito tempo no poder, na medida em que não existe uma tradição de chefia entre os Kaiowá, pelo menos na concepção de chefia autoritária que a Funai tenta impor.

Bartolomé observa que entre os "Avá-Katu-Ete", subgrupo Guarani estabelecido no Paraguai, os indivíduos que têm acesso a estes cargos são os de menor prestígio social e seu poder é pouco efetivo frente à liderança exercida pelos xamãs. Também entre os Kaiowá isto se reproduz. No caso específico de Panambi, os capitães podem ser eleitos por influência de algum pai, que tem a pretensão de manipulá-los a favor de seu grupo. É de certa forma, uma contrapartida à imposição, por parte do órgão tutelar, de uma instituição alheia a toda estrutura do grupo. As formas encontradas de burlar a Polícia Indígena de certa maneira tendem a garantir uma margem de autonomia ao grupo, apesar da presença autoritária da Funai, - ainda permitem maior controle das ações do capitão. Quando se considera que o capitão está se excedendo quanto à utilização do poder concedido pela Funai ou quanto às regalias por ela proporcionadas, ele não consegue sustentar-se no cargo. E conseguir unanimidade, ou comportar-se de tal maneira que mesmo a existência de uma oposição lhe permita desfrutar por um tempo considerável dos benefícios, embora que poucos, do cargo de capitão, é uma tarefa difícil. Daí a constante reciclagem do poder paralelo, em oposição à estabilidade do tradicional.

No entanto, ambas posições de capitão de pai, representam um certo perigo potencial para seus ocupantes: em pri-

meiro lugar porque dependem de um certo consenso e em segundo, porque o fato de ter o poder pode provocar a ira de determinados grupos, atraindo os malefícios da feitiçaria contra si.

Mas o capitão é mais indefeso neste sentido, na medida em que não domina a magia, não pode defender-se dela, a não ser com a ajuda de um paí, seu amigo. Em contrapartida, os país são mais suscetíveis de serem acusados da prática de bruxaria o que não apresenta muitas vantagens com relação a capitães. Acusações neste sentido são bastante graves, podendo culminar na expulsão do suspeito.

Antes de tratar da questão da feitiçaria mais detalhadamente, é necessário completar alguns aspectos sobre a Polícia Indígena.

A ação da Polícia Indígena manifesta-se em geral nas situações de brigas, onde deve interferir e entregar o caso ao chefe do Posto; também no caso de uso de bebidas alcoólicas que estão proibidas pelo órgão tutor. O maior número de ocorrências está relacionado a bêbados que provocam brigas com familiares e vizinhos. Outra função recentemente desempenhada pelos policiais é a de auxiliar nas atividades relacionadas com o Projeto de Desenvolvimento Comunitário: cabe-lhes a divulgação de reuniões planejadas pelo chefe do Posto; cooptação dos mais resistentes; entrega de cantina, isto é, da alimentação que a Funai fornece em troca do trabalho; participar da colheita, mesmo se mecanizada; entrega da produção ao cerealista comprador; deslocar-se até a outra aldeia quando o projeto assim o exige, etc.

Os integrantes da Polícia Indígena, em alguns momentos chamados de conselheiros, participam de todas as festas, como iguais a todos presentes, não como Polícia; sua presença em festa não é ostensiva, misturam-se igualmente nas rodas de dança e quando não uniformizados, nada denuncia sua presença. Raras são as vezes que precisam intervir durante as festas, pois apesar da proibição é permitido beber sempre às escondidas, mas com o conhecimento de todos, até o momento em que doses maiores não ameacem a reunião. Neste caso, os bêbados são retirados

e "encaminhados" à suas casas.

Apesar da moderação da Polícia Indígena de Panambi, ocasionalmente aparecem infrações graves e esta "legislação" particular, com violências físicas.

Algumas vezes os cargos de conselheiro, sargento ou cabo coincidem com a liderança de famílias extensas. É o caso de Anísio, sargento, e uma das figuras de maior importância política em Panambi e chefe da maior família extensa. Ele participa de todas as disputas políticas, brigas e decisões que ocorrem na aldeia. Tem sobre si a acusação de inúmeras mortes provocadas pela feitiçaria, no entanto não é ameaçado de expulsão. De uma maneira geral é bastante autoritário e violento para os padrões Kaiowá; é mais temido do que estimado, mas mantém seu status há muitos anos sem que ninguém tenha coragem de enfrentá-lo diretamente. Gosta de seu poder e autoridade e conhece a solidez de sua posição. Nunca candidatou-se a capitão, mas em contrapartida afirma que elegeu todos os capitães em Panambi. E através de tal posição que já chegou a reivindicar o recebimento diário da cantina, "porque sargento tem de receber cantina todos os dias", tendo ameaçado o capitão de expulsão do cargo. É hábito de Anísio andar com um chicote pela aldeia, ameaçando surrar crianças e adultos. A seguir descreverei um episódio que ao mesmo tempo releva os mecanismos de poder da aldeia de Panambi, mostra a atuação de Anísio e sua influência no panorama político da aldeia.

Gluckman e Turner ressaltaram em seus trabalhos a importância do conflito como revelador de uma estrutura social muitas vezes escondida sob a normalidade dos fatos. É durante os conflitos que vem à tona as regras sociais, daí a importância dada aos estudos de drama social que ocorrem em qualquer sociedade, independente de localização geográfica ou grau de tecnologia. A complementação desta teoria, foi levada a cabo por Van Velsen que desenvolveu a análise situacional que deve basear-se na "ilustração de casos apropriados" (extended method case), que devem ser analisados em todas suas variantes e extensão.

O caso a ser tratado agora se refere a uma acusação de violação do tabu de incesto contra um dos principais chefes de família extensa, que certamente ameaçava o poder de Anísio.

Descrição e Ramificações de um Drama: O Incesto.

José, um dos velhos líderes da aldeia de Panambi é acusado de haver violentado sua neta Eugênia, filha de Honório, o primogênito. A comunidade colocou-se contra toda família de José, iniciando-se uma série de perseguições. O chefe do Posto da Funai agiu como moderador, impedindo o massacre da família e a queima da casa. Ficou decidido então que a família deveria deixar Panambi.

Esta família era a única que apresentava o padrão tradicional de família extensa, congregando os pais, o filho mais velho com a esposa e filhos, uma filha com o marido e filhos que se fixavam em Lagoa Rica apenas uma parte do ano, duas filhas solteiras em idade de casamento, mais duas crianças pequenas. A casa grande era dividida em dois fogos, um pertencente aos filhos casados e o outro pertencente ao casal de velhos e filhas solteiras.

Atualmente, das várias aldeias Guarani no Mato Grosso do Sul, Panambi parece ter sido a última que ainda conservava tal padrão de moradia, similar à já quase extinta casa-grande. Existem ainda duas casas-grandes em Lagoa Rica e uma em Panambizinho. É esta casa grande que será o palco do drama social e do "incesto" aqui descritos.

O ato e os fatos

"A violenta reação da comunidade em face ao incesto é a reação de uma comunidade lesada".

Levi-Strauss

Os fatos passam a domínio público quando se dá o nascimento do filho de Eugênia. Avô e neta saem para uma pesca-

ria e Eugênia dá à luz. Imediatamente após o parto, a criança é enterrada no mesmo lugar que nasceu. Uma outra neta de José, criada por ele, delata-os para Anísio. Aparentemente é apenas neste dia que a família toma conhecimento do fato veiculado pela menina.

Anísio, primo de José, mas com a qual mantinha relações tensas, encarregã-se de espalhar a notícia para a população e insuflá-la contra o velho. Imediatamente todos os homens se reuniram e com a ajuda das mulheres queriam prender toda a família, matar José e queimar a casa. Mesmo um seu filho que vivia bastante separado de toda a família foi ameaçado por todos.

O chefe do Posto intercede convocando uma reunião coletiva, porque tudo indicava que se não houvesse sua interferência, haveria um massacre. Nesta primeira reunião Eugênia não participa e tampouco as mulheres são chamadas: José nega categoricamente as acusações de assassinato da criança e de ter mantido relações sexuais com a neta, assim como na segunda reunião. Na terceira, a menina é chamada e interrogada em confronto com seu avô.

Seu relato é o seguinte: uma tarde José ordena que vá buscar lenha no mato. Quando está bem afastada de casa, ele chega e tenta manter relações sexuais com ela que resiste. Termina apanhando e sendo derrubada mantendo sua primeira relação com ele. Nos dias seguintes continua mandando-a apanhar lenha, sempre ameaçando-a de que se se recusasse ou contasse para alguém apanharia muito. Isto aconteceu por um tempo, até que perceberam que estava grávida.

Nesta reunião, quando lhe perguntam "quantas vezes tinha ido com o velho", ela responde: "umas trinta vezes". Apesar de José continuar negando, ela sustenta seu depoimento reforçando assim a decisão geral de puni-lo.

Os homens então decidem que a família deveria deixar a aldeia num prazo de sessenta dias, tempo necessário para que fizessem a colheita.

Após isto, os ânimos se acalmam e infrator e parentes mais próximos, são praticamente proscritos socialmente. Por um bom tempo nem se fala mais neles, não são convidados para nenhuma festa, não são visitados.

Neste ínterim, acontece um episódio independente do caso de incesto, mas que mais tarde passaria a se relacionar por assumir cunho político e ter como móvel central Anísio, o articulador da expulsão de José.

Anísio foi expulso da Polícia Indígena por ter dado uma surra de chicote em um rapaz, aparentemente sem motivo algum, e querer prender sua mãe "por causa de fuxico". Alguém tinha dito a Anísio que dona Orora ia queimar-lhe a farda; este se irrita, prende a mulher durante toda a noite, sem o conhecimento do chefe do Posto. É expulso, perde sua farda, tendo agora todos contra si.

Na verdade este não foi um caso isolado de violência contra pessoas da aldeia, e esta oportunidade parece ter representado uma boa chance no sentido de controlar as arbitrariedades cometidas por Anísio. A partir do momento de sua expulsão da Polícia Indígena, o panorama político da aldeia sofre alterações.

A primeira indicação de mudança é o convite para que José participe de uma festa, "cotehu", realizada na casa de Anísio. Até agora, nem ele e tampouco sua família haviam sido convidados para festa alguma. Quando chegam o velho José, sua esposa e as duas filhas solteiras, ele se senta em um banquinho e começa a discursar em voz bem alta, a respeito de "como os Kaiowá iam para o céu antigamente". Quando se forma a primeira roda de dança José não entra imediatamente, e o faz somente quando Anísio começa a dançar.

Com o tempo passando na festa, ele tenta puxar um "guahu"-são músicas com ritmo mais marcado-e não consegue. É apenas na segunda vez que dois ou três homens o acompanham timidamente.

Acontece que as músicas cantadas nestas festas, sejam as chamadas "cotehu", as mais comuns, ou "guahu" são extremamen

te simples: o ritmo é sempre o mesmo, apenas as frases vão mudando, e a cada música corresponde apenas uma frase que se repete indefinidamente. Com isso quero dizer que não existe meio de não saber as músicas, pois alguém "puxa" a primeira frase e o que todos tem a fazer é continuar repetindo, seja "cotehu" ou "guahu".

Este pequeno detalhe indicou que embora convidado pelo anfitrião e dançando com todo o grupo, José ainda não estava perdoado, e que o desfecho do drama não se daria ainda nesta ocasião.

A segunda indicação de mudança é também um convite, desta vez, não a um Kaiowá, mas feito a mim. Desde minha primeira viagem de campo, entre as pessoas que mais tinham me ignorado, estavam Anísio e sua esposa. Logo após o cotehu em sua casa convidaram-me para passarmos uma tarde juntos com o objetivo de mostrarem "música de Kaiowá puro". Anísio especificamente iria ensinar-me o "porahei", música religiosa que, de acordo com ele, não era conhecida por nenhum dos outros paí. Também queriam tirar fotos e gravar fitas. À parte do status que lhes daria gravar fitas em particular, não sendo dia de ritual, existia um fato bem mais importante: suas intenções de conseguir-me como aliada, porque poderia interceder a seu favor junto ao chefe do posto e aos outros grupos que a ele estavam se opondo no momento e aos outros grupos que a ele estava se opondo no momento.

Outro fator importante era que Anísio estava sozinho após sua expulsão da polícia, sendo até então uma figura importante e sempre ouvida na aldeia.

Anísio é acusado por todos de assassinatos com a utilização de seus poderes mágicos; Raimundo, outro paí, é acusado de ser feiticeiro, mas responsabilizado por um número menor de mortes. Ao mesmo tempo, é procurado por muitas pessoas pelo seu poder de cura.

Em 1981 adoeceu em Panambi uma mulher de idade bastante avançada. O diagnóstico dos médicos da Funai da missão de Dourados foi de câncer no útero em grau muito avançado. Depois

de ter passado algum tempo nos hospitais de Campo Grande e Dourados, mandaram-na voltar para a aldeia alegando que o caso era excessivamente grave e não havia nada mais para fazer. No entanto, a doente e seus filhos começaram a acusar Anísio como responsável pelos seus males. Na aldeia cresceram os rumores de que ele havia enfeitado dona Ina. Ela já estava praticamente morta quando chamaram pai Raimundo para "encontrar feitiço". Ele passou toda noite rezando e confirmou após longas orações, a suspeita contra Anísio. No dia seguinte a doente voltou a andar; embora se sentisse ainda mal, mas dizia que era fraqueza porque tinha passado muitos dias sem comer. Na verdade não foi curada, mas melhorou bastante.

Anísio não foi punido, ao contrário do que teria acontecido se a acusação fosse dirigida a outra pessoa, pois goza de uma certa imunidade que o coloca a salvo de perseguições mais violentas.

Quanto a José, as acusações eram sempre no sentido de que era corrupto, de ter roubado madeira na época do S.P.I.⁽¹⁾ e mais veladamente de dormir com todas as filhas.

Tanto Raimundo como Anísio colocam mais peso no modo tradicional de vida, dificilmente saindo da aldeia para trabalhar na Colônia. Os três pai mencionados são aposentados pelo Funrural, podendo ter rendimentos extras ao exercer seu poder de cura, de chamar chuva, etc. Com exceção de José, quase não têm envolvimento com a missão protestante alemã e quando precisam de remédios recorrem à enfermaria da Funai. A esposa de Raimundo é também acusada de bruxaria e ainda de ser suja, não saber cozinhar, etc.

José, embora pratique a velha religião Kaiowã, comprecia com uma certa frequência aos cultos e quase todos seus filhos estavam muito ligados à missão, um dos quais morava e trabalhava com os missionários alemães. Ao contrário de Raimun-

(1) Possivelmente a responsabilidade foi do S.P.I. e não dele, mas na época era capitão de Panambi e foi acusado de conivência com o inspetor do S.P.I.

do e Anísio, era um político ora jogando no terreno de sua cultura, ora com os representantes da Funai e da sociedade abran - gente que se fazem presentes na aldeia, mantendo boas relações com a Funai e colonos que costumavam procurá-lo pedindo que "fizesse chuva" ou que curasse alguém.

As versões sobre o massacre do inspetor do S.P.I. são dadas com os mais diferentes matizes, e as informações de José, são sempre lembradas por seus opositores.

Outros chefes de família extensa tem menor projeção política do que os três tratados aqui e os jogos de poder e rivalidades políticas ficavam praticamente sob o domínio destas três famílias.

Até a ocorrência da acusação de incesto contra José, o capitão Joaquim como que "pairava" sobre essa estrutura: proveniente de Dourados e morando há pouco tempo na aldeia, somente teve acesso a essa posição por intermédio de um ex-chefe de Posto, por ocasião das primeiras roças comunitárias dirigidas conjuntamente com um pastor metodista. Fora escolhido por seu bom português misturado com castelhano que adquiriu em suas andanças no sul do estado e pelo Paraguai, onde trabalhou como vaqueiro. Ao contrário de contar com aliados, tinha a oposição velada de toda a aldeia, independente das divisões por família extensa ou de facções momentâneas.

Este quadro altera-se bruscamente com o incesto de Eugênia com José. É como se estas divisões por família extensa tivessem se diluído em consequência da intervenção de Anísio, e agora todos passam a fazer frente contra José, que conserva como aliados apenas seus familiares mais próximos, também perseguidos e pressionados para sair de Lagoa Rica.

Joaquim neste quadro é absorvido pela comunidade, pois passa a liderar, com o apoio de Anísio, a expulsão de José; passa então a ser considerado como o melhor capitão que Panambi já teve, é moderado, "não fala alto, não bebe, não bate em ninguém, é trabalhador", etc. Seu pedido de demissão da chefia, alegando doença, é recusado por unanimidade por três vezes seguidas. Como paleativo decidem tirar um novo chefe que lhe ajuda-

ria nas várias tarefas que cabem ao capitão: cuidar do gado da Funai, da roça familiar e coletiva, na representação junto ao chefe do Posto e finalmente na manutenção da ordem interna. Somente assim ele consegue seu afastamento parcial.

É interessante observar sua passagem de uma categoria formal - capitão - a uma categoria aceitável pela comunidade como um todo - a de chefe.

É o próprio Anísio que vai novamente provocar alterações neste cenário, rearticulando o sistema de famílias extensas, baseado agora em seus parentes mais próximos em favor da permanência de José.

Como já foi dito, Anísio tinha ficado sozinho e desmoralizado por sua expulsão da Polícia Indígena e dentro deste novo quadro político lança a candidatura de Onório, filho de José. Esse é mais um fator de sua derrocada política, pois ao mesmo tempo em que Onório é considerado por todos como criminoso, pois também teria participado do massacre do inspetor, a facção que continua pretendendo a saída de José é numericamente superior. Anísio continua articulando começa a visitar parentes assim que percebe a pressa do capitão Joaquim em desfechar o "caso José". Para Joaquim, ele tem que ser retirado o mais breve possível da aldeia, porque "além de estar dando mal exemplo aos Kaiowá", o fato de não ser punido está provocando problemas na manutenção da ordem interna, as roças estão praticamente abandonadas. Alega que quando alguém bebe e provoca alterações, reage à ordem de prisão dizendo que cometeu "crime pequeno e vai ser preso enquanto que José que é criminoso grande continua solto, sem nada?". Ou seja, a retirada da família de José era questão urgente para ele, porque acreditava que seria um exemplo para os que ficassem e além disso proporcionaria a volta à velha ordem tribal. E no caso de concretizar-se a expulsão, Joaquim teria seu prestígio e autoridade reforçados.

Joaquim diz que a princípio "não acreditei, mas Anísio disse que ele (José) dormiu com a madrasta, fez filha nela e, quando a menina cresceu fez com ela também". "O próprio genro conta que mudaram para outra aldeia, porque uma noite

quando voltou da pescaria, ascendeu o farolete dentro de casa e encontrou José deitado com sua mulher. "Para Joaquim, José não parece gente, parece cachorro".

- a grande festa

Observando que o prazo dado a José já vencera há quinze dias, que a colheita do arroz e do milho já havia terminado e este não fazia a mínima preparação para a mudança e estava até planejando uma festa, o capitão intervém junto ao chefe do Posto exigindo uma definição a respeito do caso.

É feita uma proposta conciliatória: José carpiria os limites da reserva (240 ha) demonstrando ao povo que estava tendo uma punição à altura do crime que cometera. Limpar os limites, mesmo sem estar preso, significava trabalho para várias semanas ainda sendo ajudado pela família.

Mas ele recusa-se a cumprir a tarefa alegando que não era culpado da gravidez de Eugênia, que não tinha nada a pagar, se tivesse aí sim, se submeteria à pena. Explica que o povo tinha inveja de sua família, porque sozinhos tinham colhido mais arroz do que todos que haviam trabalhado no projeto da Funai. Para tentar provar sua inocência dizia ter levado uma roupa de Eugênia para um curador branco "que colocou a roupa dela no ouvido e escutou que eu era inocente, que culpado estava numa fazenda muito longe".

Por pressões da comunidade, representada por Joaquim, o chefe do Posto foi obrigado a marcar nova reunião com o objetivo de colocar fim à questão. Neste ínterim a chicha, que estava sendo preparada na casa de José para a festa era esperada com grande expectativa por parte de todos.

Foi feita uma quantidade imensa de chicha (can'ui) de milho branco com cana de açúcar. Houve um comparecimento maciço à festa. Desta vez o "guahu" foi cantado durante horas. Sua esposa servia os convidados e José mistura-se com todos, provavelmente acreditando que após ter oferecido a maior festa da temporada seria perdoado e reintegrado. Compareceram mesmo paí

Raimundo com toda sua família, que durante todo este período de crise haviam promovido festas sem convidar o anfitrião.

- desfecho

Quando a reunião é realizada, as mulheres são chamadas para votar pela primeira vez durante este processo.

Cada pessoa ao votar expunha os motivos pelos quais acreditava que José deveria ser expulso. Os argumentos usados pelos homens referiam-se em geral ao fato de que ele era "criminoso" e como tal deveria ser punido. As mulheres pareciam estar mais convencidas da necessidade da retirada da família. De acordo com elas, se José permanecesse na aldeia, todas as meninas em idade de crescimento ficariam grávidas; outro argumento usado por elas e também por alguns homens, é que "ele parece caçorro, não respeita nem as mulheres da família".

O fato de que duas de suas filhas, uma de 18 e outra de 25 anos não terem ainda casado era atribuído ao monopólio sexual exercido por parte do pai. Além disso, era acusado de não deixar suas filhas aproximarem-se dos rapazes de sua idade.

Anísio, dizendo que José é seu irmão, ameaçou que a aldeia se acabaria se este fosse expulso porque todos iriam embora. Todos os que votaram a favor de José estavam ligados a Anísio por laços diretos de parentesco.

Quanto a Tiago, filho de José, vota a favor da expulsão de seu pai, para surpresa geral. Tiago estava em uma situação muito instável, após um episódio na casa de Anísio, quando quis derrubar o cocho de chicha sendo também expulso da Polícia Indígena e afastado (temporariamente) do cargo de tratorista do projeto. Não era uma pessoa muito desejada pelo grupo e se não tomasse um certo cuidado poderia ser expulso juntamente com José.

Mas foram as mulheres chamadas para votar que definiram a votação, pois sem elas poderia ter ocorrido um empate, prolongando ainda mais o impasse. José foi colocado por elas

como uma ameaça à instituição da família.

Foi decidido então que José deveria mudar-se "dentro de uma semana, nem mais um dia". O chefe do Posto aconselhou que fossem para o Posto Indígena Amambai, local que não foi aceito por José que preferiu ir para Panambizinho, onde já era muito conhecido e encontrou muita resistência por parte de todos.

A candidatura de Onório para o cargo de capitão foi recebida com indignação, e nem foi necessário realizar votação.

Este episódio desde o parto de Eugênio até a saída de José se arrastou por quatro meses consecutivos. Mobilizou a aldeia que durante todo este período passou por várias configurações políticas.

Após a consumação da expulsão tudo voltou ao normal até que surgiram novos motivos para mobilizações.

Facções

Foi esta briga que relevou vários aspectos da organização social Kaiowá; por ela ficou clara a organização em famílias extensas, que as facções são apenas acidentais e revelou-se que a sociedade é manipulada e dirigida pelos chefes de família extensa.

As facções são frutos de certas crises ou conflitos durante as quais as famílias agrupam-se de acordo com seus interesses, após as resoluções dos conflitos as famílias extensas voltam a imperar novamente, isolando-se quase que totalmente uma das outras. As composições entre as várias famílias variam muito de acordo com os conflitos, não existindo lealdades políticas permanentes. Em alguns momentos críticos todas podem estar unidas em favor de uma única causa. Isso ocorreu por exemplo quando um proprietário vizinho à aldeia decidiu fechar uma das saídas de sua chácara impedindo a passagem dos Kaiowá; esta passagem dava acesso a uma vila onde faziam compras; a um dos locais de pesca e também era utilizada como caminho para algumas propriedades da colônia onde costumavam

trabalhar. O fechamento desta passagem fazia com que tivessem que caminhar muito mais para qualquer um destes lugares. A unidade entre as famílias também foi estabelecida quando da reivindicação das terras que estão em posse dos colonos.

Mas esta unidade ocorre geralmente face à ameaças externas ao grupo ou em casos raros como no exemplo da acusação de incesto.

Este episódio da acusação de incesto é muito rico na medida em que põe em evidência várias composições das famílias, formação e diluição das facções e principalmente a luta pelo poder.

José, até o momento da acusação, era uma das figuras de mais destaque na aldeia, enquanto Anísio e Raimundo tinham seu poder diminuído face à influência e ao prestígio de José. José não era apenas um pai eminente, mas também um bom político nas suas relações com os regionais, o chefe de Posto e missionários. Por isto terminava por ser uma pessoa prestigiada e muitas vezes favorecida pelos brancos, mas nem por isso deixava de ser um conservador no que diz respeito à cultura Kaiowá, da qual era zeloso guardião.

Na evolução da crise José passa a ser visto com desconfiança pelos missionários e regionais. O chefe de Posto é colocado em situação de mediador da crise, e obrigado a manter uma aparente imparcialidade. Anísio conduz a campanha contra José de tal forma que o deixa apenas com o apoio de seus familiares mais próximos.

Anísio, após ter sido expulso da Polícia Indígena, perde todo o apoio do grupo, fica isolado dominando apenas a própria família. Alinhando-se a José procura fazer com que o grupo o reincorpore, mas o processo já havia sido deflagrado e os demais não se mostram dispostos a voltar atrás.

De qualquer forma, com a consumação da expulsão de José cresce a importância política de Anísio, líder da maior família extensa de Panambi. Também se sobressai Raimundo cuja importância reside mais em termos religiosos.

É Anísio que está sempre se movimentando entre as várias famílias, defendendo ou atacando alguém, é quem está sempre procurando o chefe do Posto para que este tome partido em alguma briga ou puna quem acredita sejam os culpados de alguma ação que considera errada: é também ele que gosta de prender infratores e de certa forma policiar a aldeia e mesmo a Funai. Na comemoração do Dia do Índio em 1980 a Funai matou duas vacas, como sempre o faz em algumas datas. Anísio enfureceu-se dizendo que ele era o dono do gado e que a Funai deveria ter-lhe pedido permissão para o abate. Este sentimento de propriedade do gado se estende também a outros setores da aldeia, como à cantina, e às grandes doações de roupas. Estas são geralmente entregues ao capitão, acreditando o doador, que ele vá distribuí-las equitativamente entre todos os moradores da aldeia. O capitão reserva a maior e melhor parte para sua família e eventualmente presenteia alguma outra. Para Anísio isto é uma injustiça pois as roupas deveriam ser entregues a ele, que apesar de reclamar, tampouco entregaria os presentes para o restante da aldeia.

Acusações de Feitiçaria e Fofocas

Entre os Kaiowá de Panambi as doenças são atribuídas a agentes externos; dificilmente aceita-se que alguém adoecesse em função do mau funcionamento de algum órgão, mas sim, pela introdução de algum objeto no corpo do doente por vias mágicas.

A distinção entre doenças comuns e doenças de branco, tais como a gripe e a tuberculose, faz com que estas não sejam atribuídas ao feitiço. Assim quando alguém adocece, fatalmente estará sob a influência maléfica de algum feiticeiro. É um dos tratamentos, à parte da alopatia ministrada pela Funai, é extirpar o feitiço consubstanciado em algum objeto que pode ser um pedaço de pau, um espinho, fezes de animais, etc.

O trabalho consiste na procura de um culpado que teria introduzido o "quid-malignum" e pressioná-lo para que conte aonde introduziu o feitiço. A identificação do culpado é conseguida através de orações ajudada pelas suspeitas que o doente tem de alguém. As doenças mais simples não são objeto de suspei

ta de feitiçaria e são resolvidas com massagens, orações e ervas.

Acusações de feitiçaria não são apenas direcionadas a Anísio, e em teoria, a qualquer momento alguém pode ser alvo de suspeita. Em Lagoa Rica existem duas mulheres que estão sem pre sendo acusadas de serem feiticeiras.

Neste sentido as fofocas são fundamentais. É através do "fuxico" que as notícias são veiculadas rapidamente e pelo qual as pessoas tomam suas posições. Alguns acusados apanham muito para confessarem sua culpa, mas execuções parecem não acontecer mais na atualidade, mas, não fosse a presença mediadora do chefe do Posto elas poderiam ser frequentes. Atualmente os problemas mais graves de feitiço são resolvidos pela expulsão.

Recentemente uma acusada e sua família tiveram que mudar-se para outra aldeia, porque esta corria o risco de ser assassinada. Um homem havia adoecido gravemente e os tratamentos médicos que recebia não resultavam: inicialmente eram apenas rumores de que estava enfeitiçado por esta mulher, mas ineg peradamente invadiram sua casa durante a noite e arrastaram-na até a casa do doente. Amarraram-na junto à rede e bateram nela para que confessasse que havia enfeitiçado o doente. Ela foi salva apenas porque o chefe do Posto chegou a tempo e não permitiu que a matassem.

As acusações mais sérias são mesmo dirigidas aos paí. São pessoas marcadas pela dualidade do bem e do mal; ao mesmo tempo em que estão habituados a dialogar com as divindades, são procurados como médicos, batizam os alimentos e são também potenciais veículos do mal. O domínio e o conhecimento das forças sobrenaturais torna-os potencialmente perigosos. Ao mesmo tempo, como têm uma posição social e política mais sólida não são facilmente atingidos pela ira do grupo que termina se traduzindo por rumores que se dissipam depois de algum tempo.

A expulsão destas pessoas, geralmente apoiadas por uma parentela numerosa, não é tarefa fácil e além disso existe o temor à figura em si. Ao final todas as acusações conseguem arranhar apenas superficialmente a posição do paí, embora sejam

sempre acusações que mascaram um fundo político e de luta pelo prestígio. Para que se consuma a derrota de um país é necessário muito mais do que uma acusação de feitiçaria, como ocorreu com José.

CAPITULO IV
"FAZER DO ÍNDIO, UM ÍNDIO MELHOR"

Os projetos de desenvolvimento comunitário são projetos econômicos implantados em diferentes comunidades indígenas consideradas pela FUNAI como em "adiantado grau de aculturação". De acordo com a tipologia estabelecida pela Funai no Estatuto do Índio, grupos tribais em "adiantado grau de aculturação" são aqueles que mantêm uma certa relação com a economia regional (muitas vezes empregatícias) e que já adotaram certos traços da sociedade abrangente. Estes grupos têm sido os mais visados na implantação de projetos econômicos na medida em que localizam-se em regiões de avançado grau de implantação do capitalismo no campo e sobre os quais as pressões da política de integração da Funai e Ministério do Interior se fazem sentir mais fortes.

Como regra são reaproveitados os recursos econômicos e o potencial de produção do lugar aonde vivem esses grupos: esses projetos são moldados (em termos do que vai ser produzido) de acordo com a economia regional, e os mesmos produtos que se destacam na produção regional vão ser produzidos dentro dos limites das aldeias. Em outros termos, os projetos de desenvolvimento são uma reprodução do sistema econômico regional, ligeiramente adaptados à realidade tribal quanto à forma em que o trabalho é executado. Também são reaproveitados o que a Funai acredita sejam os princípios da organização do grupo tribal em questão, como por exemplo, o chamado comunitarismo.

Os projetos econômicos podem ser voltados ao extrativismo, à agricultura e à pecuária, sendo que nos últimos anos a tônica tem sido nos projetos agrícolas. Uma grande massa de recursos financeiros é injetada dentro das aldeias, através de implementos agrícolas (tratores, colhedoras) inseticidas, fertilizantes, etc. A mão de obra empregada nos trabalhos é paga através de um sistema que poderia assemelhar-se ao cooperativista, que é a entrega de uma quantia "x" de alimentos em função

do número de horas trabalhada por cada homem.

RETROSPECTIVA

"... O que se busca na realidade, com toda sinceridade de propósitos é preparar as comunidades indígenas ou o índio isolado, levando em conta os diferentes graus de aculturação, para esse convívio com a sociedade".

(Rangel Reis) ex-ministro do Interior ,
1974-1980.

Esta retrospectiva é feita a partir de 1973, pois parece ser por esta época que a política de aplicação de projetos de desenvolvimento comunitário passa a receber especial atenção por parte da Funai.

A FUNAI já em 1973 dividia os projetos de desenvolvimento em quatro áreas: bovinocultura, atividades agrícolas, atividade industrial e extrativismo vegetal.

O argumento da Funai neste período era que as demarcações das reservas,

"visam não só as necessidades atuais dos grupos, como as formas de exploração da terra a serem implantadas no futuro. Essa preocupação objetiva de preservar a potencialidade para que, através da evolução natural das comunidades, venham a ser instalados processos de produção nessas áreas, de tal modo que as populações indígenas se tornem uma parcela economicamente ativa".

(Boletim Informativo, Funai, 1973:57)

1. Pecuária

A pecuária neste período era tida como "uma das atividades da mais alta significação para as economias indígenas e pode-se dizer, como a forma mais racional de ocupação do solo e conseqüente preservação das Reservas Indígenas" (op.cit.,1973: 58).

Ainda em 1973, existia a instituição da Renda Indígena que era utilizada para a implantação de projetos em áreas onde haviam rebanhos maiores e para manutenção de pequenos rebanhos que a Funai considerava como de subsistência. Estes rebanhos, eram em sua maioria herança do SPI.

Embora conste do Boletim Informativo que o gado das aldeias indígenas era utilizado para a subsistência, sabe-se que eram absolutamente controlados pela Funai, não podendo ser consumidos normalmente: seu uso era e é restrito a datas oficiais como por exemplo no Dia do Índio. Deve ser assinalado que embora o rebanho seja criado em território indígena a decisão de abate de uma rês está muitas vezes fora do controle tribal, cabendo ao chefe do Posto Indígena (e a seus superiores) a decisão quanto à data, número e distribuição da carne.

Em 1973 haviam apenas quatro projetos em fase de implantação:

1. Fazenda S.Marcos (Roraima) - com um efetivo de quatro mil cabeças, iniciado em 1969. Eram previstos pelo Projeto um rebanho de vinte mil cabeças.
2. Ilha do Bananal (Goiás) - com um efetivo de três mil e quinhentas cabeças, iniciado em 1970. Esperava-se pela capacidade da área um aumento para duzentas mil cabeças, através da introdução de trinta e nove reprodutores da raça nelore.
3. Bodoquena (MS) - em 1972 iniciou-se a implantação do Projeto com um rebanho de mil e quinhentas cabeças e pela potencialidade da área espera-se chegar a cem mil cabeças. Esta parece ser a única área que semanalmente são abatidas duas ou três reses e distribuídas entre os Kadiweu. ⁽¹⁾

(1) Informação verbal de um encarregado do Funai que trabalhava com o gado da Bodoquena no ano de 1980.

2. Atividades Agrícolas

Em 1973 os projetos de desenvolvimento eram dividi- dos entre econômicos e de subsistência.⁽¹⁾ De certa forma, os projetos de "subsistência" traduziam-se em um introdução e trei- namento para os vindouros projetos econômicos, com fins basicamente de comercialização da produção indígena. Estes Projetos E conômicos, de acordo com a Funai -

"funcionam como verdadeiras escolas de capacitação de mão de obra nas comunida- des, seja pelo engajamento de índios como operadores de máquinas agrícolas, seja pe- lo efeito indireto na introdução de novas técnicas de produção".

(op.cit. 1973:63)

Em 1973 haviam cinco projetos agrícolas em fase de implantação:

1. Projeto de Trigo e Soja - Posto Indígena Guarita (Rio Gran- de do Sul) - com uma área de 150 ha cultivados.
2. Projeto de Trigo e Soja - Posto Indígena Ligiero (RGS) - com uma área de 150 hectares.
3. Projeto de Trigo e Soja - PI Cacique Doble (RGS) - área de 50 ha.
4. Projeto de Rizicultura - Ilha do Bananal com uma área de 130 ha.
5. Projeto de Trigo e Soja - P.I. - Chapecó em Santa Catarina , com uma área de 335 ha.

Estes projetos perfazem um total de 815 ha plantados em roças com fins comerciais.

(1) Os projetos de subsistência não têm como objetivo a venda de produtos para o mercado, e sim, de assistência às lavouras familiares. Os projetos de desenvolvimento econômico pressu- põem as grandes roças comunitárias destinadas a uma produção principalmente para o mercado.

Um total de cinco projetos de subsistência nas áreas dos: P.I. Mangueirinha, Guarita, Ligeiro e Carreteiro no Rio Grande do Sul e Posto Indígena Areões e Buriti no Mato Grosso.

3. Atividade Industrial

A única atividade industrial nas áreas indígenas em 1973 era a de serrarias nas reservas localizadas na região sul, a saber: Posto Indígena Guarapuava, Palmas e Apucarana no Paraná; Xapecó em Santa Catarina; Nonoai e Guarita no Rio Grande do Sul.

4. Extrativismo Vegetal

Esta atividade era representada pela coleta de castanha do Pará e pela extração de palmito no P.I. Porto Lindo.

Para 1973 estavam previstos projetos de coleta de castanha no P.I. Mãe Maria, Pucuruí, Parakanan, Gorotire, Kumbenkranklein, Krokraimoro, Bau, Bacajã, Sororó e Cateté.

A Funai justifica a implantação desses projetos para

"evitar a comercialização entre o índio e o regatão em condições extremamente desvantajosas para os indígenas. Nessa transação o índio adquire por preços exorbitantes os bens de consumo e entrega sua produção por preços vergonhosamente aviltados. Através dos Projetos da Funai são fornecidos aos índios, a preço de custo tudo o que ele necessita e sua produção é adquirida a preço superior ao corrente na região. Com isso evitam-se a exploração do índio e o contato com elementos inescrupulosos."

(Boletim Informativo, Funai 1973:64.)

O que a Funai não explicita neste plano é que a produção de castanha ficava retida no D.G.P.I. (Departamento Geral do Patrimônio Indígena) e que os índios envolvidos na coleta (assim como em outros Projetos) eram utilizados como mera mão de obra.

O economista Sérgio Pery Gomes (diretor do DGPI) em 1973 cita a palavra "emancipação" relacionada aos projetos de desenvolvimento e à demarcação das terras indígenas. Como se pode observar, no ano de 1973 já estavam firmemente delineadas as diretrizes da política indigenista oficial para o futuro, principalmente no que se refere à execução e aplicação de projetos de desenvolvimento. Também foi nesta fase que se deu maior atenção a monitores indígenas de ensino bilingue, que se pretendia, caminhar pari-passu com a formação de monitores agrícolas.

O Projeto de Emancipação e os Projetos de Desenvolvimento Comunitário

Em 1974, o gal. Ismarth de Oliveira então presidente da Funai afirma que é necessário

"uma completa reformulação dos planos feitos para os grupos tribais...; é preciso dar a esses projetos uma feição socio-econômica que motive a comunidade tribal para uma futura integração."

(Jornal do Brasil, 22/03/74).

Apesar da afirmação de que é necessário uma completa reformulação da política indigenista, quase nada é alterado, e continuam as diretrizes para demarcação de terras, integração, etc.

Em 1976, no Informativo Funai (ano 5, junho de 1976) aparece sob o título "Nova Filosofia" o seguinte texto:

"... a Funai pretende dar condições à comunidade indígena para participar da economia regional através de projetos comunitários agrícolas ou pecuários para subsistência do grupo e comercialização dos excedentes e capacitar o índio, ao mesmo tempo, a assumir a responsabilidade de execução dos próprios projetos, através dos conhecimentos adquiridos".

A única novidade deste pronunciamento constitui a criação de "equipes volantes agrícolas" e de um grupo multidisciplinar, "visando a aplicação de uma nova filosofia do órgão".

Em 1977, havia 31 projetos de desenvolvimento e de subsistência em andamento com um investimento de Cr\$ 14 milhões para a execução de roças de trigo, soja, feijão e desenvolvimento da pecuária. (Folha de S.Paulo, 21 de junho de 1977). Portanto o crescimento da aplicação desses projetos não cresceu muito com relação a 1973, época em que perfaziam um total de vinte e quatro, incluídos os projetos de coleta de castanha.

Foi em finais de 1976 que vieram a público os propósitos do Minter a respeito do "Projeto de Emancipação", durante a administração de Rangel Reis. No entanto, este projeto vinha sendo engendrado mais ou menos desde o ano de 1974. Em dezembro de 1976, um pronunciamento oficial de Rangel Reis (então ministro do Interior) a respeito da emancipação de Comunidades indígenas causou grande impacto na opinião pública: neste pronunciamento ele afirma que dentro de vinte anos todos os grupos indígenas estariam emancipados, e a tônica era a "emancipação progressiva", citando várias comunidades do Rio Grande do Sul - as mesmas citadas anteriormente nos projetos econômicos de 1973.

Rangel Reis ainda afirma que,

"a imagem que se faz de que o índio é indolente é errada; o índio produz e pode produzir e pode ser um cidadão mais útil a seu país, sem prejuízo de seus hábitos e sua cultura".

(Folha S.Paulo, 08/01/77).

É apenas em novembro de 1978 que é entregue à imprensa a minuta do projeto de Emancipação, que cria uma comissão em seu artigo 1º,

"- § 1 - A comissão que trata este artigo, promoverá a elaboração e a execução de um plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de curto, médio e longo prazo, para permitir maior as

sistência técnica, econômica e social àquelas comunidades e aos silvícolas, visando a incorporá-los gradativamente à comunidade nacional, mediante a integração ou a emancipação de forma a assegurar-lhes o pleno direito de seus direitos civis."

(Estado de S.Paulo, 17/11/78).

Em finais de novembro Rangel Reis responde a um artigo publicado no Estado de S.Paulo, que critica o Projeto de Emancipação e rebate as críticas aí contidas:

"- o que se busca na realidade, com toda a sinceridade de propósitos, é preparar (grifo meu) as comunidades indígenas ou o índio isolado, levando em conta os diferentes graus de aculturação, para este convívio com a sociedade... e sem qualquer prazo marcado, proporcionar aos índios as oportunidades que a nação brasileira oferece a seus filhos e torná-los mais participantes na vida nacional".

(Estado de S.Paulo, 22/11/78).

Após a falência do Projeto de Emancipação, no ano de 1979, que encontrou resistência por parte de setores organizados da sociedade civil (antropólogos, Igreja e mesmo alguns funcionários da Funai) que se manifestaram contra, os Projetos de Desenvolvimento Comunitário ganharam bastante força e iniciaram a ser aplicados extensivamente. No entanto não sofreram uma crítica mais direta por parte de setores interessados pela causa indígena e de uma forma geral têm sido muito bem recebido pelas pessoas que trabalham mais diretamente com o índio. De certa forma, os projetos implantados pela Funai e Ministério do Interior são vistos como a redenção das comunidades indígenas, a solução para o "problema", etc.

Na verdade, esses projetos constituem uma alternativa aceitável perante a opinião pública tendo os mesmos objetivos do Projeto de Emancipação, mas revestidos de uma forma mais tênue e menos agressiva.

Em julho de 1979 a Funai declara à imprensa que pretende tornar auto-suficientes até o ano de 1985, todas as comunidades indígenas das regiões Nordeste, Centro-Oeste e algumas

do Sul e do Norte do país, através de programas de desenvolvimento comunitário. Ainda a "integração" à sociedade deverá de acordo com este pronunciamento, ser conduzida de forma gradual e harmônica, segundo o estágio de aculturação das diversas comunidades, "e paradoxalmente prega o "respeito à sua cultura, tradição, costumes e patrimônio" (Estado 29/07/79).

Durante este ano a Funai anuncia que está desenvolvendo 55 projetos agrícolas (contra 10 de 1973) em todo o território nacional, abrangendo uma área de 11.943 ha, com plantações de arroz, feijão, milho, café e soja, "entre outros produtos". Foram investidos neste ano Cr\$ 97.758.000,00.

Dentro desta linha de promover a integração e emancipação, em 1980 haviam 132 projetos em execução e uma produção esperada pela Funai e Ministério do Interior de 34.000 toneladas de arroz, feijão, soja e mandioca. O ano de 1980 foi considerado pelo órgão assistencial como o ano de consolidação dos projetos de desenvolvimento comunitário, com recursos aplicados na ordem de Cr\$ 334. 215.000,00 (Diário de Cuiabá, 12/04/81).

O café, amendoim, trigo, cebola, castanha, caju e a cana de açúcar, somam-se à lista dos produtos explorados pelos projetos de desenvolvimento em áreas indígenas. Ainda se esperava em 1980 uma produção de 8.000 quilos de pescado (vindos do Parque Araguaia) e 13.608 quilos de casulos produzidos pelos Terena e Guarani do Posto Indígena Araribã. (Diário de Cuiabá, 12/04/81).

No ano de 1981 a Fundação Nacional do Índio informa que dará

"nova orientação em sua política de ação, com vistas a maior desenvolvimento social das comunidades indígenas por meio de melhor ajuste às suas realidades específicas..."

(Estado de S.Paulo, 22/02/81)

Sobre a produção dentro das reservas aconselha-se maior participação dos próprios índios, assim como que a renda obtida na produção em favor da comunidade produtiva com fins

ã sua emancipação econômica, etc. Essa chamada "nova orientação" também diz respeito à assistência médica e educacional.

QUADRO GERAL DO CRESCIMENTO DOS PROJETOS E INVESTIMENTOS:

Ano	Nº de Projeto	Investimento	Área
1973	24	?	
1976	?	549.000,00	
1977	31	22.000.000,00	
1978	?	54.740.000,00	
1979	55	98.659.000,00	11.943 ha
1980	132	334.215.000,00	
1981	156	2.595.000.000,00	

Os Projetos e sua Legitimação

Geralmente as relações econômicas entre índios e população abrangente são estabelecidas através da venda temporária da força de trabalho por parte dos primeiros, ou então da venda de produtos (agrícolas ou artesanais) gerados no interior da aldeia. Estas relações são bastante problemáticas pois propiciam uma super exploração do trabalho indígena. No que se refere ao trabalho remunerado, os salários pagos são sempre inferiores aos pagos para os brancos que desempenham as mesmas atividades. Além disso, os índios necessitam afastar-se algumas vezes por períodos prolongados de suas lavouras de subsistência o que produz reflexos na relativa estabilidade sócio-econômica das aldeias. Quanto aos produtos por eles produzidos e vendidos, como regra não alcançam os preços vigentes no mercado em consequência de um certo desconhecimento dos padrões de comércio.

O que justifica a execução de projetos de desenvolvimento em comunidades indígenas é justamente a alegação de que os índios são explorados ao venderem sua força de trabalho. A FUNAI assim torna-se intermediária entre o produtor indígena e

o sistema de comércio capitalista. Na verdade apenas é alterada a aparência da exploração e o nome do empregador que em vez de Sr. de Tal, passa a ser a Funai, representada pelo chefe do posto. A Funai passa, através dos projetos, a ser a intermediária entre o produto do trabalho indígena e o sistema capitalista, apropriando-se e manipulando os resultados deste trabalho. Os projetos de desenvolvimento comunitário não são nada mais do que planos econômicos que visam a integração. Em termos gerais significam a inserção de grupos tribais cujo sistema de produção não é desejável ao capitalismo, na medida que não é gerador de excedentes. Trata-se na verdade de provocar uma modificação do comportamento econômico nas sociedades tribais.

Se por um lado esses Projetos buscam sua legitimidade no fato de em tese possibilitarem a independência do trabalho remunerado fora dos limites das reservas, constituem na verdade forte pressão por parte da Funai no sentido de direcionar os grupos indígenas a uma nova racionalidade econômica. Essa nova racionalidade econômica significa a inserção de comunidades tribais no sistema capitalista, a ocupação extensiva do solo, o abandono do modo de produção tribal, a manipulação do dinheiro a participação na sociedade de consumo.

Na discussão do modo de produção doméstico, Meillassoux afirma que o sistema de produção capitalista tende a negar todos os outros sistemas de produção, mas ao mesmo tempo permite a coexistência de formas marginais, utilizando-se destas na medida em que lhe convêm, como por exemplo, nas sociedades coloniais, ou destruindo-as (Meillassoux, 1977:139 e 140). A partir do momento em que o Índio deixa de interessar ao sistema capitalista, como fornecedor de mão de obra, que as lavouras passam a ser mecanizadas, o sistema tende a gerar dispositivos para sua eliminação ou transformação.

O momento limite em que o capitalismo permite a sobrevivência de formas econômicas não capitalistas parece ser aquele em que os agentes destas formas transformam-se emquistos, impedindo seu avanço. A consideração de que terras indígenas não são bem aproveitadas é um dos elementos fundamentais

que provocam a visão de que são obstáculos ao avanço do progresso.

Deve ser ressaltado que este não é um fato recente. A laboriosidade dos Índios é discutida desde os primeiros contatos com os brancos. O fato dos colonizadores encararem as sociedades tribais como indolentes serviu de elemento para legitimar a exploração, dominação e mesmo o extermínio. A "indolência dos silvícolas" está sempre presente nos discursos de missionário e colonizadores leigos. O fato de dependerem da caça e da pesca, atividade geralmente de lazer para o "branco civilizado" contribuiu muito para essa visão do colonizador.

Assim, os projetos de desenvolvimento comunitário aparentemente viriam utilizar uma mão de obra indígena relativamente "desocupada", dispersa no trabalho em fazendas e ao mesmo tempo contribuiriam para dar uma utilidade às terras improdutivas. O fato desses projetos estarem sendo executados em aldeias de Índios considerados "aculturados" e com contato intenso com a sociedade abrangente não é fortuito. Os grupos ditos "aculturados" são justamente os que estão localizados nas regiões de avançado grau de implantação do capitalismo, como por exemplo, Mato Grosso do Sul, Bahia, Rio Grande do Sul, etc. Estas populações são consideradas economicamente improdutivas na medida em que a produção fica restrita ao grupo, não visando a criação de excedentes destinados ao mercado.

Os Projetos de Desenvolvimento no Sudoeste do Mato Grosso do Sul

No Sudoeste do Mato Grosso do Sul existem três linhas diferentes de atuação, sendo que os projetos comunitários podem ser aplicados por antropólogos, missionários ou pela Funai. Ao todo onze aldeias são cobertas por projetos que guardam uma certa similaridade entre si. Por vezes uma mesma aldeia pode ser alvo de dois projetos diferentes ou da associação de duas destas linhas de trabalho. De toda as aldeias desta região apenas Campestre, na fronteira com o Paraguai não sofre investidas de nenhuma linha de atuação; é a aldeia em piores

condições, vivendo seus habitantes através do trabalho em fazendas. Todos os projetos são agrícolas, com exceção de Jacareí que além da agricultura se extrai erva-mate; os principais produtos cultivados são a soja (principalmente pela FUNAI), o arroz, feijão e milho.

Existe um certo consenso entre os antropólogos, missionários e funcionários da Funai, de que a integração é inevitável, apenas uma questão de tempo. A Igreja e antropólogos aparentemente estão mais preocupados com este processo e na preparação das comunidades tribais para a integração, enquanto o órgão tutelar tem os olhos voltados para a própria integração como um fim em si mesmo. Também há uma certa concordância de que os índios não são totalmente capazes de produzir para sua própria sobrevivência. A preocupação com o trabalho remunerado, ou changa, como é chamado na região, é comum a todos; os projetos comunitários procuram ser uma alternativa à changa, que é necessária para a aquisição de bens industrializados que passaram a ser considerados fundamentais.

Os projetos executados pela Funai, de ideologia desenvolvimentista, têm como objetivos não apenas a ocupação intensiva da terra, mas a geração de excedentes comercializáveis e lucros. É dada grande ênfase no uso de tecnologia sofisticada, no trabalho em padrões capitalistas. Ideologicamente tenta-se traduzir os projetos como um auxílio aos grupos neles envolvidos.

Os projetos da Igreja, mais concretamente da Católica, são de subsistência, embora pretenda-se a obtenção de algum excedente, mas em escala bem menor que o pretendido pela Funai. No Mato Grosso do Sul o grupo atuante procura introduzir o mínimo de alterações tecnológicas, utilizando a que vem sendo usada pelo grupo. Adeptos da Teologia da Libertação, tem outras preocupações caminhando juntamente com as de ordem econômica: existe assim a intenção de "conscientizar" sem impor proselitismo religioso, que nem sempre é conseguido. Também existem propósitos de união do grupo em torno de lideranças que consideram autênticas e de reorganização social.

Os projetos executados por antropólogos também são de subsistência, também pregando o respeito e recuperação cultural. Também não é dada grande ênfase à alteração tecnológica, embora, é claro, as roças sejam organizadas mais de acordo com as do sistema capitalista do que com o sistema tribal.

Embora existam diferenças marcantes entre as três linhas de trabalho, todas acreditam estar retomando e recuperando um princípio da organização tradicional dos Guarani - o modo de produção comunitário. A maior parte dos trabalhos da lavoura é realizada através de mutirão, partindo da concepção de que antes do contato com os colonizadores os Guarani organizavam suas atividades econômicas através dos mutirões. Não levam em consideração o fato de que a produção de alimentos é, basicamente, cargo das famílias nucleares e que o mutirão é realizado tradicionalmente, apenas em ocasiões especiais. Também se equivocam no que diz respeito à organização do trabalho: apenas os homens são chamados para as roças comunitárias, enquanto que, na agricultura o trabalho é dividido entre os dois sexos.

É importante ainda mencionar a presença das missões protestantes na região; todas as aldeias Guarani têm junto a si uma missão protestante. As missões protestantes não atuam ao nível econômico, limitando-se a um rígido proselitismo religioso, assistência médica e educacional. São missões conservadoras, que não deixam muito espaço a reivindicações políticas dos índios. O importante é salvar as almas do castigo eterno, e mantê-las com uma relativa saúde para que possam frequentar os cultos. A "Missão Alemã" do Posto Indígena Pirajuf por exemplo, chegou a fazer forte oposição ao trabalho dos antropólogos na área. A educação de crianças parece ter a função de ensiná-las a ler, para terem acesso à Bíblia.

A Noção de Melhorar: Civilizar para Dominar

A tentativa de subordinação e integração do índio brasileiro não é recente: ela existe e é tentada desde que o primeiro português pisou o litoral brasileiro. A civilização europeia foi o parâmetro que direcionou todo o contato e toda po-

lítica indigenista através dos séculos, assim como direcionou toda a produção antropológica no que se refere à sociedade indígena.

Tampouco mudaram fundamentalmente os métodos de atração, embora suas características variem de acordo com as conjunturas políticas e econômica do momento. É justamente a impulsão de civilizar (sempre de acordo com modelos europeus) em total desconsideração às características das sociedades indígenas, o que justifica ideologicamente a dominação.

Representantes da Igreja, (jesuítas, dominicanos, capuchinhos, etc), bandeirantes, garimpeiros, membros dos órgãos indigenistas (recentemente S.P.I. e Funai), etc, todos foram unânimes neste aspecto: é necessário civilizar, integrar.

Porém, dizer que fundamentalmente não mudaram os métodos de atração é dizer pouco; se antes tentava-se atrair populações indígenas com espelhos e atualmente jogam-se tratores e colhedoras mecânicas (um método muito mais caro, portanto) dentro das aldeias. É necessário constatar três fatos: a política indigenista oficial e seus conteúdos filosóficos, a política atualizada em uma prática e finalmente as ações desvinculadas da política protecionista oficial (leigos e regionais).

Não deve ser perdido de vista que os processos de contato ocorreram em sua maior parte, violentamente. Após os "morrer se preciso for, matar nunca" do general Rondon, houve uma suavização dos métodos de atração, embora talvez apenas Rondon acreditasse realmente neste lema. A imposição de uma "brancura" aos índios nunca foi feita por boas maneiras, custando frequentemente o extermínio de várias tribos.

O S.P.I. foi fundado em 1910, após um movimento de reação a um artigo de Hermann Von Hering, diretor do Museu Paulista, defendendo o extermínio completo de índios arredios e hostis ao processo de colonização. Na verdade esse pronunciamento de Von Hering (apud Ribeiro 1979: 129-136) era apenas a expressão de um ponto de vista compartilhado pela população brasileira em geral, que sentia na existência dos índios um obstáculo a seus propósitos de ocupação do território.

A constatação de que o uso de missões religiosas para pacificação e integração do Índio durante o século XIX (e séculos anteriores) havia sido um fracasso devido ao forte etnocentrismo e à pouca compreensão que estas demonstravam com relação a seus prosélitos, provocando na maior parte das vezes maior resistência ainda à aceitação dos valores da sociedade nacional, ocorrendo, não raro, massacres (como por exemplo o da Missão de Itambacury, no vale dos Rios Mucuri e Doce) de equipes inteiras de missionários, levou à adoção da assistência leiga. Ao lado de uma crise ampla da Igreja, a inoperatividade da Igreja missionária como arrebanhadora dessas populações foi um fator ponderável que pesou na decisão do Estado em criar um órgão específico e centralizado para o trato com o Índio. Mas apesar do controle do Estado sobre o assunto indígena foi garantida ampla liberdade de catequese a todos os credores religiosos, sendo que até os dias atuais, ressalvados os momentos culturais de atrito, existe uma certa "divisão de trabalho" entre a Igreja (em geral) e o órgão tutelar, como também existem aldeias que estão apenas sob o controle das missões.

É importante não perder de vista os princípios filosóficos que nortearam a implantação do S.P.I., na medida que a orientação atual da Fundação Nacional do Índio está diretamente relacionada com esta filosofia. Aqui talvez possam ser encontradas as sementes da execução de projetos de desenvolvimento comunitário. O positivismo de Augusto Comte orientou os princípios filosóficos quando da criação do Serviço de Proteção ao Índio. Baseado no evolucionismo humanista, o S.P.I. propunha-se lutar pela autonomia das sociedades tribais brasileiras na certeza de que uma vez libertas das pressões externas, evoluiriam espontaneamente. "Os Índios eram capazes de progredir espiritualmente e para tal, era necessário proporcionar-lhe meios" (Rib. 1979:139).

No entanto, o S.P.I. apesar desses princípios trazia inerente uma ação de negação do Índio. O órgão protetor empenhou-se tanto em pacificar grupos "hostis" com os quais a sociedade nacional em expansão chocava-se, como em modificar o comportamento dos grupos tribais já em contato através de incen

tivos econômicos.

"O Serviço não procura, nem espera transformar o Índio, os seus hábitos, os seus costumes, a mentalidade, por uma série de discursos ou de lições verbais, de prescrições e conselhos; conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, os exemplos e os incentivos indiretos para isso: melhorar os seus meios de trabalho pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos e máquinas

E de todo esse trabalho resulta que o Índio torna-se um melhor Índio e não um mísero ente sem classificação social possível, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para aonde o queriam levar".

(discurso de Nicolau Horta Barbosa: apud Ribeiro, 1979: 141)

Este discurso de Horta Barbosa parece ser uma redefinição de estratégias por parte do S.P.I. cujo programa previa uma rápida transformação dos índios em lavradores. Essa previsão é claramente decorrente da influência do positivismo, para o qual o homem é passível de progresso desde que lhe sejam dadas condições para que se desenvolva.

Assim, "o atraso dos índios não decorria de sua prolapada incapacidade congênita, mas da exploração e do tratamento desumano a que eram submetidos desde a descoberta", de acordo com o ponto de vista de Rondon. O próprio Darci Ribeiro, em grande parte defensor do S.P.I admite que o órgão não previu como entrave de suas intenções, a própria resistência cultural indígena. (Cf. Ribeiro, 1977: 191 e 192).

Essa redefinição de estratégias é condensada em uma frase de Nicolau Horta Barbosa - "não incorporar párias, mas fazer do Índio, um Índio melhor" - , devendo o "S.P.I. conduzir o processo de sua integração progressiva na vida regional..." (Ribeiro, 1979:192). "Fazer do Índio, um Índio melhor" significava dar-lhes condições e atrativos para a integração através da introdução de ferramentas e outros itens da sociedade capitalista. Paralelamente à essa introdução de elementos estranhos à

cultura tribal houve a implantação de projetos econômicos que mais beneficiaram o S.P.I. do que provocaram mudança do comportamento econômico, na medida que eventuais lucros ficavam restritos à administração⁽¹⁾ e de acordo com Ribeiro, "enganaram-se porém ao supor que, fazendo um Posto Indígena proprietário de um rebanho de alguns milhares de cabeça de gado, suficientes para tornar rico a um particular, assegurariam a emancipação econômica dos Índios". (Ribeiro, 1977:210). Não apenas a pecuária foi utilizada como recurso para a integração, mas também, atividades agrícolas e extrativas. Durante a gestão do S.P.I. os Índios foram frequentemente utilizados como mão de obra a serviço do órgão protecionista.

O S.P.I. teve momentos de atividades intensas, seguidas por períodos de um certo marasmo, mais ou menos de acordo com os momentos políticos que o país passou. Nos primeiros anos após sua fundação "pacificou" quase todos os grupos hostis que se interpunham ao avanço das frentes pioneiras nacionais. Como um balanço do que ficou das atividades do órgão protetor pode-se aquilatar que serviu muito mais à sociedade nacional do que aos próprios Índios - serviços estes prestados através de pacificações (com os métodos mais ortodoxos), através da delimitação de territórios tribais - o que não deixa de ser uma faca de dois gumes, pois por um lado "defende" e isola o território indígena e por outro, defende os brancos que se instalam no território indígena mais amplo. Por suposto, essas demarcações já mais são da área total ocupada pelos grupos tribais, mas de par

(1) "... quando nós botou todo mundo pra fora, aí eu fiquei mesmo aqui. S.P.I. dizia: - "Mãe Maria é bom, eu quero vocês só recebendo dinheiro grosso, vocês enrica!"... "primeiro nós vendemo toda castanha, pegamo o dinheiro, aí achamo bom. Tava bonito! Eu falei: ó, é verdade memo, agora aqui é bom. Mas que nada! Mentira!... quando nós acostumamos a trabalhar aí eles fizeram diferente: agora era só a Funai que vendia a castanha, não mostrava nem as contas do dinheiro". Depoimento de um Índio Gavião (Folha de S. Paulo - 02/03/77).

celas geralmente mínimas e insignificantes.

Retomando a questão dos Projetos Econômicos do S.P.I. é possível encontrar algumas correlações bastante claras entre a política indigenista anterior a 1967 e posterior (com a criação da Funai).

Roberto Cardoso de Oliveira ao comentar os projetos desenvolvidos durante a gestão do S.P.I. refere-se à mentalidade empresarial desse órgão, que para ele

"representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos P. Indígenas (unidades de base do S.P.I.) em verdadeiras empresas dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode "civilizar-se" pelo trabalho, mas ao trabalho induzido, que lhe é ensinado pelo civilizado".

(Oliveira, R.C. - 1972: 74)

Completando o pensamento do autor sobre a orientação da política indigenista neste momento, parece ser importante a sua constatação de dois aspectos determinantes: o primeiro é o pressuposto de que "a redenção do índio somente pode ser alcançada pelo trabalho, e que,

"trabalho para eles (burocratas do S.P.I.) ao que tudo indica, é a atividade regular na produção de bens passíveis de interesse comercial na sociedade brasileira"

(idem, pág. 63).

A concepção do que é trabalho parece ser um dos fatores de maior peso na organização dos projetos de desenvolvimento.

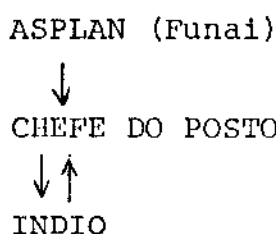
O conceito de trabalho, unicamente sob a ótica do capitalismo, que nega as atividades de subsistência enquanto tal, na medida que estas não são geradoras de lucros, caminha ao lado da ênfase que é dada à técnica, tanto durante o S.P.I., como atualmente pela Funai. A diferença é que para o primeiro, a técnica estava mais relacionada com a postura positivista, enquan-

to que para a segunda é mais uma questão de imposição, é expressão do aceleramento de uma política de integração, levemente mascarada.

Dentro desse sistema de trabalho e coerção para que o índio trabalhe, muitas vezes ao lado de técnicas sofisticadíssimas na agricultura (paralelamente ao uso de técnicas mais "ortodoxas" das roças familiares), surge uma figura de singular importância: o chefe do Posto Indígena. Essa figura que antes da grande força dada aos projetos de emancipação econômica, cumpria outras funções tais como a defesa de terras indígenas, intermediação nas brigas entre índios e brancos, "agenciador de empregos" ganha importância e começa a assemelhar-se a um capataz de fazenda.

O Chefe do Posto Indígena tem cumprido uma função estratégica no andamento dos projetos que são idealizados em Brasília que vem com um cronograma e um programa a cumprir. Nesta posição, depende dele o bom desempenho das comunidades nas roças coletivas, da manipulação da comunidade em momentos de crise que possam interferir no bom andamento do trabalho, etc.

Roberto Cardoso de Oliveira define a posição do chefe do Posto Indígena durante a gestão do S.P.I., como de "patrão", e caracteriza as relações entre índios e funcionários do órgão tutelar como relações de patrão-empregado (op.cit.: 137). Me parece que Roberto Cardoso equivoca-se na medida em que estes chefes são executores de ordens e na verdade esta relação é composta por uma tríade, em toda sua complexidade:



Apenas há um intercâmbio entre os índios e chefe de Posto que age como intermediário dos interesses da cúpula administrativa da Funai: as decisões quanto a produto e área a ser

plantada e produção esperada, obviamente partem dos estratos burocráticos em Brasília. O chefe de Posto recebe o planejamento de atividades já pronto, devendo orientar e cooptar os índios para o trabalho nas roças. (1)

Em outros termos, as decisões partem de cima para baixo, coerentemente com a orientação da Funai que toma o índio como absolutamente incapaz (embora pelo Estatuto do Índio seja considerado "relativamente capaz"), incapaz mesmo de produzir sua própria alimentação. Isso claro, a nível ideológico, senão como justificar tamanha invasão no sistema de vida desses povos?

Assim como o Índio engajado nos trabalhos das roças coletivas não participa das decisões a respeito do que fazer e como, tampouco tem muito acesso ao fim dado ao produto de seu trabalho. As vendas são realizadas pela Funai da maneira que considera desejável. Esse procedimento não representa muita novidade com relação ao extinto S.P.I. apenas com um detalhe: neste, a produção era arrebatada das aldeias e a renda auferida era contabilizada como "Renda Indígena" canalizada dos Postos Indígenas às Inspetorias Regionais e destas à Diretoria Central em Brasília (Oliveira, op.cit. pág. 136). Esta renda indígena teoricamente era redistribuída entre os Postos Indígenas independentemente da contribuição específica de cada aldeia, trazendo uma tentativa de auto-financiamento do S.P.I.

Para a Funai, os lucros devem ficar retidos nas aldeias produtoras com o fim de (a) cobrir os gastos anteriores, (b) compra de sementes e reposição de material e (c) financiamento da alimentação dos trabalhadores, etc. Em resumo, a intenção é de que os próprios postos indígenas se auto-financiem; este auto-financiamento dos Postos Indígenas transformados em lucrativas empresas é o que a Funai chama de "auto-suficiência" dos povos indígenas.

(1) Deve ser ressaltado que em alguns casos, o pré-projeto é feito pelo chefe do Posto, como é o caso de Panambi.

Conclusões Preliminares

"Contra-pondo-se à poética e ultrapassada posição de certos sonhadores que vislumbraram as comunidades indígenas como eternos "oásis humanos", intocados pela sociedade envolvente, a Fundação Nacional do Índio busca, com projetos racionais e ajustados às diferentes realidades de cada grupo, respaldar estas comunidades para a espontânea projeção econômica, na exata medida que se processa a integração".

in: "O Índio e a Ação da Funai" - Semana do Índio de 13 a 19 de abril de 1981.

99 DR - Funai, Minter e Governo do Mato Grosso do Sul.

Os Guarani tidos como integrados desde o ano de 1900 (Ribeiro:1979, 232) constituíram-se em um dos alvos prediletos da Fundação Nacional do Índio para a execução de projetos de desenvolvimento comunitário. A idéia de que já estavam muito integrados à vida e economia regionais forneceu a visão de que a aplicação de projetos encontraria ressonância entre essas comunidades, bastando para tal, apenas um pequeno impulso e introdução de tecnologia para que os Guarani se integrassem definitivamente à sociedade nacional.

Contudo, apesar do empenho do órgão tutelar, estes projetos não tem sido muito bem sucedidos. Para a compreensão da pouca receptividade que estes projetos tem tido entre os grupos envolvidos é necessário fazer uma descrição de seus métodos, objetivos e justificativas, bem como aspectos da organização e ideologia destas sociedades.

É importante lembrar que apesar dos Guarani serem uma das nações indígenas mais numerosas atualmente no Brasil, so brevivem em um território exíguo, descontínuo e em aldeias muito pequenas. O território tribal que sofreu diminuição drástica a partir do ciclo da erva-mate, hoje é recortado por cidades e fazendas, o que impõe maior isolamento entre os vários

grupos e sub-grupos.

Em contraposição à proposta simples e imediatista colocada aos índios - trabalho em troca de alimentação - existe nos projetos uma mais complexa, planejada a longo prazo. No conteúdo dos projetos de desenvolvimento comunitário, os cálculos vêm acompanhados de um texto com justificativas e objetivos.

Os objetivos almejados na implantação dos projetos não são muito variados. Em geral os textos vêm com os seguintes termos:

"Promover a melhoria das condições socio-econômicas da comunidade "x", visando sua integração gradativa e harmoniosa à sociedade nacional", e

"Propiciar assistência integrada (financeira, técnica e administrativa), no sentido de estimular por meios compatíveis com o estágio de aculturação da mencionada comunidade, a implantação de lavoura de subsistência e exploração econômica". (1)

A preocupação com a integração de grupos indígenas à sociedade nacional e utilização de recursos considerados úteis para promovê-la é uma constante por parte do órgão tutelar.

De alguns anos para cá, muito cautelosamente, a Funai vem fazendo uma certa propaganda na imprensa e em seu Boletim Informativo, sempre apresentando dados ufanistas a respeito dos resultados obtidos pelos projetos, assim como de seu investimento em aldeias. Na promoção desta sua política a Funai no entanto não esclarece a quem estes projetos estão beneficiando e qual o destino dado à produção gerada pelo trabalho indígena.

(1) in "Projeto de Desenvolvimento Integrado de Panambi" e "Projetos Elaborados Safra de 1979/80"; Ministério do Interior - Fundação Nacional do Índio - Assessoria de Planejamento e Coordenação.

Como se justifica a implantação desses projetos? Qual o discurso da Funai no sentido de legitimar sua intenção de interferir nas sociedades tribais?

Textualmente a justificativa é esta:

- "As comunidades indígenas brasileiras em adiantado estágio de aculturação, normalmente transacionam com a sociedade envolvente o produto de suas lavouras. Na maioria das vezes, por força da pequena quantidade e má qualidade da produção oferecida, os rendimentos auferidos pelos indígenas não é compatível com suas necessidades e nem com o esforço despendido. Como alternativa alugam sua força de trabalho nas fazendas...o que agrava o problema e os torna dependentes de seus vizinhos civilizados". (1)

Novamente se explicita a questão da integração e os parâmetros pelos quais a Funai propõe o desenvolvimento de lavouras em comunidades em "adiantado estágio de aculturação". O aspecto mencionado da produção indígena sempre sub-remunerado é um dos argumentos que o órgão tutelar sempre lança mão para legitimar os projetos. É comum acontecer em aldeias que estabelecem contato bastante intenso com a sociedade abrangente, um certo círculo vicioso no que diz respeito à produção interna de alimentos. Estes grupos normalmente têm uma história mais ou menos recente de contato, de perda de terras e de desarticulação grupal. Ainda pode ocorrer que na atualidade as pequenas porções de terra que conseguiram salvar da invasão de neo-brasileiros estarem sendo ameaçadas da completa espoliação. Isto provoca grande insegurança devido à ameaça sempre presente de serem definitivamente expulsos. Em consequência não investem muito trabalho no interior das aldeias e a parcela de mão de obra ativa é impulsionada a procurar trabalho em fazendas, seringais, etc. Ocorre que a maior demanda para trabalhos agrícolas em fazendas coincide com o período de plantio dos gêneros que assegurariam a subsistência do grupo. No entanto, como não têm alimentos armazenados necessitam lançar mão ao trabalho assalariado para cobrir parte de suas necessidades básicas.

(1) "Projeto de Desenvolvimento Integrado de Panambi" e "Projetos Elaborados-Safra 1979/1980; Ministério do Interior-FUNAI-Assessoria do Planejamento e Coordenação.

Por este processo forma-se um círculo que dificilmente pode ser rompido, aliado ao fato das novas necessidades que surgem inegavelmente após o contato as quais somente podem ser satisfeitas através do pagamento que recebem pelo seu trabalho em fazendas.

Mas deve ser esclarecido que se um grupo tem condições mínimas (uma certa porção de terras e não está passando por um período de epidemias) logicamente um mínimo é cultivado dentro das aldeias. O trabalho assalariado então é um recurso que se destina à complementação da produção interna e meio de acesso a certos bens manufaturados, como por exemplo, roupa, remédios, etc.

Quero enfatizar novamente que a lavoura é abandonada pelos grupos apenas em situações de crise muito grave; caso contrário, sempre se cultiva gêneros da dieta tradicional mesmo que sejam insuficientes para cobrir todas as necessidades de subsistência.

Como foi visto no capítulo anterior, um dos objetivos destes projetos é romper esse círculo vicioso, criando, teoricamente, condições de trabalho no interior da reserva indígena. Desta forma, os grupos envolvidos nestes projetos não necessitariam mais recorrer ao trabalho assalariado, pois a FUNAI forneceria alimentação durante as roças do projeto. Idealmente, portanto, estas populações tornar-se-iam independentes do trabalho em fazendas, cobrindo todas suas necessidades através do trabalho em suas próprias terras, pondo fim então à fome, à exploração que sofrem e à "changa".

No texto do projeto o consumo é bastante enfatizado e sugere-se que sejam incluídos itens na "ração semanal" tais como sandálias havaianas, botinas, faroletes, etc. Estes bens somente poderiam ser adquiridos em caso de saldo positivo com a FUNAI, ou seja, apenas se o trabalhador tivesse cumprido integralmente suas horas de trabalho no projeto.

CAPÍTULO V

O PROJETO EM PANAMBI - DIVISÃO E ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO - 1977-1981

A primeira tentativa de implantação do projeto de desenvolvimento em Panambi ocorreu por volta do ano de 1975. Foi um projeto de subsistência executado por um pastor metodista que contava com um certo apoio do então chefe do Posto. Além da lavoura de subsistência havia planos de desenvolvimento da psicultura e confecção de vassouras para fins comerciais. A Funai no entanto proibiu a atuação deste missionário que aparentemente não tinha intenções de fazer proselitismo religioso. Isto pode ter provocado suspeitas por parte do órgão tutelar que talvez sentisse na presença do pastor uma ameaça à sua própria atuação.

Em agosto de 1977 a Funai deu início a seu próprio projeto com características bastante distintas do anterior; era um projeto econômico, não mais de subsistência. O início dos trabalhos agrícolas propostos pela Funai, coincidiu com um período de bastante fome na aldeia de Panambi. Por uma série de fatores tais como seca, insegurança provocada pela ameaça constante de perderem suas terras, início do ano agrícola que corresponde ao período de maior penúria e trabalho em fazendas, a proposta da Funai foi aceita.

Essa proposta colocada por intermédio do chefe do Posto, era promissora. Inicialmente os Kaiowá deveriam trabalhar nas roças "comunitárias" e como pagamento lhes seria entregue semanalmente uma quota de alimentos. Isso lhes proporcionaria independência do trabalho remunerado e ao mesmo tempo poderiam dedicar-se às suas lavouras de subsistência. Após a venda da produção, os trabalhadores receberiam uma participação dos lucros proporcional ao trabalho que cada um investiu no projeto. Aparentemente a colheita ia ser bastante boa no sentido de assegurar um bom dinheiro aos participantes das roças comunitárias. Toda a população masculina adulta - 43 homens e ainda cinco menores - foi engajada nos trabalhos agrícolas.

No primeiro ano agrícola do projeto de desenvolvimento comunitário em Panambi foram cultivadas soja e arroz em Panambi e soja e milho em Panambizinho, sendo que a soja foi plantada em maior quantidade do que os outros produtos.

Da população masculina adulta apenas os quinze aposentados (homens tido como maiores de 70 anos) pelo FUNRURAL não participaram das roças. Essa exclusão foi decidida em reunião conjunta devido ao fato de já contarem de uma pequena renda mensal. (1) Em comparação a outras aldeias Guarani do Mato Grosso do Sul, Panambi foi a aldeia que contou com a participação mais expressiva, talvez em função das boas relações entre chefe do Posto e seus habitantes.

O preparo da terra foi feito por um trator e basicamente o restante das tarefas agrícolas foi executado manualmente. Um fiscal, morador da aldeia, controlava a presença no período da manhã e no vespertino, através de uma lista de chamada.

A alimentação para esta fase era retirada semanalmente da cantina, nas seguintes proporções:

- 10 quilos de arroz
- 1 lata de óleo
- 1 quilo de sal
- 4 barras de sabão
- 1,5 quilo de açúcar
- 2 quilos de feijão
- 1 quilo de erva mate

A retirada destes alimentos estava condicionada à participação dos trabalhos nas roças. Eventualmente era entregue charque, linguiça, linha para costura, etc.

Como se observa, todos os itens com exceção da erva mate são alheios à dieta do grupo. Apenas uma espécie de fei

(1) A Funai de alguns anos para cá, dá aposentadoria aos índios mais velhos e às viúvas através de convênio pelo FUNRURAL. O salário da aposentadoria no ano de 1977 era de Cr\$540,00, o mesmo recebido pelo trabalhador rural da região.

jão - kumandã - era conhecida pelos Guarani; o sal e óleo de cozinha raramente eram utilizados como tempero, e o arroz, feijão e açúcar quase nunca eram consumidos.

Nesta fase de implantação do projeto de desenvolvimento comunitário em Panambi quase não houve ausências dos trabalhadores, que participavam de todos os trabalhos. Mas devido a uma grande seca que atingiu durante as roças comunitárias e as familiares, todo o arroz e 60% da soja foram perdidos. Após a colheita das roças comunitárias voltou novamente a fome e o trabalho em fazendas, pois a cantina era entregue apenas em função de haver trabalhos nas roças do projeto.

Como parte do projeto da Funai estavam previstas contratações de um professor, um enfermeiro, um tratorista e um técnico agrícola.⁽¹⁾ Também estavam incluídos no projeto jogos infantis para as crianças que frequentavam a escola: bola de vôlei e futebol, jogo de quebra cabeças, alvo eletrônico e jogos de adivinhar.

A divisão dos lucros da produção ficou apenas na teoria. Poucas famílias conseguiram saldo positivo entre as retiradas de alimentos da cantina e o número de horas que dedicaram ao trabalho nas roças comunitárias. A grande maioria ficou devendo à Funai que graciosamente perdoou as dívidas para incentivar a continuação do projeto. A renda auferida ficou em poder do Posto Indígena para financiar parte do próximo período produtivo. Pode-se afirmar que de comunitário nas roças do projeto em 1977 e 1978 houve apenas o trabalho dos Kaiowã e a utilização das terras do grupo.

Para a segunda fase, ou ciclo de 78-79, o objetivo principal era tornar a aldeia auto-suficiente, ou seja, que a produção cobrisse os gastos do cultivo anterior e ainda financiasse o próximo, incluindo as despesas com reposição de capital, sementes, etc.

O posto da Funai teve sua sede administrativa aumentada e modificada: a escola com duas salas de aula, enfermaria,

(1) Um Kaiowã desta mesma aldeia foi contratado como tratorista.

novos escritórios, para o chefe do Posto e técnico agrícola, passam a funcionar em um amplo prédio construído de tábuas e chão cimentado. A casa do chefe do Posto passa a ser separada da sede administrativa e é construída mais próxima à aldeia. Instala-se um motor para luz elétrica e outro para água que servem ao novo prédio e à residência. São contratados o professor e o enfermeiro previstos no texto inicial do projeto. A soja, arroz e milho continuam sendo cultivados nas duas aldeias; o cultivo do feijão é introduzido em Panambizinho. A área utilizada pela Funai é ampliada.

Neste ano a participação no projeto diminui levemente, mas a maioria dos homens ainda continua trabalhando em função da cantina reembolsável, que passa a ser distribuída quinzenalmente por motivo de economia.

Na lista de compras da cantina aparecem com mais frequência itens como: havaianas, botina, bota de cana curto, que-rozene, fumo, fubá, farinha de mandioca, macarrão, linguiça, etc.

Paralelamente, o INAN (Instituto Nacional de Nutrição) inicia o fornecimento de leite em pó para mães e crianças durante a amamentação. Já se pode perceber mudanças, como, por exemplo, crianças pedindo para a mãe "água doce" - água com açúcar - assim como o uso crescente do macarrão e do leite em pó.

A distribuição de leite tinha como objetivo a complementação da alimentação infantil e materna, uma prática já entendida a populações rurais brasileiras.

O ano de 1977 foi dominado por uma certa euforia com respeito ao projeto. O consumo de bebidas alcoólicas chegou mesmo a diminuir. A Funai atribuiu este fato ao contentamento do grupo com respeito às roças: na verdade a causa da diminuição do uso de aguardente estava mais relacionada ao afastamento temporário do trabalho em fazendas e à falta de dinheiro para comprar bebidas.

Em 1978 a opinião geral do grupo sobre as roças comunitárias era ainda favorável e pode ser resumido em um pronunciamento dado por um ex-capitão:

- "Hoje melhorou muito devido às roças comunitárias que dá comida pra gente, porque antigamente era pior. Os índios trabalhavam todos na Colônia e não tinham o que comer. Eles roubavam dos que ficavam na aldeia. Os que ficavam faziam as roças escondidas no mato, mas os outros descobriam e levavam tudo" (Leonel)

No entanto, apesar desta aparente melhora na situação geral dos Kaiowá de Panambi, o período entre 1978 e 1979 correspondeu a uma grande agitação social: este grupo nunca havia experimentado tantas crises, não passando um único dia sem brigas, enfrentamentos e acusações de feitiçaria. Isto era atribuído pelo chefe do Posto como consequência do convívio mais estreito que o projeto proporcionava aos moradores de Panambi. Na verdade esta convivência era limitada porque os homens continuavam saindo para as fazendas. De fato, a changa não deixava de atrair aos Kaiowá, porque as roças comunitárias não demandavam trabalho ininterrupto e nem o projeto fornecia aqueles bens que motivavam a procura de trabalho remunerado. Paralelamente a estes fatos, os Kaiowá começaram a perceber que a ampliação das "roças da Funai" como passaram a ser chamadas, tinham como consequência a diminuição das terras disponíveis na aldeia.

As "roças da Funai" eram intocáveis e começavam a invadir os quintais das casas e a se aproximarem demasiadamente das roças familiares.

Também em finais de 79 ocorreu o grande declínio da participação nos trabalhos da lavoura, e quase ninguém aceitava trabalhar nas roças comunitárias.

Deve ser acrescentado e mencionado o fato de que as roças comunitárias não exigiam apenas o trabalho nas roças, mas também trabalhos como a construção de cercas, limpeza da área da casa e da sede administrativa do Posto, distribuição de cantina, participação em reuniões e outras tarefas.

Em janeiro de 1980 apenas um rapaz estava trabalhando nas roças "comunitárias", mas não voluntariamente: foi acusado de um assassinato e como castigo deveria trabalhar sob as ordens da Funai e suas tarefas eram principalmente a de pulver

zar e manter o terreno da soja livre de ervas daninhas. No Panambi_zinho apenas o tratorista continuava trabalhando.

Neste período que as roças não estavam demandando muito trabalho, pelo menos 70% da população da aldeia estava trabalhando na colheita do amendoim, incluindo mulheres e crianças que saiam diariamente da aldeia pela manhã, voltando à tarde, perfazendo cerca de oito horas diárias de trabalho. O mercado de trabalho foi praticamente dividido entre as várias famílias extensas.

No ano agrícola de 1980/1981 a Funai mudou a orientação das roças comunitárias: o ciclo da soja seria totalmente mecanizado em todas etapas, demandando apenas trabalho do tratorista, pulverizador e motorista da colhedeira mecânica. Paralelamente seriam oferecidos às famílias nucleares sementes de arroz bem como o preparo mecânico da terra e defensivos agrícolas. Conquanto a produção de soja fosse totalmente controlada pelo Posto, o arroz seria controlado pelas famílias que o plantassem, tendo apenas que pagar as sementes doadas pela Funai em quantidade dobrada após a colheita.

A orientação dada era de que guardassem uma parte em sementes, outra para consumo próprio e que ao venderem o excedente procurassem os melhores preços no mercado. Também era recomendado que se possível, armazenassem o arroz para vendê-lo na entresafra, quando o produto atinge maiores preços.

Apenas três famílias plantaram soja além do arroz: uma obteve 13 sacas, outra 5 e a colheita mais expressiva foi de 53 sacas, embora seu proprietário estivesse esperando 80.

Quanto ao arroz, colhido em 1981, a safra variou entre 3 a 20 sacas, dependendo da quantidade que as várias famílias optaram por plantar.

A soja foi imediatamente vendida ao preço de cotação no mercado - Cr\$800,00 - enquanto o preço obtido pela venda da saca do arroz variou muito: algumas famílias colheram e venderam imediatamente a preços muito inferiores à cotação oficial, enquanto outras aguardaram um pouco mais e obtiveram maior lucro.

Quanto à soja "oficial", em Panambizinho foram colhidas 606 sacas e em Lagoa Rica, cerca de 300 sacas; esta produção foi muito inferior à esperada, tendo havido uma perda de mais ou menos 30%, por falta de pulverização e limpeza do terreno, que foi tomado pelo mato. Os Kaiowá negaram-se a trabalhar na soja, declarando-se cansados de trabalharem tanto sem receberem nada dos lucros auferidos pela venda da soja. Eles acreditam que o chefe do Posto e o enfermeiro estão enriquecendo à custa do trabalho dos homens da aldeia, fato aliado a estarem recebendo cantina mais esporadicamente.

Perspectivas

Para o ano agrícola 81/82 está previsto o plantio no Posto Indígena Panambi de 60 hectares de arroz, 15 de milho, 51 de soja. Ainda serão plantados, de acordo com o projeto, 6 ha de feijão e 3 ha de milho em lavouras familiares. A Funai ocupará ao todo 135 ha das terras existentes neste Posto. ⁽¹⁾ Em Panambizinho serão ocupados 40 hectares e em Lagoa Rica 86 hectares.

A área total do Posto Indígena, somadas as duas aldeias é de 300 ha; isto significa que a Funai está se apropriando de 45% dessas terras para a execução de seu projeto, terras que praticamente deixam de pertencer aos Kaiowá. Com relação a Panambizinho a ocupação será da ordem de 66,6% e de 35,8% em Lagoa Rica. Para esta aldeia ainda deve-se acrescentar o espaço reservado a sede administrativa, à casa do Posto, à cantina, aos barracões destinados ao armazenamento de cereais e para guardar o maquinário e o pasto para o gado da Funai. Não dispondo de medidas exatas, mas calculo que isto ocupe cerca de três ou quatro hectares.

Para uma população de 340 pessoas, deve corresponder aproximadamente oitenta e cinco famílias nucleares; calculando que cada família necessite para sua roça cerca de meio hectare e para sua casa, pátio e um certo espaço entre uma família e outra mais meio hectare, então estariam sendo efetivamente ocupados 85 hectares pelos Kaiowá, contra os 135 utilizados no pro

(1) De acordo com o Projeto de Desenvolvimento Integrado de Panambi - ano agrícola 1981/1982 - Brasília, 1982.

jeto de desenvolvimento. Estes dois totais perfazem 210 hectares. Existiriam livres no Posto Indígena 90 ha, incluindo-se nestes, as áreas citadas de estrutura administrativa, as margens do Panambi, os alagadiços, os pequenos córregos que cortam a aldeia de Lagoa Rica, os dois cemitérios e duas pequenas áreas de mata na aldeia maior. Em resumo, estes 90 hectares não são aproveitáveis para lavoura ou para local de moradia.

Os Kaiowá praticam a agricultura de coivara, o que exige rotatividade dos terrenos cultiváveis e descanso do solo por cerca de quatro anos. Idealmente cada família deveria ter a seu dispor pelo menos quatro hectares para realizar o rodízio das roças: portanto, Lagoa Rica deveria ter atualmente 260 hectares destinados apenas à lavoura e Panambzinho 80 hectares para o mesmo fim.

O sistema de rotatividade do solo assegura seu descanso e conseqüente preservação, no entanto, a área que os Kaiowá dispõem em Panambi não permite a aplicação deste sistema. Como agravante, as lavouras promovidas pela FUNAI, resultam no uso intensivo do solo, o que provocará seu esgotamento prematuro.

Diante deste quadro, Panambi não está comportando crescimento de sua população. Já no início de 1981, novas famílias que se formaram estavam tendo dificuldades para encontrar lugar para abrir suas roças e para construir suas casas.

Sistema de Cantinas

O Sistema de Cantinas é utilizado como forma de controle do grupo, tanto a nível de comparecimento ao trabalho, como coerção para participação de reuniões decisórias no que diz respeito ao andamento do projeto (escolha de capitão, cronograma dos trabalhos), e sua participação etc.

O lema é trabalho por comida, ainda que esta seja insuficiente. Como já me referi anteriormente, uma das intenções do projeto é criar condições de trabalho dentro do Posto Indígena e liberar os índios do encargo do trabalho remunerado como

forma de suprir certas necessidades. Durante os trabalhos do ano agrícola estas necessidades seriam supridas através do fornecimento de gêneros pela "Cantina Reembolsável" e após a colheita, com o dinheiro recebido pela venda dos produtos agrícolas. Ora, nem uma nem outra coisa tem funcionado, mas é inegável que os alimentos básicos entregues são sempre bem vindos, embora permaneça sempre presente a necessidade de recorrer-se ao trabalho em propriedades dos brancos, devido ao fato de cantina não entregar aqueles que o grupo adquire através do salário recebido.

Mas o projeto é sempre uma alternativa para o emprego da força de trabalho, embora os Kaiowá não deixem de se considerarem lesados e acreditam que os itens recebidos tenha valor inferior ao trabalho que investiram nas roças do projeto. O descontentamento raramente é verbalizado, mas é traduzido pelo não comparecimento a reuniões e aos trabalhos coletivos. Existe porém uma certa ambiguidade no comportamento dos Kaiowá com relação ao projeto de desenvolvimento comunitário. Ao mesmo tempo que demonstram não estarem muito interessados no projeto e nas formas de exploração econômica que ele propõe, não tomam medidas mais sérias para impedir sua continuação. O fornecimento da cantina por outro lado, é sempre bem vindo, ocorrendo protestos quando a Funai o suspende por algum tempo. Mas os protestos mais sérios com relação ao Projeto são provenientes da extensão das roças comunitárias.

De qualquer forma, a cantina é uma arma política muito bem manipulada pela Funai. O caso colocado a seguir, é um exemplo de como se dá esta manipulação. No ano de 1979 houve um impasse na organização política da aldeia de Lagoa Rica. Por um lado, a maioria dos moradores de Panambi está discutindo a importância dada à Polícia Indígena e ao Capitão, preferindo não tê-la. Alegavam que a Polícia apenas causa confusão, que gostavam "muito de mandar" e eles não precisavam nada disso. Paralelamente a este processo de discussão, o último capitão em exercício tinha adoecido e renunciado ao cargo, e a Funai necessitava urgentemente um novo capitão para substituí-lo em função do novo ano agrícola que estava se iniciando.

Foi convocada uma primeira reunião e quase ninguém compareceu, alguns por desinteresse e outros, com probabilidade de serem eleitos, por medo. Ninguém queria aceitar o cargo porque a doença do último capitão havia sido atribuída ao feitiço e ninguém estava disposto a colocar a própria cabeça a prêmio.

A Funai convocou outra reunião, desta vez ameaçando os ausentes de perderem o direito à cantina, ao passo que quem comparecesse receberia um vale para retirada de alimentos imediatamente após a reunião.

Neste meio tempo, um dos paí mais importantes da aldeia, estava interessado na nomeação de um homem sem muita projeção política que aparentemente poderia vir a ser manipulado por ele. Sintomaticamente esta reunião teve comparecimento de pelo menos 95% dos moradores de Lagoa Rica.

Aqui torna-se necessária uma pequena digressão a respeito de Panambizinho. Ocorre que esta aldeia não tem Posto da Funai, estando aos cuidados apenas de um enfermeiro; devido à ausência de um chefe de Posto, certos problemas que surgem são resolvidos por eles mesmos quase sem a interferência autoritária da Funai. Também aí não tem nenhuma missão e as doenças mais simples são resolvidas através de orações e encantamento. Nesta aldeia, o chamado "capitão" tem este cargo há muito anos e em todas as tentativas de sua destituição, a comunidade reagiu violentamente. Quase não fala português, é cego, mas é absoluto consenso do grupo que é o chefe. Na verdade não se trata de um capitão no sentido que a Funai dá ao cargo, mas de um chefe de família extensa, filho de um dos mais importantes paí Kaiowá - o paí-guasú Chiquito.

Voltando agora à reunião para decisão do novo capitão da aldeia de Lagoa Rica, já antes de estarem todos reunidos no local da reunião, o paí acima mencionado que já havia feito seus contatos anteriores, prosseguia sua campanha a favor de seu candidato. Como de praxe, o primeiro discurso era prerrogativa do chefe do Posto, que coloca a pauta, insiste na necessidade da escolha de um capitão e de um conselho e da importância da comunidade tomar suas próprias decisões sem a in-

terferência da Funai.

Até este momento, este grupo aparentemente estava sem autonomia de decisões e ao menor incidente o chefe do Posto era consultado. Eu e o chefe do Posto vínhamos discutindo isso que acreditávamos fosse um problema, procurando uma possível saída a esta aparente dificuldade de decisão, e que o poder decisório voltasse às mãos dos Kaiowá. Posteriormente entendi que as consultas ao chefe do Posto eram mais uma jogada política que parte do grupo, que o procurava a fim de legitimar decisões prévias que teoricamente não poderiam ser discutidas, se endossadas pela Funai.

Foi decidido então que a Funai apenas interferida em casos de crimes mais graves, como por exemplo, assassinatos. Separações de casais, brigas familiares, brigas entre vizinhos, construções de casas e outras questões mais corriqueiras, seriam decididos pelos próprios envolvidos.

Após o discurso, houve a eleição propriamente dita, não pelos padrões que eu conhecia até então, via parlamentarismo, mas simplesmente cada homem adulto ao votar em seu candidato, recebia um vale para a cantina.

Ao todo, votaram setente e três adultos entre homens e mulheres; 52 votos foram para o candidato do pai, um para uma outra pessoa e 10 para o ex-capitão que mesmo tendo avisado que não aceitaria uma possível nomeação, foi bastante votado.

Ao término da contagem de votos, foi dado voz aos eleitos; o capitão que não queria aceitar o cargo de nenhuma forma foi finalmente convencido por Anisio. O novo capitão em seu discurso, afirma que é necessário apoiar o chefe da Funai, de estarem muito unidos, trabalharem em suas roças e na do Projeto e pararem de ir para as fazendas. Um dos conselheiros eleitos acrescentou que o chefe da Funai ia tentar conseguir mais terras, que era preciso confiar nele.

Aliás deve ser mencionada a importância das reuniões para o funcionamento do Projeto. As reuniões são utilizadas em primeiro lugar para a comunicação do que foi decidido em termos

tar a falácia da proposta. Todo o projeto é uma violentação explícita à ordem tradicional e ao território indígena: o que se escolhe para plantar, os processos e etapas do trabalho, etc.

A ideologia do comunitarismo com relação à sociedade indígena não é apenas característica da Funai: ela é quase que um patrimônio nacional, na medida em que quando se pensa positivamente no indígena brasileiro (não como ser traiçoeiro, indolente, sujo) pensa-se quase que nostagicalmente nessas sociedades como "comunistas", no sentido de "cooperativistas". São sociedades onde não existe a propriedade privada, onde tudo é de todos, tudo é produzido pela comunidade e distribuído equitativamente pelo "cacique". Vários autores, como por exemplo Pierre Clastres (1978) dedicaram parte de seu tempo para louvar estas admiráveis sociedades sem Estado, onde o que vale é a força da palavra e da tradição. Acredita-se ainda que com o contato com a sociedade abrangente, as sociedades tribais iniciam paulatinamente a perder esses traços comunitários/comunistas, sendo contaminadas pelos valores e ideologia capitalista: a luta pela sobrevivência do Índio em face aos brancos colonizadores faz com que, por força das circunstâncias, esses grupos tão coesos e uniformes passem a individualizar-se.

A questão da inexistência da propriedade privada entre os Índios brasileiros tem sido amplamente discutida e louvada. No entanto deve ser dito que ela existe, porém revestida de outras formas sem a mesma conotação da propriedade privada na sociedade capitalista. Assim por exemplo, o território tribal pode ser coletivo, mas é individualizado no momento em que uma família faz uma derrubada e planta uma roça que será sua; a rede, o cocar e instrumentos de produção pertencentes a um indivíduo e respeitados enquanto sua propriedade. Pode ocorrer que por certo tipo de organização sócio-econômica o produto da caça ou da colheita seja redistribuído através do chefe, mas essas são sociedades particulares e não correspondem em absoluto a uma regra geral de organização econômica; no entanto, apesar dessa redistribuição da produção, estas sociedades seguem tendo valores privativos de indivíduos.

Esta forma particular de propriedade privada difere da do sistema capitalista no sentido em que não é voltada à geração de capital e à exploração de uma classe pela outra; são determinados tipos de bens que ficam restritos às pessoas mas que não colocam em perigo a forma não capitalista destas sociedades. Isto porque não criam diferenciação social e porque os meios e instrumentos de produção são acessíveis a todos, enfim, porque não permitem a expropriação do trabalho de outrem.

A observação superficial de uma aldeia Guarani pode levar a acreditar em desorganização social: casas, do mesmo modelo dos caboclos regionais, espalhadas e afastadas entre si, ausência de um poder centralizado na figura de um chefe, e porque não a própria aparência descuidada dos Índios? Esta aparente dispersão social faz com que estes Tupi sejam vistos como desestruturados, a culturados. Daí a intenção de certos executores de projetos de desenvolvimento econômico de retomarem em um primeiro momento os princípios do comunitarismo que acreditam perdidos no tempo.

Esta visão de que atividades econômicas são desempenhadas coletivamente faz com que os idealizadores e executores dos projetos tentem absorver boa parte da população masculina de uma aldeia. Acredita-se que a penetração e mobilização para os trabalhos aconteçam mais facilmente neste sentido. Me parece que os projetos da Funai que se iniciam com estas características, para depois promover lavouras individuais, objetivam em um primeiro momento promover o interesse para o trabalho como gerador de excedente. Em um segundo momento, como desestruturador da ordem social através da promoção do individualismo e da competição.

Assim em Panambi iniciaram-se as lavouras, ditas comunitárias, de soja. Atualmente a orientação é para que as famílias nucleares plantem arroz e se interessem progressivamente pela cultura da soja que traz maiores benefícios monetários, sendo obviamente, puro excedente econômico medida que não se interessam por ela como fonte de alimento, e não é consumida mesmo em períodos de fome.

CAPÍTULO VI

SOBRE A IDENTIDADE KAIOWÁ

Discutir a identidade de povos indígenas atualmente, além de ser uma questão teórica relevante, é sobretudo uma questão política. É importante a nível teórico porque permite uma ampla margem de análise onde se busca não apenas mudanças pelas quais a sociedade passou, mas se separa com o cerne desta sociedade. Identidade é sobretudo ideologia norteando diferentes grupos, marcando diferenças mais profundas do que aquelas a nível material, demarcando fronteiras entre grupos étnicos. Eu diria mesmo que é a identidade que impulsiona a continuação de sociedades indígenas, que lhes dá força e razão para resistir ao impacto com a sociedade nacional. Mas não se entenda por identidade apenas uma forma de classificação de si próprio e do outro. Ou apenas como um "conjunto de representações inerentes a um sistema de relações interétnicas". (Barbu, 1978: 305). A identidade pode ser um conjunto de representações, mas vai muito além disto; é um complexo sistema que envolve a religiosidade, a política e outras variáveis que caracterizam grupos étnicos. E essas representações norteiam a ação política de seus portadores.

É também uma importante questão política do momento, na medida que a Funai vem discutindo os "critérios de indianidade" e vem colocando em dúvida a indianidade de certos grupos indígenas, alegando que há muito deixaram de ser índios e que são apenas caboclos. É o caso recente dos Avã-Guarani do município da Foz do Iguaçu a quem a Funai negou a identidade de índios; o parecer da Funai foi contestado através de um trabalho realizado pelo antropólogo Edgar Carvalho (1981). Ocorre que esta região em que vivem os Avã-Guarani vai ser inundada em função da hidrelétrica de Itaipu e a Funai vem fazendo tentativas de transferí-los para outras áreas. Os Guarani do Ocoí vêm se recusando a sair de seu território e tudo indica que esta questão se simplifica muito diante da negação da identidade de índios deste grupo: uma vez negados como índios, aspectos como a-

pego ao território de ancestrais por exemplo, desaparecem.

Para analisar a identidade Kaiowá é interessante inciar pela colocação de aspectos de seu discurso sobre o tema e pelo sistema de oposições ou de categorias que eles constroem a respeito dos vários grupos (étnicos) ou não, com os quais eles se relacionam.

O discurso sobre a identidade entre os Kaiowá não é explícito e geralmente os critérios pelos quais eles se auto-definem estão implícitos em outros temas. Este capítulo portanto está menos baseado em declarações abalizadas sobre identidade e mais sobre deduções e correlações com dados sobre a história do grupo, sobre a religião, etc.

Discursos mais explícitos sobre a identidade parecem estar mais presentes em alguns grupos do que em outros, mas costuma ser bastante elaborado quando proveniente de líderes indígenas que participam ativamente de uma política e têm muito contato com a sociedade regional. Em função disso dominam o discurso que se espera de uma liderança indígena, já conhecem o que emociona as platéias. Estes líderes têm um bom domínio da língua portuguesa, assim como conhecem a fundo os estereótipos sobre os grupos indígenas. Eles podem perfeitamente montar um discurso baseado nos preconceitos mais difundidos, invertendo seus conteúdos e frases como por exemplo "índio não trabalho" podem ser transformadas em "índio trabalha muito" e assim por diante. É uma reversão da ideologia oficial. Quanto à esta ideologia, para os Kaiowá ela é apenas vislumbrada e sentida; a identidade Kaiowá parece ser algo mais interiorizado do que verbalizado e ao mesmo tempo não existe a necessidade de estar reafirmando sua identidade perante os brancos. Mesmo porque a identidade Kaiowá não é contestada na região, como ocorre por exemplo, com os Guarani do litoral de São Paulo. A defesa dos Kaiowá deve ser acionada no sentido de que é contestada não a indianidade em si, mas seus hábitos particulares.

A identidade deve ser acionada mais no sentido da resistência do que para marcar e legitimar diferenças e deve estar sempre presente tanto para defesa, como para permitir a continuidade do grupo enquanto tal. Ela pode ser definida como

o fio que mantém a sociedade unida, permeando a cultura, a religião, a concepção de mundo, etc. O Kaiowá, os Nandeva e os Mbãa são muito semelhantes culturalmente e um membro de qualquer um destes sub-grupos poderia circular livremente no outro, sem dificuldades para expressar-se ou para sobreviver. O que faz com que estes permaneçam independentemente é justamente o fato de serem Kaiowá, Nandeva ou Mbãa, é justamente a ancestralidade comum dentro de cada sub-grupo. É hábito uns ridicularizarem os outros, mas quando perguntados quais as diferenças reais, não as definem. As vezes respondem "porque Guarani tem barba e Kaiowá não tem", ou porque "Guarani fala como criança", ou então porque "Kaiowá não sabe rezar" e assim por diante. Não existe um quadro conceitual fechado onde as diferenças sejam concretamente estabelecidas.

Mas a identidade pode funcionar também como correlação de forças, dependendo do caso em que se aplique, assumindo assim uma característica mais política onde se busca uma legitimação de uma maneira de ser e em última instância, da dominação. O branco, por exemplo, que se identifica como "civilizado" utiliza-se desta categoria para justificar a opressão sobre etnias minoritárias. Ou no caso de dois grupos indígenas convivendo em um mesmo território, em que um reivindica maiores direitos sobre a terra, baseado no fato de ser autóctone, ou então de ser mais trabalhador.

No caso de Panambi existe o seguinte jogo de oposições de acordo com as categorias definidas pelos Kaiowá:

- 1 - Kaiowá "Tembê-Koã" ou "puro" x Kaiowá
- 2 - Kaiowá x Kaiowá "crente"
- 3 - Kaiowá x Terena
- 4 - Kaiowá x Paragualos
- 5 - Kaiowá x Civilizados

1. A auto-designação de Kaiowá "Tembê-Koã" (lábio furado) refere-se principalmente aqueles que se submeteram ao ritual de batismo por volta dos oito anos e tiveram o lábio superior perfurado. Estes opõem-se aos Kaiowá que, embora puros racialmente, não foram submetidos ao batismo e portanto não po-

dem usar o tembetã. Esta identidade "tembe-koã" pode ser acionada em termos de conflito interno em que estes pretendem mais direitos sobre os outros, tanto em termos de maior poder de decisão, como maior ascendência sobre a terra. Em situações normais, ser um tembe-koã não significa ser mais conservador que os que não tem o lábio inferior perfurado.

2. Ainda dentro do sistema de oposições internas temos os Kaiowã conservadores versus crentes. Esta oposição é um dos maiores polos de conflito em aldeias Guarani. Em Panambi especificamente o "ser crente" é um estado apenas momentâneo, não se configurando facções em torno do problema. Mas o ser crente sempre provoca conflitos.

Ser crente é conhecer a palavra do "deus verdadeiro", é saber ler, "é conhecer a palavra", é ser mais "inteligente e esperto" do que os conservadores que desprezam a "verdadeira palavra". No outro polo, ser crente significa ter abandonado a religião tribal, é negar o "puro índio", é trair a seu povo, deixar de participar de festas importantes...

Em outras aldeias o fato de ser ou não crente tem provocado conflitos muito mais sérios, configurando-se mesmo facções de crentes e não crentes. Na aldeia de Pirajuí, por exemplo, a luta entre duas facções que identificavam-se como crentes e não crentes culminou (entre outros incidentes) na expulsão de cerca de cem pessoas consideradas conservadoras. Na verdade, esta briga transcende os limites do grupo que é adepto à religião tradicional, com os que teoricamente são mais receptivos a influências externas. Indo um pouco além destes parâmetros, descobre-se que os considerados conservadores eram Kaiowã e estavam em minoria em relação aos Nandeva, que identificavam-se como crentes e relacionavam-se com o pastor protestante. Outro problema de Pirajuí era a briga por melhores terras em posse do grupo minoritário. Todo este conflito, no fundo, pode traduzir-se em uma briga pelo poder, em que a identidade é articulada e manipulada pelos dois grupos em oposição. (1)

(1) Dados de M. Fatima Roberto.

3. O terceiro par de oposições está relacionado aos Kaiowá em relação aos Terena.

Embora a região de Dourados não seja território tradicional dos Terena, eles estão aí representados por um certo número de pessoas que foram transferidas do município de Miranda para o Posto Indígena de Dourados. A intenção desta mudança, promovida pelo Serviço de Proteção ao Índio, era de que os Terena "ensinassem" os Kaiowá e Guarani aí residentes a plantar. Este povo, tradicionalmente considerado como hábil agricultor, foi visto pelo S.P.I. como provável civilizador da "indolente raça" Guarani. Uma vez estabelecidos em Dourados iniciaram-se os problemas: os Guarani, donos de uma forte cultura, opuseram-se aos possíveis ensinamentos destes, que além de diferenciarem-se etnicamente, começaram a desenvolver uma economia voltada para o mercado, passando a disputar as terras da aldeia com seus habitantes originais. De acordo com os Kaiowá, os Terena dizem que trabalham apenas como forma de justificar a apropriação de suas terras.

A tensão constante entre Terena e Guarani é muito conhecida em Panambi e até há pouco, o conhecimento dos Kaiowá a respeito de outras sociedades tribais resumia-se aos Terena e mais de longe aos Kaingang.

Apenas recentemente este quadro vem se modificando devido a saídas frequentes de alguns indivíduos que tem participado de reuniões de liderança indígenas. Assim tem se ampliado a visão deles com relação à existência de outros grupos, assim como o próprio conceito do que é ser Kaiowá vem ganhando outra dimensão.

4. O quarto jogo de oposições é referente aos Kaiowá versus Paraguaiois.

Os chamados paraguaiois são conhecidos desde época anterior à instalação da Colonia Agrícola Nacional de Dourados, época que remonta a fins do século XIX. Os paraguaiois são mais lembrados por aspectos linguísticos do que por outras características, a exemplo dos Terena. Não são lembrados como inimigos como os "civilizados", mas são motivo de riso "porque não falam bem o Guarani". Isto fica mais claro quando estão se re-

ferindo a alguém de fora da sociedade Kaiowá e que fala o Guaraní, mas não fluentemente: dizem que "fala como Paraguaio". Em Panambi vive um homem nascido no Paraguai e casado com uma mulher Kaiowá proveniente de uma das famílias mais conservadoras. Ele é muito bem integrado ao grupo, não sofrendo discriminações por sua origem paraguaia a não ser em determinados momentos, por não ser tembe-koã.

5. A oposição Kaiowá versus civilizados é a mais forte de todas e carregada de conflitos. A tradução para o idioma Guaraní de civilizado é Karáí, palavra cheia de conotação pejorativa. O tratamento de Karáí implica uma distância enorme e somente se referem a um branco pelo seu nome quando este goza de uma certa estima. Os Nandeva, no entanto, usam o termo Karáí em sinal de respeito, sendo aplicado aos mais velhos.

A situação atual que os Kaiowá vivem, a exiguidade de terras, o extermínio da caça e extinção das matas é consequência direta da chegada dos brancos em seu território. Os Karáí são responsáveis pela diminuição da população indígena, pela maior parte das doenças que tem que suportar atualmente, etc.

Além disso, os Karáí são considerados ladrões ainda atualmente: uma das famílias que vivem à beira da estrada jamais deixa a casa sozinha porque "aí passa muito civilizado e civilizado rouba muito".

Por outro lado, contrabalançando estes aspectos negativos dos Karáí, existe sua riqueza material e o fato de dispor mais facilmente de bens com que os Kaiowá nem podem sonhar. Este é um fato indiscutível para eles. O mito descrito anteriormente sobre a escolha da cruz de madeira e de aço, no qual Nanderamõe ao escolher a de madeira, condena os Kaiowá à pobreza constante. Por mais que o Kaiowá trabalhe não mudará de situação.

E afinal, o que é para eles ser índio? O que é ser um Kaiowá puro ou simplesmente Avã?⁽¹⁾

Geralmente a resposta a esta pergunta não é formulada direta e claramente; ela deve ser necessariamente inferida a

(1) Avã ou Avã-ctê é uma autodenominação Kaiowá.

través de várias conversas, por meios indiretos ou por juntar fragmentos aqui e ali.

Um mito pode fornecer algumas pistas, uma situação de crise pode fornecer outras, etc.

Em primeiro lugar, ser índio é uma consequência da existência de brancos: a categoria "índio" é uma categoria criada pelos colonizadores europeus. Antes dos brancos existiam os Kaiowá, os Nandeva, os Kaingang. Esta categoria passa a ser incorporada a partir do confronto com os "civilizados": assim perante um branco o Kaiowá vai ser identificado e identificar-se como "índio", assim como vai identificar o outro como "civilizado" ou Karaí, quando usa seu idioma. Seria uma categoria grosseira, não individualizada. As duas oposições são utilizadas pejorativamente por ambas as partes: ser índio é sinônimo de preguiça, promiscuidade, debilidade mental. Enquanto ser civilizado, é ser ladrão, assassino, ambicioso, etc.

A categoria diferencial de índio, seria Kaiowá ou Avá (homem). Em primeiro lugar, ser Kaiowá é ter uma história própria e particular, não apenas uma história factual e temporal, mas também uma história igualmente factual, porém atemporal: uma época localizada no "antigamente", no "tempo primeiro" quando surgiram os Kaiowá. Este é o tempo dos mitos, onde a dimensão linear do tempo não é necessária, não faz sentido. É o tempo onde aprenderam a ser o que são, onde lhes foi ensinado a ser, que animal comer, como morar, a dividir o tempo, como se relacionar com os deuses, etc.

Ser Kaiowá é, como disse o capitão da aldeia, "ter fome, ter frio, é sentir as coisas, é ter vergonha na cara".

Além da história passada e da história mítica sempre presente, também outros elementos dão a especificidade aos Avá: uma língua própria, diferente da dos paraguaios e dos Karaí, uma maneira de comer, de viver, uma etiqueta própria, etc.

Com as saídas de alguns Kaiowá para encontros de lideranças e com a recente tentativa de retomada de uma parte de seu território anterior, neste momento tem se colocado mais

ênfase na questão da identidade. Mas a identificação de palavras, atitudes e coisas de "Kaiowá puro" é bastante antiga.

E mesmo o fato de ser Kaiowá puro ou "puro índio" não é enfatizado por todos os indivíduos, na medida em que alguns procuram negar-se enquanto índios, apreciando mais a maneira de ser dos Karáí. São indivíduos marginais e marginalizados que tendem a assumir a ideologia dominante e fazer acusações a seus irmãos de raça com o mesmo conteúdo das habituais feitas pelos brancos. Argumentam que os índios são atrasados porque ainda fazem roças de toco que não permitem o uso de tratores, porque gostam apenas de mandioca e ainda acreditam em feitiçaria.

Os Kaiowá e a religião

Para entender melhor a identidade Guarani, é fundamental ter um certo conhecimento de sua religião. Aliás a religiosidade Guarani tem sido definida como razão e fator de resistência; para Meliã⁽¹⁾ se os Guarani ainda hoje se consideram fiéis à sua cultura é devido ao tremendo apego e importância que a religião tem para eles (cf. tb, Schaden, 1974:136 e 145).

Se seguirmos a ordem descrita por Nimuendaju, teríamos os seguintes elementos na religião Guarani: a criação do mundo (implicando o conceito de alma, nomeação deuses, demonios, heróis) e a destruição do mundo (relacionado ao dilúvio e incêndio universais e à procura da Terra Sem Males).

Em cada sub-grupo Guarani existem características levemente diferentes quanto à organização social, economia, língua e religião.

A crença na Terra sem Males por exemplo, parece ser domínio dos Mbúla e Ñandeva que vivem atualmente no litoral brasileiro (nos Estados de Espírito Santo, São Paulo, Rio Grande do Sul e Santa Catarina). Estes são descendentes de antigas levadas migratórias que partiram do Paraguai à procura da Terra Sem Males que situar-se-ia a Leste. A última migração que se tem notícia ocorreu em 1952 quando conseguiram chegar apenas até perto da cidade de Bauru, no estado de São Paulo.

(1) Bartolomé Meliã em entrevista concedida em 1979.

No século XVI houve vários deslocamentos que mobilizaram até trinta mil indivíduos, motivados pelos famosos Karáí - grandes sacerdotes que saíam por várias aldeias pregando a religião e a promessa de um mundo melhor. Como resultado dessas grandes migrações a população diminuiu consideravelmente devido às enfermidades contraídas durante o percurso, choques com outras tribos e massacres no encontro com brancos. Mas apesar de todos os obstáculos, a fé nesta terra prometida não esmaeceu e os que conseguiram chegar até o oceano, apenas pararam porque não conseguiram superar este obstáculo. (1)

Entre os Mbãa e Nãndeva ainda existe fortemente a intenção de atingirem a Terra Sem Males e para tal, ainda realizam rituais, jejuam e rezam para atingir o objetivo.

A Terra Sem Males é similar ao paraíso cristão, com a diferença fundamental que pode ser alcançada ainda em vida e uma vez aí, torna-se imortal; também é um lugar onde o trabalho e a doença estão ausentes. Em Panambi a Terra Sem Males foi descrita como um lugar que tem uma enorme cabaça de "can'ui" e todos os que estão aí vivem dançando e cantando sem problemas. Outras vezes também é descrita como um lugar sem doenças e outras instâncias do estar vivo nesta terra, onde tudo que se necessita fazer é escolher um lugar para a roça e "ela se faz sozinha" e escolher o animal desejado e ele "vem sozinho" sem necessidade de caçá-lo.

Qualquer um pode alcançá-la, mas é necessário muita reza e seguir algumas prescrições. Um Mbãa me explicou que:

- "O povo de hoje não é forte, não faz força. Não aguentam fazer jejum, querem comer sal, gordura, carne. Não pode. E brigam muito. Os moços são muito fracos. Tem que rezar muito e só pode tomar erva-mate. Tem que ficar bem leve para atravessar o oceano, se não não consegue. Antigamente se fazia mais força. Mas para atravessar tem que ficar muitos dias sem comer, muitos mesmo e os jovens não aguentam. Querem beber pinga, sentem sono, querem dormir. Assim não dá!"

(1) A esse respeito ver por exemplo Clastres, H. (1978); Metraux (1979); Nimuendajú (1978).

Embora ele não tenha mencionado neste texto, é importante também a abstinência sexual, outro motivo pelo qual os mais velhos reclamam dos jovens. Fraqueza física, relações sexuais, uso do sal e do óleo são fatores que impedem que alcancem a terra sem Males. Há um certo desânimo, mas as perspectivas e as esperanças motivam para que continuem tentando.

Schaden faz uma ligação entre a procura do paraíso e a cataclismologia Guarani:

"A terra em que vivemos está condenada à destruição em futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade de procurar uma tábua de salvação, que o Guarani veio encontrar no mito da Terra Sem Males, hoje elemento genuíno de sua cultura. Assim, o espírito Guarani oscila entre o sentimento de pavor que lhe causa o inelutável cataclismo e a esperança de alcançar o paraíso antes que seja tarde demais" (Schaden, 1977:161).

Pelas informações que obtive, o Yvu Maraey (Terra Sem Males) e o Yvu Opá (final do mundo), me parecem antes paralelos do que sem função do outro. À parte da espera do final dos tempos, existe uma não conformação com a vida atual e um natural anseio por um lugar melhor.

Quanto aos habitantes de Panambi, o Yvu Maraey não é perseguido, apesar do grande temor e da sentença de um dos pais que o final do mundo se aproxima em consequência da indisciplina e desobediência dos homens. Aliado ao temor do final do mundo, existe também o temor face aos civilizados: não poucas vezes o pânico tomou conta da aldeia de Panambi, devido ao boato de que os civilizados iam sobrevoar a aldeia com um avião e iam matar todos os índios.

Essa história tem uma ligação com o estilo atual de agricultura da região: habitualmente eles assistem os aviões agrícolas sobrevoando as propriedades e pulverizando lavouras. Sabem que aquela nuvem de poeira que sai do avião é danosa e várias vezes houve mortalidade de peixes no Panambi devido ao uso abusivo de defensivos agrícolas. Além disso, correm histó-

rias de morte de dois homens que trabalhavam como sinalizadores para estes aviões e sabem que as mortes foram ocasionadas por ingestão de altas doses do veneno.

Estes boatos também explicitam a forma como encaram os brancos e como vêem-nos como povo de alta periculosidade. Se já terminaram com as matas, se já extinguiram a caça, porque não terminar sua obra destruidora matando os índios que conseguiram sobreviver à fúria da ocupação branca?

Seria importante relatar a história da origem dos Avã. Essa história diz respeito ao conhecido "ciclo dos Gêmeos", mito recolhido por Nimuendaju, Schaden, Meliã, Cadogan e Alberto Bartolomé. Este mito sofre pequenas variações de grupo a grupo, mas essencialmente trata das origens, da história da "primeira vez do índio", da história de "antigamente".

Tudo começa com a Mãe (Ñandesy) brigando com o Pai (Ñanderu).

"A mãe brigou com o pai e ela estava esperando Kuarahu (Sol). Ela sai procurando o marido e Yacy (Lua) que também estava em sua barriga pede uma florzinha e uma vespa pica a mão dela (da mãe). A mãe briga com ele e pergunta: - aonde foi seu pai? - e Yacy fala - foi por aqui. Mas não era, era caminho errado.

Daí chegam onde estavam as onças. A onça avó fala: - "Meus sobrinhos são muito bravos, se esconde aí embaixo do cupim".

E quando chegam as outras onças, a avó fala: "Olha aí embaixo que tem comida". E matam a mãe, comem ela e descobrem os meninos, aí colocam eles na água quente e eles não morrem.

Tentam queimá-los e o fogo não os destrói. Aí as onças falam: "Ah, então vamos deixar eles ficarem vivos". Eles crescem e fazem arco pequenininho e começam caçar para as onças. Até que um dia vão caçar uma jacutinga - jacutinha é gente, não é bicho que fala. Ela fala pros irmãos: - "Vocês não podem fazer isso, as onças mataram sua mãe, vocês tem que matar as onças".

Aí Kuarahu começa tentar as onças. Fazem uma armadilha em um rio para elas passarem. Kuarahu põe uma flecha grudada na ou

tra, mas Yacy estraga tudo, cai na ponte e um crocodilo come ele... Quando as onças estão na ponte, Yacy cai no rio. O irmão pega todos os pedaços dele e faz ele de novo.

Daí Yacy tinha fome e o irmão lhe dá guariva e ele gosta.

Outro dia lhe dá guavira puitã (goiaba) e ele também gosta.

Yacy morre quatro vezes, e Kuarahu faz ele viver de novo.

Até que um dia briga com Kuarahu e sobe para o céu. Foi condenado ao frio e ao escuro. Por isso é que tem noite agora.

Por isso que a gente morre.

Kuarahu fica triste e sozinho e sobe ao céu com seu pai. Yacy nunca mais consegue encontrar-se com Kuarahu.

Assim é tempo primeiro do índio. Tudo isso é verdade. Eu sei.

Paí Chiquito sabia. Nacura também sabia. Paulito não sabe, às vezes o pai dele não ensinou".

Esse mito foi contado parte em português e parte em guarani. Alguns episódios não reproduzidos aqui foram de difícil compreensão e aparentemente se referem sempre às más ações e ingenuidade de Yacy. Floreano teve muita dificuldade em me transmitir a história porque à uma série de descobertas e invenções feitas pelo irmão maior, não encontrava os termos equivalentes em português. Em um dado momento as onças deixam de ser tratadas como tais, mas passam a ser definidas como "añan", espécie de gênio do mal que causa muito medo aos Guarani.

O episódio em que Kuarahu ressuscita a mãe, relatado por Nimuendaju (1978:155 e ss) não é mencionado por Floreano. Meliã afirma que é muito difícil que este mito seja recolhido na íntegra e que em geral os episódios são contados separadamente, não obedecendo a uma sequência linear.

Através deste mito estão dadas as diretrizes para toda a sociedade: a alimentação que Kuarahu descobre para dar a Yacy, que sempre tem fome e está protestando, faz parte da dieta da tribo. As orações, deuses añans e outros elementos que compõem a religião Kaiowá. Em um dos episódios, Kuarahu encontra uma cabaça e descobre em seu interior roupas cerimoniais e

os adornos usados pelos Kaiowá - o ponchito, o chiripá - espécie de saia usada pelos sacerdotes, presa na cintura por um cinto denominado "xumbê"; o tembetá - adorno labial - e o jeguaká - enfeite de plumas usado na cabeça.

É interessante notar a oposição entre Kuarahu e Yacy: um industrioso e prestativo contra a ingenuidade e desatenção do outro, que coloca todo o trabalho do irmão maior a perder. Para os Guarani também os indivíduos são portadores desta ambiguidade que pode ser traduzida pelo bem e pelo mal. Cada indivíduo é possuidor de duas almas, uma representando a inteligência e a bondade e outra, relacionada ao reino animal, representando a fúria e as paixões. Dependendo do indivíduo ou da ocasião pode predominar uma ou outra.

A religiosidade dá a paternidade aos Kaiowá; Ñanderu e Ñandesy são os pais ancestrais dos quais todos os Kaiowá descendem. A identidade Kaiowá se constituiria a partir daí, assim como o mito dos Gêmeos seria a história comum do grupo Kaiowá, independente do lugar onde vive este grupo. Embora os Kaiowá sejam descendentes de Ñanderu e Ñandesy, foram criados por Ñanderamõa que os faz surgir da madeira. O parentesco com a madeira traz uma série de implicações; aqui o Mito da Criação do Mundo e dos Gêmeos cruzam-se e dão a receita de como ser Kaiowá.

A ideologia dos Kaiowá, manipulada pelos paí que legitimam seu poder pelo conhecimento do sobrenatural e familiaridade com os deuses, impulsiona a coesão do grupo - sempre uma coesão característica da sociedade Guarani. Esta coesão é possibilitada pela estrutura econômica baseada em famílias nucleares das quais depende a produção e a reprodução dos indivíduos; a ideologia igualitária garante a estabilidade do modo de produção, mas permite, diante da nova ordem histórica, que se recorra a outras formas de trabalho provenientes do sistema capitalista, tais como o trabalho assalariado e o projeto de desenvolvimento comunitário. Mas como já foi enfatizado anteriormente, esta ideologia não permite a diferenciação interna na sociedade.

A história de contato dos Kaiowá com a sociedade abrangente justifica e legitima o antagonismo pelo branco limi -

tando ao máximo a realização de casamentos interétnicos. A referência ao purismo racial, ao "Kaiowá puro", justifica-se por este antagonismo com relação aos "civilizados"; ao mesmo tempo, garante a continuação do grupo étnico com um mínimo de interferências de pessoas provenientes de outras culturas.

O território faz parte não do sistema de identificação dos Kaiowá, mas do sustentáculo, do lugar onde se realiza esta sociedade. O território é importante na formação de identidade Kaiowá, mas não determinante, devido às freqüentes migrações Guarani.

Finalmente, o Guarani, falado pelos Kaiowá, incompreensível para os regionais, é a arma mais importante para a auto-defesa do grupo. É a barreira através da qual não é permitida a passagem de missionários, funcionários da Funai ou regionais. As crianças aprendem a falar português apenas em idade escolar e o Guarani é falado mesmo na presença de brancos sempre que um Kaiowá se dirige a outro, mesmo que a conversa esteja sendo mantida com um "civilizado".

CONCLUSÕES

A SOBREVIVÊNCIA KAIOWÁ

Uma questão que surge sempre que penso nas condições atuais dos Kaiowá é até quando conseguirão resistir e que rumos tomarão, quais as formas que as novas gerações imprimirão à cultura Kaiowá que tem permanecido forte até os dias de hoje. A religião tem sido o maior elo de união e melhor arma para resistir, mas até quando?

Como poderão resistir a todas influências externas? Acredito que o problema mais sério resida na questão do espaço, além das pressões que possam receber. Até agora os Kaiowá tiveram que redimensionar muita coisa e precisaram adaptar-se às novas condições impostas pelo contato. A perda de suas terras, entre outros fatores, impôs muitas mudanças para que se viabilizasse a permanência da cultura Kaiowá.

Com relação à utilização do espaço tiveram que submeter-se a mudanças drásticas: passaram a viver em aldeias e a conviver com uma densidade populacional incomum para os padrões Guarani. A maior proximidade física entre as famílias surgiu como única alternativa viável para a sobrevivência do grupo. Mas apesar da modificação do padrão de moradia, das unidades residenciais terem passado para família nuclear, conseguiram manter a mesma coesão no interior das famílias e a mesma independência em relação uma às outras.

O investimento do trabalho agrícola foi substancialmente aumentado devido ao extermínio da caça e do desaparecimento do território de perambulações. Em consequência tiveram que adaptar-se a uma nova alimentação na qual os alimentos de origem animal ficaram ausentes, assim como os provenientes da coleta, tais como frutas e mel.

O trabalho assalariado, a que recorreram e recorrem após a alteração do meio ambiente, surge em função de necessidades de bens industrializados - panelas, roupas, enxadas, remédios, óleo comestível. No trabalho assalariado, ocorre idas e

vindas em direção à economia dominante; é de certa forma, uma "apropriação" do sistema capitalista da forma que lhes convém. Neste sentido, o trabalho assalariado não é uma "aculturação", ou uma renúncia dos Kaiowá a seu modo de produção a favor do sistema capitalista, mas tem sido uma forma de viabilizar a permanência da cultura e do grupo unido. Isso possibilita que os indivíduos possam permanecer nas aldeias sem terem que deslocar-se durante muito tempo em fazendas ou cidades. O trabalho em fazendas é intermitente e após atingirem a quantidade de dinheiro estabelecida de antemão, abandonam-no e passam a dedicar-se exclusivamente a atividades no interior da aldeia.

Assim como estão habituados a se relacionar com a missão protestante local - trocam sua presença em cultos por remédios, sem no entanto comprometerem-se mais seriamente com o protestantismo. Apesar de todas as investidas proselitista dos missionários, os Kaiowá têm conseguido manter-se praticamente incólumes às terríveis ameaças do destino reservado aos pagãos: o inferno - palavra preferida pelos protestantes quando em contato com grupos indígenas.

Pode-se observar por exemplo, a importância dos paí, a despeito da aparente desorganização da família extensa: a pouca sinceridade nos cultos protestantes, a dificuldade do trabalho dos missionários, a insistência em executar seus próprios rituais a despeito das proibições, são resultantes do apego ao próprio sistema religioso.

As famílias nucleares continuaram sustentando a economia e garantindo a reprodução, enquanto as famílias extensas prosseguem desempenhando seu papel a nível ritual, religioso e de solidariedade grupal. Neste novo contexto, cresce a importância das famílias nucleares como asseguradoras da continuação do grupo, enquanto as extensas conservam sua função mais a nível superestrutural, de manutenção da ideologia e controladora do status quo.

Quanto ao projeto de desenvolvimento comunitário, tiveram que buscar saídas para fazerem frente à coerção para produzirem e ocuparem mais "racionalmente" suas terras. A presença

da Funai, assim como sua autoridade é quase incontestável e a forma que encontraram de burlar o projeto foi boicotar o comparecimento às roças comunitárias e às reuniões chamadas em função do projeto. A opção de não mudarem seu comportamento econômico implica em uma consciência de que a adoção de certos traços do sistema econômico capitalista implicaria uma mudança de base na cultura Kaiowá.

Outro dado é a persistência do modo de produção Guaraní ao lado das roças de soja da Funai e das roças mecanizadas que pertencem à população envolvente. Ao mesmo tempo, existe uma certa percepção de que para uma parte dos "civilizados", muitas coisas são mais fáceis, de que o fantasma da fome não é tão presente. Mas como dar conta de um possível desejo por um outro padrão de vida, já que o ideal passou ao domínio da história dos Kaiowá. E este ideal traduz-se pela caça abundante, pelo território antigo, e pelo domínio Kaiowá na região.

Aqui interfere o fatalismo Guaraní, exemplificado no mito relatado acima, explicando o aparecimento do homem branco. Este fatalismo também tem impedido uma luta mais aberta por suas terras. A questão parece resumir-se na pergunta:- "porque lutar, se daqui a dois anos o mundo vai se acabar?" - A atitude frente a problemas parece ser mais contemplativo e política do que agressiva. Em primeiro lugar são esgotados os recursos através do uso da palavra e apenas em última instância se recorre à violência física.

Dentro da ideologia igualitária não faz sentido, por exemplo, o trabalho gerador de excedentes e de desigualdades sociais. Mas esta sociedade encerra suas contradições que possibilitam o aparecimento de alguns indivíduos que tendem a marginalizar-se a ela. Mas existem os mecanismos que impedem que estes mesmos indivíduos desgarrem-se do grupo; são mecanismos acionados através de pressões que se traduzem por acusações de feitiçaria ou de outros crimes ou mesmo pela proscrição social temporária.

E são estas pessoas que a Funai tenta utilizar para a execução do projeto de desenvolvimento comunitário. No entanto elas não conseguem resistir por muito tempo (ou não se inte-

ressam) às pressões sociais que impedem-nas de destacarem-se economicamente de outras; ao mesmo tempo a sociedade enquanto todo, não compartilha e não se interessa pelas grandezas prometidas pelo projeto. Aderir ao projeto, significaria em outros termos, deixar de ser Kaiowá. Acrescente-se a isto, a consciência que têm do lugar que lhes é reservado em nossa sociedade.

E ser Kaiowá é um valor que não parecem estar dispostos a abrir mão, é ser dono de um saber, de uma forma de vida e de uma ideologia por eles valorizada.

Os Suyã estudados por Anthony Seeger (1980:156 e ss) se definem como um grupo que está constantemente emprestando traços de outros grupos. São traços considerados positivos, mas no entanto apesar desta adoção constante, da dinâmica desta sociedade, o ser Suyã não se perde. Isto ocorre entre os Kaiowá, mas de forma mais tênue; várias coisas foram reformuladas, vários traços foram perdidos e outros incorporados, mas o núcleo central, a base, não foi alterada. Em outras palavras, os Kaiowá para sobreviverem têm feito muitas concessões à sociedade abrangente, mas têm-se curvado a certas imposições do exterior desde que estas não signifiquem um comprometimento de aspectos básicos que caracterizam a cultura Kaiowá, tais como concepção de mundo, sistema econômico, religiosidade, etc.

Assim, mesmo que a sociedade capitalista se utilize por vezes de sociedades com outros modos de produção, estas encontram saídas para sua sobrevivência.

Atualmente com o crescimento da população, com a quase total falta de espaço para novas roças, os Kaiowá terão fatalmente que buscar novas alternativas para sua sobrevivência física. Talvez a alternativa seja o trabalho em fazendas para com isto obter alimentos básicos, transformando-se a aldeia em uma espécie de dormitório, a exemplo da aldeia de Campestre, com apenas um hectare. Não existe espaço para roças, apenas para morar; e sua população passa a maior parte do tempo trabalhando em fazendas.

Outra alternativa é que haja uma fissão e que várias famílias procurem outros lugares que possibilitem a continuação

dos Kaiowá, reequilibrando então a demografia das aldeias de Lagoa Rica e Panambizinho. Mas terras devolutas no Mato Grosso do Sul são raridade atualmente. Os últimos grupos residentes em terras consideradas devolutas estão sendo expulsos pela própria Funai, como vem ocorrendo em Pirakoã.

Apesar de tudo isto, é muito possível que os Kaiowá, assim como os Guaraní espalhados em território brasileiro, encontrem novas saídas que viabilizem a preservação de sua integridade, assim como o conseguiram até os dias de hoje.

BIBLIOGRAFIA

- Baldus, Herbert. Tapirapé - Tribo do Brasil Central. Companhia Editora Nacional, S.P., 1970.
- Barbu, Zebedei. O Conceito de Identidade na Encruzilhada in Anuário Antropológico 78, Ed. Tempo Brasileiro, 1980.
- Bartolomé, Miguel Alberto. Entre los Avã-Katu-Eté. Instituto Indigenista Americano, Série Antropologia Social, 17, México, 1977.
- Cabixi, Daniel. A Economia Pareci. (manuscrito), Brasília, 1981.
- Cadogan, Leon. Aporte a la Etnografia de los Guarani del Amambai, Alto Ypane, in Revista de Antropologia, nº 2, Universidade de São Paulo, S.P., 1962.
- Cândido, Antonio. Os Parceiros do Rio Bonito, Livraria Duas Cidades, S. Paulo, 1971.
- Carvalho, Edgar. Avã-Guarani do Ocoí: Jacutinga - publicado pelo CIMI, regional Sul, 1981.
- _____. Alternativa dos Vencidos, Paz e Terra, Rio, 1977.
- _____. Antropologia Econômica (org.), Livraria Editora Ciências Humanas, S. Paulo, 1978.
- Censo Agropecuário do Mato Grosso do Sul. Série Regional, Vol. I, Tomo 21, IBGE, 1975.
- CIMI. Os Guarani na América Latina, 1979.
- _____. Quadro Geral da População Indígena no Brasil, 1981.
- Clastres, Hélène. Terra Sem Mal, O Profetismo Tupi-Guarani, Editora Brasiliense, S. Paulo, 1978.
- Clastres, Pierre. A Sociedade Contra o Estado, Francisco Alves Editores S.A., Rio, 1978.

- Da Matta, Roberto e Laraia, Roque de Barros. Índio e Castanheiros, Paz e Terra, Rio, 1979.
- Exatoria de Rendas Estaduais de Douradina. 5^a Delegacia Executiva Regional da Fazenda, Secretaria da Fazenda, Douradina, MS, 1979.
- Fox, Robin. Kinship and Marriage - An Anthropological Perspective Penguin Books, 1967.
- Gadelha, Regina Maria. As Missões Jesuíticas do Itatim - Estruturas Sócio-Econômicas do Paraquai Colonial - Séc. XVI e XVII; ed. Paz e Terra, 1980.
- Geografia do Brasil - Região Centro-Oeste. Fundação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE, vol. 4 (pags. 66 a 69), Rio de Janeiro, 1977.
- Godelier, Maurice. Perspectives in Marxist Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Gomes, Mércio. The Ethnic Survival of Tenetehara Indians of Maranhão, Brasil, tese de doutoramento - Universidade da Flórida, 1977.
- Lessa, Luís Carlos. Chimarrão, Revista do Arquivo Municipal, Vol. CLV, Ano XIX, jan.fev.e março de 1953, S.Paulo.
- Linhares, Temístocles. História Econômica do Mate, Coleção Documentos Brasileiros, Livraria José Olympio Editora, R.J., 1969.
- Lugon, Claude. A República Comunista Cristã dos Guarani, 1610/1768, Paz e Terra, R.J., 1977.
- Meillassoux, Claude. Mujeres, Graneros y Capitales, Siglo Veintiuno E., 1977.
- Meliã, Bartomé. La Demografia del Tape: una evaluación - Misão Anchieta, (manuscrito s/d).

- Meliã, Bartomé; Grünberg, Georg; Grünberg, Sriedl. Etnografia Guarani del Paraguay Contemporaneo, Asunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica, 1976.
- Metraux, Alfred. A Religião dos Tupinambã, Brasiliana, vol. 267, Cia. Editora Nacional, EDUSP, 2ª ed., 1977.
- _____. The Guarani, in: Handbook of South American Indians, pag. 69.
- Nimuendaju, Curt. Los Mitos de Creación y Destrucción del Mundo como Fundamentos de la Religión de Los Apopokuva-Guarani, Centro Amazônico de Antropologia y Aplicación Practica, Série Antropológica 1, Lima-Perú, 1978.
- Oliveira, Roberto Cardoso. Identidade e Estrutura Social, in: Anuário Antropológico 78, Editora Tempo Brasileiro, R.J., 1980.
- _____. A Sociologia do Brasil Indígena, Biblioteca Tempo Universitário/31, Editora da USP, S.Paulo, 1972.
- Palazzolo, Frei Jacinto. Nas Selvas do Vale do Mucuri e do Rio Doce, Brasiliana, vol. 277, S.Paulo, 1973.
- Pereira Neto, Antonio. Relatório Sobre a Situação de Dourados, 1976.
- Ricardo, Cassiano. Marcha para o Oeste (vol. I e II), Livraria José Olympio Editora, 1970.
- Ribeiro, D. Os Índios e a Civilização, Vozes, 3ª ed., R.Janeiro, 1979.
- Rodrigues, Aryon. As Línguas da Família Tupi-Guarani, in: Porantim nº 40/41, junho/julho 1982.
- Sahlins, M. Sociedades Tribais - Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1974.
- _____. A Sociedade da Afluência - in: Antropologia, Econômica (org. Edgar Carvalho), Livraria Editora Ciências Humanas, S.Paulo, 1978.

- Schaden, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani , EDUSP, S.Paulo, 3.^a ed., 1974.
- Seeger, Anthony. A Identidade Étnica como Processo: os Índios Suyã e as Sociedades do Xingú , in Anuário 78, pag. 176, Ed . Tempo Brasileiro, 1980.
- Turner, Victor. Schism and Continuity in an African Society . Manchester, Manchester University Press, 1957.
- Van Velsen - The Extended Method Case , Biblioteca da Unicamp, (apostila).
- Velho, Otávio. Capitalismo Autoritário e Campesinato , Difusão Editorial, S.A., 2.^a ed., 1979.

RELAÇÃO DOS DOCUMENTOS PESQUISADOS NO ARQUIVO DE PANAMBI, NA
DELEGACIA REGIONAL DE CAMPO GRANDE

1. Carta do Inspetor do SPI do Posto Indígena Nicolau Horta ,
José Pinto da Silva, ao Sr. Tácio Pace, administrador da
Colônia Nacional Agrícola de Dourados (CAND)
04/10/50
2. Carta do Inspetor do SPI do Posto Indígena Nicolau Horta
Salatiel M. Diniz e sua esposa Emília dos Santos Diniz ao
Cel. Moacir Ribeiro Coelho, diretor do SPI
03/04/1962
prot. nº 1542
3. Carta de Henrique Manuel, capitão dos Índios Caiuá ao " sr.
general"
data provável: 20/11/1946
4. Carta do agente Acacio Arruda do Posto Nicolau Horta, ao Co
ronel Nicolau Barbosa, chefe da IR-5
14/11/47
5. Série de Telegramas:
 1. a respeito da retirada dos paraguaios por parte dos sres.
Vladimiro Muller e Campo Belo
 2. a respeito do assassinato do colono Ruperto Nunes e pri
são do Índio Pedro Henrique e sua remoção para Taunay (re
lações até então "boas" entre colonos e Índios agravam-se
com o assassinato).
 3. Sobre os trabalhos de empresas de extração de óleo de la
ranja e ervais.
Obs.: de acordo com os documentos tais trabalhos vem sen
do feito desde 1937.
6. Carta do agente Acacio Arruda do Posto Nicolau Horta, ao
Cel. Nicolau Barbosa, chefe da IR-5
28/01/47
of. nº 2

7. Carta de AGRINDIOS (?) à direção do SPI
09/06/49
8. Relatório da aldeia de Panambi por parte de Salatiel Marcondes Diniz ao chefe da IR-5
25/12/63
9. Cópia do processo movido por Mário Bagordache contra o Índio Chiquito reivindicando as terras da aldeia de Panambizinho.
16/10/70
10. Documento endereçado ao administrador da CAND, pela venda de lote nº 40 qd 46 de propriedade do Índio João Caarapé.
11. Comunicação do Cel. Nicolau Horta a respeito dos índios e Panambi.
17/12/46
12. Ofício dirigido ao diretor do SPI, por parte de Eduardo Galvão, resp. p/exp. da S.O.A.
05/08/1952
SPI - 3433/49
13. Ofício de José Maria da Gama Malcher para o Diretor da Divisão de Terras da Colonia
1971.
14. Atestados:
vários comprovando para o SPI a existência de índios na região de Panambi desde 1900.
datas: 18/06/1949
16/06/1949
18/07/1949
17/06/1949
17/06/1949
15. Carta de Darci Ribeiro para o diretor do SPI
15/04/1949

16. Comunicado de Gama Malcher ao diretor de Terras e Colonização de Dourados
25/07/51
17. Carta do chefe da IR-5 do SPI, sr. Alan Kardec Martins Pedrosa, ao sr. Major Salustino de Farias.
30/07/1964
of. 188/64
18. Relatório da situação dos Índios de Panambi, do sr. Salatiel M. Diniz
31/05/62
19. Relatório sobre os entendimentos com o diretor da CAND sobre as terras dos Índios de Panambi; assinado por Joaquim Fausto Prado
23/06/1949
20. Ofício de Tácito Pace dirigido ao chefe da ST.
06 de 08 de 1951
T.P./SGS
D.T.C. 4724/51

OUTRAS FONTES

1. "O Índio e a Ação da Funai"
Semana do Índio de 13 a 19 de abril de 1981.
99 DR - Funai, Ministério do Interior e governo do Mato Grosso do Sul.
2. Projeto de Desenvolvimento Integrado de Panambi - ano agrícola 79/80 e 81/82
Projetos Elaborados Safra 79/80 - Ministério do Interior e Funai, Assessoria do Planejamento e Coordenação - Brasília.
3. Decreto nº 8.799 de 09/12/1882, licenciando a Companhia Erva Mate Laranjeiras.
Coleção Leis do Brasil - 1882, vol. II, pg. 530
Arquivo Nacional, Museu Nacional.
4. Jornais
 - a) Diário de Cuiabá
 - b) Estado de S. Paulo
 - c) Folha de S. Paulo
 - d) Porantim
 - e) Movimento (26/05 a 01/06/80)
5. Revistas
 - a) Interior - Revista Bimensal do Ministério, Ano VII nº 35 - nov. dez. 80.
 - b) Revista Atualidade Indígena
 - c) Boletim Informativo da Funai
Ano II, nº 08
III Trimestre - 1973
"Desenvolvimento de Projetos Agropecuário nas Áreas Indígenas", pag. 57.