

LEVI MARQUES PEREIRA

## PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL KAIOWÁ

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Antropologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.  
Márcio Ferreira da Silva

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
01/10/1999

BANCA

  
Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva (Orientador)

  
Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea

  
Prof. Dr. Antonio Jacó Brand

Profa. Dra. Tânia Maria Alkmin (suplente)

Outubro / 1999



IDADE	BC
CHAMADA:	7/11/1999
Ex.	
NUMERO BC/	39774
LOC	229/99
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
RECO	R\$ 11,00
DATA	12-12-99
CPD	

CM-00137787-4

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Pereira, Levi Marques**  
P 414 p      **Parentesco e organização social Kaiowá / Levi Marques Pereira.**  
-- Campinas, SP : [s.n.], 1999.

**Orientador: Márcio Ferreira da Silva.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Índios Kaiwá. 2. Parentesco. 3. Etnologia. 4. Antropologia.**  
**I. Silva, Márcio Ferreira da. II. Universidade Estadual de**  
**Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Guarani Kaiowá e Guarani Nãndeva que gentilmente me instruíram sobre as formas de organização social de seu sistema social.

Aos colegas de trabalho em agências indigenistas (Missão Tapeporã, Projeto Kaiowá-Nãndeva e Grupo de Trabalho Missionário Evangélico).

Aos colegas na Pós-Graduação na UNICAMP, especialmente Juliana e Sandro que leram versões preliminares do trabalho e deram importantes contribuições.

Aos professores Dr<sup>a</sup> Vanessa Rosemary Lea e Dr<sup>o</sup> Antônio Jacó Brand que compuseram a banca examinadora.

Agradeço também à professora Dr<sup>a</sup> Aracy Lopes da Silva que participou da banca de qualificação e cujas aulas inspiraram várias passagens da presente dissertação.

Ao professor Dr<sup>o</sup> Márcio Silva, orientador e amigo, que pacientemente me conduziu pelos caminhos do parentesco.

Aos meus pais, irmãos e outros aliados por constituírem nossa parentela, referência sempre presente.

Ao meu filho Caio e minha companheira Fátima pelo amor desmedido que tornou tudo mais fácil.

## ÍNDICE

<b>RESUMO</b>	03
<b>INTRODUÇÃO</b>	04
1 - Considerações gerais sobre a morfologia social e o parentesco tupi-guarani	04
2 - Objetivos e informações sobre a pesquisa	07
3 - Os Kaiowá	14
4 - Nota sobre a grafia da língua guarani	25
<b>CAPÍTULO 1 - A TERMINOLOGIA</b>	26
1 - 1 Introdução ao capítulo	26
1 - 2 A polêmica sobre o parentesco tupi:	27
1 - 3 MacDonald(1965): o retorno à polêmica	32
1 - 4 Laraia (1986) e Fausto (1991) e a síntese sobre os Tupi	38
1 - 5 As etnografias discrepantes de Watson (1944 e1952) e Meliá, Grünberg & Grünberg (1976)	41
1 - 6 A descrição de Watson (1944)	46
1 - 7 A descrição de Watson (1952)	52
1 - 8 A descrição de Meliá, Grünberg & Grünberg (1976)	55
1 - 9 Quadro comparativo do sistema terminológico	68
1 - 10 Análise do quadro comparativo e contribuições	73
<b>CAPÍTULO 2 - TEMPO E ESPAÇO SOCIAL: o <i>te'yi</i> e o <i>tekoha</i></b>	81
2 - 1 O fogo familiar	84
2 - 2 A parentela <i>-te'yi</i>	94
2 - 3 O <i>te'yi</i> e o <i>tekoha</i>	106
2 - 4 O processo de fissão de um <i>te'yi</i>	110
2 - 5 O <i>te'yi</i> e o <i>tekoha</i> e as formas de casamento	116
2 - 6 O <i>te'yi</i> e o <i>tekoha</i> e os processos de chefia	123
2 - 7 A <i>capitania</i> como modelo de dominação política	
<b>CAPÍTULO 3 - ATITUDES E PRÁTICAS</b>	130
3 - 1 Casamento	137
3 - 2 Residência	144
3 - 4 O <i>guacho</i> : filho adotivo	151
3 - 5 O pararentesco: <i>cuñadazgo</i> e compadrio	171
<b>CAPÍTULO 4 - ORDEM SOCIOLÓGICA E ORDEM COSMOLÓGICA</b>	182
4 - 1 A importância da vida religiosa	185
4 - 2 Xamanismo e organização social	188
4 - 2 O princípio <i>ore</i> e o princípio <i>pavêm</i>	190
4 - 3 O profetismo	197
4 - 4 Territorialidade e organização religiosa	200
4 - 5 O modelo de estrutura social	211
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	217

## **BIBLIOGRAFIA**

223

230

## **GLOSSÁRIO**

**ANEXOS** - diagramas de parentesco

Figura 08: parte da família de Marculino

Figura 09: parte dos parentes da esposa de Marculino

Figura 10: posições proibidas para casamento

Figura 11: estrutura política de Panambizinho

Figura 12: grupo de cooperação econômica

Figura 13: casamentos que sedimentam alianças

Figura 14: casamento entre primos cruzados

Figura 15: aliança política, via casamento, entre áreas

Figura 16: parte da parentela de Zé Benitez

Figura 17: incorporação de *guachos* em parentela em formação

Figura 18: casamento de primos cruzados na aldeia Biguaçu - SC

## RESUMO

O objetivo central do presente trabalho é apresentar a morfologia social kaiowá, sub-grupo Guarani de MS. Uma pesquisa de campo de cerca de quatro meses realizada durante os anos de 1997/98, complementada por informações coletadas de maneira menos sistemática em cerca de seis anos de trabalho em agências indigenistas junto a esses índios - entre 1982/1992 -, compõem um conjunto de dados que permite montar um quadro bastante satisfatório das formas de organização social do grupo.

O estudo privilegia a morfologia social, esclarecendo dúvidas sobre o sistema terminológico e aprofundando a compreensão das categorias ligadas ao tempo e ao espaço social. Busca suprir uma lacuna na etnografia guarani que, até o momento, direciona a maior parte de sua produção para a problemática do contato ou para o estudo do sistema religioso.

## INTRODUÇÃO

### 1 - Considerações gerais sobre a morfologia social e o parentesco tupi-guarani

Os estudos do parentesco sul - americano nas últimas décadas<sup>(1)</sup> vêm apontando a necessidade da revisão do instrumental analítico elaborado pela antropologia - teoria dos grupos de unificação e teoria da aliança matrimonial (Dumont, 1975)-, tendo como referência o que já havia sido discutido para outras regiões etnográficas. Assim, as ferramentas teóricas elaboradas com base no estudo das sociedades africanas ou oceânicas, regiões onde primeiro se concentraram os estudos antropológicos, parecem pouco adequadas para dar conta das questões fundamentais da estrutura e da morfologia sociais colocadas pelas sociedades americanas (Joanna Overing, 1977). Em decorrência disso, tem-se ensaiado, nas últimas décadas, tentativas de constituir uma etnologia do continente, que possibilite uma aproximação satisfatória das características específicas dessas sociedades. Viveiros de Castro, na resenha do livro de Riviére (1984), traça um perfil da forma de organização social norte - amazônica, formulando com precisão as especificidades que caracterizam esta fase da etnologia sul - americana: *“Talvez, depois das Áfricas das certezas nítidas e das melanésias de dilemas fluidos, seja doravante possível equacionarmos as questões reais e próprias das sociedades do continente”* (Viveiros de Castro, 1986:266). A tentativa é criar formas de abordagem que possibilitem uma melhor compreensão dos fundamentos

---

1 Como exemplo podemos citar o trabalho de Overing [1977] ou os organizados por Maybury-Lewis [1979] e Viveiros de Castro [1995]

sócio - cosmológicos que incidem sobre a organização da vida social, rompendo com uma tendência que por muito tempo imperou na disciplina, a de aplicar, sem o devido dimensionamento, padrões de análise nem sempre compatíveis com as características morfológicas das sociedades do continente.

A sofisticação na exegese de textos sobre os Guarani é enorme. Talvez isto seja devido ao fato de que muitos pesquisadores chegaram a ter um bom domínio da língua guarani, o que é pouco comum em trabalhos realizados em outros contextos etnográficos. Viveiros de Castro, no texto que serve como apresentação da edição brasileira do estudo de Nimuendaju [1914] (1987: xxii), afirma que “*o etimologismo (...) é endêmico nos arraias da tupinologia*”, e que “*a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos (...), deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social.*” O autor reconhece entretanto que “*este relativo vácuo sociológico se deve, em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir no elemento da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuada*” (*op. cit.*, p. xxx). Oportunamente Viveiros de Castro sugere que esta característica deve ser transformada num problema, “*algo que deve ser explorado e meditado: quais as condições e implicações sociológicas de uma forma cultural onde o discurso predomina sobre o emblema ou o esquema ritual, a representação sobre a instituição, a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social?*” (*op. cit.*, p. xxx). É fundamentalmente sobre estas questões, que adiante serão formuladas com mais precisão, que pretendo discorrer ao longo do presente trabalho, convicto de que não irei esgotá-las, mas com a certeza de que o procedimento aqui adotado traça um percurso alternativo

para a análise dos dados sobre a morfologia social dos Kaiowá e dos Guarani em geral.

Os Guarani são muito conhecidos no plano do discurso cosmológico e da religião, mas as etnografias apresentam um significativo silêncio sobre outros aspectos ligados à vida social. Viveiros de Castro afirma, ainda, que os Guarani “*continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização*(2) - que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o locus da ‘perseveração do ser’ Guarani ” (op. cit., 1987: xxviii).

Os estudos de parentesco e organização social são, assim, bastante escassos, levando em conta o volume de pesquisas sobre a sociedade guarani. A quase totalidade das etnografias está centrada em duas vertentes: na interface do *socius* com a sociedade não indígena, apresentando estudos sobre os processos aculturativos, como os de Watson (1952) e Schaden (1974); e inúmeros trabalhos sobre religião, como os diversos escritos de Meliá e Cadogan.

A constatação desta lacuna foi um dos primeiros motivos que levaram à definição do tema aqui proposto. O contato com o material bibliográfico logo indicou uma incongruência nos estudos sobre a terminologia de parentesco, e esta foi uma das questões que a pesquisa de campo procurou elucidar.

---

2 Quanto à desterritorialização, os Kaiowá seriam, entre os três sub-grupos Guarani que habitam o território brasileiro, aqueles que teriam uma noção mais precisa de território. Este pressuposto será problematizado no capítulo 2, que fala sobre o espaço e o tempo social.

## 2 - Objetivos e informações sobre a pesquisa

O parentesco é analisado como uma das instâncias da vida social, que, junto com outras esferas, ajuda a compreender como os comportamentos individuais e coletivos, adquirem significado no plano do vivido. O parentesco, mesmo não sendo uma esfera totalizadora, permite formular normas e regras mais gerais, constituindo um sistema. Farei a descrição das principais categorias nativas do parentesco e da organização social kaiowá, subgrupo Guarani<sup>(3)</sup> de Mato Grosso do Sul, e indicarei alguns caminhos para a análise destas categorias em relação às práticas simbólicas e à ordem sócio - cosmológica. Não é meu objetivo realizar a análise dos mitos e do sistema religioso, o que exigiria a aplicação de outros princípios metodológicos. Temas do universo cosmológico só aparecerão quando emergirem em suas implicações com as categorias do parentesco e da organização social, ou como deduções lógicas e estruturais.

A bibliografia guarani é muito vasta, mas para o presente trabalho merece destaque especial os estudos de Meliá, Cadogan, Nimuendaju, Grünberg, Susnik, Schaden, e as dissertações e teses de Tomáz de Almeida (1991) e Brand (1993 e 1997). A interpretação do suicídio que aparece na tese de Levcovitz (1998) e em Brand (1997) poderiam proporcionar uma boa discussão dos dados que apresento sobre o sistema religioso no capítulo 4, entretanto isto extrapolaria os limites de uma dissertação de mestrado. Acredito que os dados aqui reunidos, baseados em investigações

---

3 Quando se trata de aspectos comuns aos Kaiowá e aos Ñandeva, os dois subgrupos Guarani presentes em Mato Grosso do Sul, uso sempre a denominação Guarani. Pãi/Kaiowá se refere conjuntamente aos representantes do subgrupo Kaiowá que vivem no Brasil e no Paraguai, onde são chamados de Pãi tavyterã.

bibliográficas e em pesquisa de campo, permitem identificar vários princípios da estrutura social kaiowá. Discuto esses princípios, tendo como referência algumas sínteses teóricas baseadas em etnografias de outros povos do continente sul - americano. O procedimento comparativo, bastante difundido na produção etnográfica em geral, tem sido prática pouco comum nos estudos sobre Guarani, que se constitui como uma área de especialização à parte na etnologia brasileira. Infelizmente, dentro dos limites proposto para uma dissertação de mestrado só será possível esboçar alguns paralelos e contrastes.

Esta dissertação tem como propósito básico realizar a descrição da morfologia social kaiowá. Este propósito etnográfico é realizado tendo como horizonte o debate recente sobre o parentesco na América do Sul. Acredito que a descrição de um caso particular pode contribuir para o enriquecimento do *corpus* etnográfico mais amplo. A reformulação constante dos métodos de descrição e análise dos sistemas de parentesco cria condições para a retomada do parentesco kaiowá. O tema ficou relegado ao esquecimento durante vários anos, talvez pela percepção dos guaraniólogos de que os métodos eram inadequados.

\* \* \*

O levantamento em campo se impôs como necessário a partir da constatação de que, a despeito da enorme produção etnográfica sobre esse povo, as informações sobre a terminologia de parentesco eram poucas e, em grande medida, incongruentes. Outro motivo para a realização da pesquisa de campo foi a necessidade de aprofundar as informações sobre o sistema de atitudes e sobre as inter-relações entre o parentesco e o conjunto da organização social.

O único trabalho recente sobre o parentesco Guarani enfoca a organização social do período pré-colonial. Soares (1997) utiliza fontes históricas para formular parâmetros para estudos de sítios arqueológicos. Esses parâmetros visam permitir uma noção aproximada da dimensão, localização e organização dos grupamentos Guarani que ocuparam determinadas regiões do sul do Brasil. O resultado foi inicialmente apresentado como dissertação de mestrado. O autor realiza um exaustivo levantamento das fontes históricas, principalmente em Montoya (1876 e 1885), onde aparecem registros de terminologia de parentesco. O objetivo específico é identificar na terminologia de parentesco elementos para a orientação de estudos dos sítios arqueológicos. Os dados apresentados pelo autor parecem indicar uma tendência no sentido de uma simplificação da organização social atual, dando a entender que, entre os Guarani históricos, haveria um maior número de termos, proporcional à maior dimensão e exigências de organização dos grupamentos. Identifica a lacuna na produção de informações sobre o parentesco que impede uma abordagem comparativa mais segura, pois, segundo ele: *“não há trabalho antropológico (etnográfico e etno-histórico) ou histórico que analise acuradamente o funcionamento do sistema de parentesco Guarani da época do contato, para que se possa então, fazer projeções para o período pré-contato”*(Soares, 1997:46). Acredito que o presente estudo possa contribuir para suprir, pelo menos em parte, a lacuna por ele apontada.

A realização de etnografias sobre o parentesco de grupos Guarani contemporâneos possibilita a realização de futuras análises comparativas entre essas formações sociais, podendo também favorecer a comparação com os Guarani históricos do período colonial e pré-colonial, campo sobre o qual um grande número de estudiosos se dedica, com estimulantes contribuições da história e da arqueologia. Na presente dissertação, enfoque

a terminologia contemporânea de um grupo específico, o que limita muito o uso de fontes históricas.

É difícil precisar a data de início da presente pesquisa. A partir de 1982, mantive contato intermitente com os Guarani. Entre os anos de 1982 e 1986, trabalhei na área indígena de Dourados, como técnico agrícola na implantação de um programa de incremento à produção, mantido pela Igreja Metodista. Após um afastamento de cerca de quatro anos do convívio mais direto com os Guarani, período em que cursei Ciências Sociais, retornei entre 1990 e 1992, como integrante da equipe do PKN - Projeto Kaiowá Nandeva. Esta ONG, que iniciou seu trabalho junto aos Guarani de Mato Grosso do Sul ainda na década de 1970, atuando inicialmente com programas agrícolas, posteriormente assumiu outras demandas formuladas pelos Guarani, das quais o encaminhamento dos processos de demarcação das terras se tornou, com o tempo, a mais importante. A minha primeira experiência em Dourados resultou no conhecimento detalhado da composição de uma área(4), enquanto a segunda, numa visão mais geral do conjunto da população Guarani em MS.

Pode-se dizer que o levantamento de dados sobre o sistema de parentesco aqui apresentado iniciou-se no período de trabalho no PKN(5).

---

4 Este convívio prolongado me rendeu uma série de amigos, os quais, com muita paciência, sempre se empenharam em me ensinar tudo o que eu demonstrasse interesse em aprender, num lento processo de intercâmbio de experiências vividas. Seria difícil listar todos, limito-me a registrar algumas lideranças, estendendo através delas o agradecimento aos seus grupos familiares: Carlito Oliveira, Sebastião Arce, ao *pai* (xamã) Elisio Tingasu, e aos *capitães* Luciano Orévalo, Ramão Machado.

5 A maioria dos dados desse período é resultado de um esforço coletivo dos integrantes da equipe mais diretamente envolvida com o trabalho de intervenção junto aos Guarani, composta por Rubem Tomás de Almeida, Celso Shitoshi Aoki e Paulo Pepe da Silva. Inúmeras discussões sobre

Quando da elaboração de subsídios para o encaminhamento do processo de demarcação, foram confeccionados diagramas de parentesco de algumas áreas de ocupação tradicional, naquela época não reconhecidas oficialmente pela FUNAI. Os diagramas de parentesco então realizados, tinham como objetivo produzir uma melhor compreensão da composição e da história dessas áreas, para o atendimento mais preciso das demandas que chegavam até o projeto. O trabalho de campo mais sistemático, voltado diretamente para a realização desta dissertação, começou em janeiro/fevereiro de 1996, quando realizei um levantamento na área Kaiowá de Pirakuá, município de Bela Vista/MS, para elaboração do projeto visando o ingresso no mestrado em antropologia social na UNICAMP.

A partir do início da pesquisa, os dados começaram a apontar na direção da existência de um sistema pouco redutível a um modelo fechado, em que os termos de parentesco correspondem a prescrições e proscições de atitudes rigidamente determinadas. As similaridades entre o modelo de estrutura social identificado entre os Kaiowá e aquele definido como amazônico colocou a necessidade de analisar o material kaiowá tendo como pano de fundo etnografias e sínteses teóricas sobre estas sociedades. Esta abordagem constitui uma inovação, mesmo considerando que avanço pouco no sentido de uma análise comparativa, pois os especialistas em grupos guarani são pouco afeitos a realizações de análises comparativas. Se no início parecia que os Guarani só pareciam comparáveis com eles próprios - talvez isto se deve em parte pelo alto grau de refinamento das etnografias - , ao longo do trabalho este procedimento mostrou-se não apenas viável, mas

---

o trabalho, a vivência de situações comuns e o tempo que se distancia, torna difícil distinguir a origem de muitas idéias. Inevitavelmente, algumas das idéias expostas ao longo do texto foram inspiradas em nossas longas conversas. Não posso evidentemente imputar-lhes responsabilidade por eventuais erros nos dados aqui apresentados.

necessário para dar conta dos dados que a pesquisa reuniu. Esta opção foi facilitada pelo fato de várias sociedades amazônicas serem bem documentadas do ponto de vista do parentesco e da morfologia social.

Procuro seguir um conjunto de questões sugeridas pela leitura de etnografias, onde aparecem dados sobre o parentesco e a organização social. A perspectiva aqui adotada possibilita um novo olhar sobre a morfologia social kaiowá. O enfoque prioritário é dado aos aspectos propriamente sociológicos, não por serem considerados mais importantes em relação àqueles propriamente cosmológicos, mas porque, como foi discutido anteriormente, julgo que falta uma compreensão dos fundamentos sociológicos da sociedade guarani, que revele seus princípios instituintes. Esta lacuna na etnografia provavelmente é gerada pela ênfase dada pelos próprios Guarani ao discurso religioso, como bem notou Viveiros de Castro, e aparece de maneira clara nos trabalhos de Cadogan, Schaden e Meliá. Esta característica da sociedade guarani coloca alguns problemas metodológicos na coleta dos dados para o tipo de trabalho aqui proposto(6). Em parte isto é compensado pela realização de uma pesquisa de campo bastante longa para o padrão de uma dissertação de mestrado.

Esta pesquisa tem como premissa que cada sociedade elabora seu modelo nativo de construção da pessoa, a partir de categorias como as de tempo e espaço, marcadas pelo ritmo da vida social e princípios da ordem cosmológica (Durkheim, 1988[1912]). Estas categorias estão inter-relacionadas com o sistema de parentesco e o conjunto das relações sociais. O estudo das categorias que compõem a tipologia geral da sociedade é o caminho para apreender os mecanismos de produção e reprodução social. É desta forma que pretendo apresentar a lógica social

---

6 Fatos relativos à morfologia social são pouco perceptíveis para o pesquisador através da observação direta. Os Kaiowá apresentam pouca disposição para falar sobre assuntos ligados a organização social.

dos termos de parentesco e sua relação com a conduta observável dos indivíduos na sociedade. Acredito que a partir da aplicação desse princípio metodológico, os sujeitos reaparecem como uma categoria social, mesmo em uma sociedade marcada por forte ênfase no discurso religioso individualista(7), como é o caso da sociedade kaiowá e guarani em geral.

\* \* \*

No capítulo 1, problematizo a terminologia de parentesco kaiowá, analisada em três momentos distintos: nas décadas de 40-50, James Watson (1952) e Virgínia Watson (1944) apresentaram uma descrição na qual são marcantes as preocupações colocadas pela teoria da aculturação, que gozava de grande prestígio naquela época; na década de 70, Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) publicaram uma primeira etnografia que apresenta informações detalhadas sobre quase todos os campos da vida social, mais com preocupação de registro preciso do que de interpretação; finalmente, apresento uma descrição que é resultado de pesquisa de campo, que objetivou esclarecer dúvidas estabelecidas no confronto entre as descrições anteriores.

No capítulo 2, descrevo a relação entre tempo e espaço social a partir de categorias próprias do grupo referentes ao parentesco, à residência e à liderança. No capítulo 3, analiso as atitudes e práticas

---

7 A ênfase no individualismo religioso guarani é afirmada por Schaden (1974 e 1982). O autor afirma que a impossibilidade atual dos movimentos migratórios coletivos e o crescente contato com a religião cristã, teria levado os Guarani contemporâneos a exacerbarem e interiorizarem os elementos de busca individual da purificação - ascetismo, como via de acesso à terra sem males. O profetismo será retomado no capítulo 4.

referentes a parentesco, casamento e outras esferas da vida social. O capítulo 4 é uma tentativa de compor um modelo de estrutura social, onde abordo a cosmologia como uma esfera que atribui significados e informa os princípios da organização social, aos quais a prática social está sempre referida. Em todo o texto, persigo a dinâmica através da qual os Kaiowá impõem sentido ao ordenamento racional das chamadas 'situações de fato', representadas pelos acontecimentos da vida social. A análise privilegia os processos endógenos da sociedade, em relação aqueles oriundos do universo de interação com a sociedade nacional (ou global).

### 3 - Os Kaiowá

Os Kaiowá são um povo do tronco Tupi, da família lingüística Tupi-Guarani, que no Brasil engloba os Kaiowá, os Nandeva e os Mby'a. A literatura costuma designar estes três subgrupos como Guarani. Apresentam grandes similaridades do ponto de vista lingüístico, da organização social e do sistema religioso. As diferenças entre os três subgrupos - que podem parecer pequenas do ponto de vista do analista - são apropriadas como importantes elementos distintivos. Não existe um consenso, sobre quais seriam os principais elementos característicos de cada um desses subgrupos. Entretanto, com base nos escritos de Meliá e Schaden e em observações de outras pessoas que conviveram por períodos prolongados com estes grupos, é possível sugerir as seguintes características:

subgrupo	Kaiowá	Ñandeva	Mby'a
religião	bastantes sacerdotais: a iniciação e formação religiosa assumem um importante papel na formação do futuro xamã	embora a formação não possa ser desconsiderada, é possível notar o aumento da importância da inspiração na formação do futuro xamã	a inspiração e revelação assumem o centro do processo de formação do futuro xamã, que passa necessariamente pelo reconhecimento da legitimidade de sua inspiração
cerimônias religiosas	a maioria das cerimônias são realizadas no pátio aberto (com exceção da cerimônia de iniciação masculina)	rezam numa casa coberta, mas sem paredes.	rezam em casa fechada
relação com o espaço territorial	entre os Guarani são tidos como aqueles que detêm uma noção mais precisa do território ocupado por uma parentela, ou por um conjunto de parentelas(8)	a relação com um território específico não é tão precisa. Costumam se dispersar por diversas áreas (por exemplo, nas áreas Kaiowá de MS ou Kaingang do sul do Brasil)	É quase impossível identificar os vínculos do grupo a um determinado território. A noção de território parece constituir uma rota migratória bastante ampla, que é percorrida com certa regularidade por um conjunto de parentelas

8 O presente trabalho procura introduzir dados que possibilita relativizar este aspecto da distinção.

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

Na presente dissertação trato especificamente dos Kaiowá, mas faço freqüentes referências aos Nandeva, pois eles ocupam as mesmas áreas em Mato Grosso do Sul, com intensos intercâmbios entre eles, inclusive matrimonial. Os Kaiowá ocupam pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de pouco mais de 100 quilômetros de cada lado da fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são denominados Pãi Tavyterã. Tradicionalmente são agricultores de floresta tropical, praticando a caça como principal fonte de proteína, e a pesca e a coleta como atividades subsidiárias.

Segundo Brand (1997: 01), a população guarani em MS *“está distribuída em 22 áreas indígenas e é estimada em 25 mil pessoas”*. O recenseamento não apresenta dados distintos para Kaiowá e Nandeva. Também não estão incluídos no total os números sobre os Kaiowá (Pãi) do Paraguai. A seguir apresento um mapa elaborado pelo Instituto Socioambiental, que fornece informações sobre as áreas guarani do MS, como: nome da área, população, situação jurídica das terras e breve

histórico. A publicação é de 1996, mas os dados foram coletados entre 1991 e 1995. Embora apresentem alguma defasagem, dão uma idéia bastante aproximada do quadro atual, já que nos últimos três anos, pouco se fez pela defesa das terras indígenas em MS. Além disso, convém considerar que o processo de identificação destas áreas ainda não foi concluído. Brand (1997: 130) diz já ter levantado dados sobre 81 aldeias tradicionais. Neste trabalho o autor apresenta um relatório com os resultados dos estudos de identificação de antigas áreas que realiza. Para os dados referentes ao Paraguai, deve-se consultar Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) e, principalmente, Meliá (1992), onde analisa dados de censo demográfico naquele país.

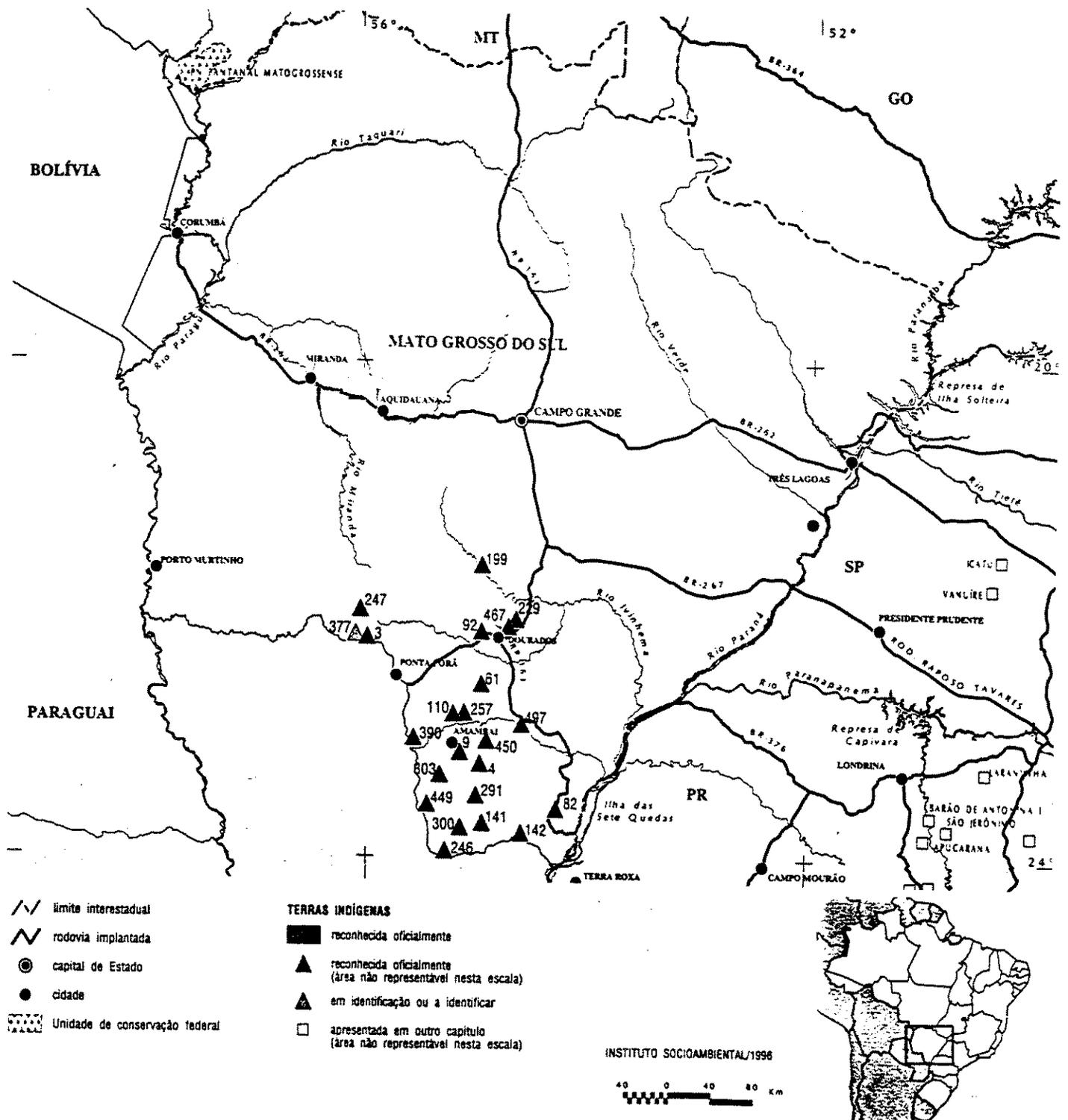
Os Kaiowá passaram no último século por visíveis transformações em seu sistema social, como resultado da imposição de novas formas de produção econômica, perda do território, alterações nos padrões demográficos e de residência, ocorrendo também modificações na relação entre os sexos e nos modelos de casamento. Os dados que apresento nos capítulos 2 e 3 indicam que o parentesco parece ter se tornado mais político - pretendo demonstrar isto a partir do capítulo 2 -, ou melhor, funções políticas se desenvolveram como respostas aos novos problemas surgidos com a interação necessária e compulsória com a sociedade nacional; é o caso do *capitão* e dos líderes '*letrados*'(9). Estas novas funções estão em certa medida integradas ao modelo de parentesco e liderança kaiowá. As instituições tradicionais assumem assim, novas roupagens para resolver os problemas que as circunstâncias históricas atuais impõem: antes a exterioridade com a qual se

---

9 O *capitão* é o líder oficial, do qual falarei adiante e *letrado* é a forma como os Kaiowá denominam os membros do grupo que estudaram e ocupam cargos burocráticos, como: chefe de posto, enfermeiro, professor, etc, possui também a conotação de esperteza, ou astúcia.

defrontavam era composta fundamentalmente por outros grupos Guarani e, esporadicamente, por outras etnias indígenas; hoje, a sociedade nacional faz parte desse sistema de interação permanente, e os Kaiowá atualizam funções de seu sistema social para interagirem nesta situação, não tão nova, pois já se prolonga por algumas décadas.

# TERRAS GUARANI KAIOWÁ E ÑANDEVA DO MATO GROSSO DO SUL<sup>1</sup>, RECONHECIDAS OFICIALMENTE



<sup>1</sup> Fonte: Povos Indígenas no Brasil-1991/1995. Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996.

## TERRAS GUARANI DO MATO GROSSO DO SUL(10) RECONHECIDAS OFICIALMENTE

Ref. mapa	Terra indígena	Povo	População (nº, fonte, data)	Situação jurídica	Extensão, Município (ha)	UF, Observações
3	Al Aldeia Campestre	Guarani Kaiowá	224, Mangolin: 93	Reservada <sup>11</sup> . Demarcação física. Área doada pela Prefeitura. Demarcada em 1991	9, Antonio João	MS, Faixa de fronteira
4	Al Aldeia Limão Verde	Guarani Kaiowá	328, Mangolin: 93	Reservada/SPI. Reg. CRI. Dec. Est. nº 835 de 14/11/28 cria RI com 900 ha. Port. nº 1688/E de 16/08/84 para identificação e redefinição. Reg. CRI Matr. 274, Liv. 3. Fl. 54, em 09/08/65	660, Amambai	MS, Faixa de fronteira
9	Al Amambai	Guarani Kaiowá Guarani Nandeva	4544, Mangolin: 93	Homologada. Reg. CRI e SPU. Dec. nº 277 de 29/10/91 homologada a demarcação administrativa ( DOU 30/10/91). Reg. CRI Matr 1081.Liv. 3. Fl. 191, em 25/03/66. Título definitivo em 12/80. Reg. SPU Certidão 03, em 06/01/94	2429, Amambai	MS, Faixa de fronteira
61	Al Caarapó	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	2346, Mangolin: 93	Homologada. Reg. CRI e SPU. Dec. nº 250 de 29/10/91 homologada a demarcação demarcação administrativa (DOU 30/10/91). Reg. CRI Matr 28904. Liv. 3-AP. Fl 123, em 08/06/65. Título definitivo em 01/04/40. S/Liv. Fl 42 em 17/12/91.Reg. SPU Certidão 04 em 11/01/94.	3594, Caarapó	MS, Faixa de fronteira

**10 Fonte: Povos Indígenas no Brasil-1991/1995. Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996.**

**11** O estatuto jurídico do termo reservada deve se referir a área indígena pensada como reserva. Local em que seriam reunidos os índios de uma região e eventualmente trabalhadores brasileiros.

Ref. mapa	Terra indígena	Povo	População (nº, fonte, data)	Situação jurídica	Extensão, Município (ha)	UF, Observações
82	Al Cerrito	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	180, Mangolin: 93	Homologada. Dec.s/nº de 21/05/92 homologada a demarcação administrativa (DCU22/05/92)	2040, Eldorado	MS, Faixa de fronteira
92	Al Dourados	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva, Terena	8987, Mangolin: 93	Registrada. Dec. nº 401 de 03/09/17 cria a Reserva Indígena. Título definitivo de 26/12/64. Reg. CRI Matr. 31675. Liv. 3AS. Fl. 61, em 25/02/86	3475, Dourados	MS, Faixa de fronteira
110	Al Guaimbé	Guarani Kaiowá	295, Mangolin: 93	Reservada Reg. CRI e SPU Dec. nº89680 de 24/04/84 cria R.I. Reg. CRI. Matr.15813. Liv.2 em 28/05/84.Reg SPU MS-374 em 07/11/84	717, Ponta Porã	MS, Faixa de fronteira
390	Al Guasuti	Guarani Kaiowá	155, Mangolin: 93	Homologada. Reg. SPU. Dec s/nº de 21/05/92 homologada a demarcação administrativa (DOU 22/05/92). Cert. 06, 12/01/94.	930, Aral Moreira	MS, Faixa de fronteira
141	Al Jaguapiré	Guarani Kaiowá	200, Mangolin: 93	Homologada. Dec. s/nº de 23/11/92 homologada a demarcação da área (DOC 24/11/92).	2349, Tacuru	MS, Faixa de fronteira
450	Al Jaguari	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	140, Mangolin: 93	Homologada. Reg. DRI e SPU. Dec. s/nº de 21/05/92 homologada a demarcação administrativa (DOU 22/05/92). Reg. CRI de Amambai. Matr 12571, Liv. 2. RG. Fl. 01v, em 09/06/92. Reg. SPU certidão 08, em 17/01/94.	405, Amambai	MS, Faixa de fronteira
497	Al Jarara	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	250, Mangolin: 93	Homologada Dec. s/nº de 12/08/93 homologada a demarcação administrativa da Funai (DOU 13/08/93).	479, Juti	MS, Faixa de fronteira
229	Al Panambi	Guarani Kaiowá	470, Mangolin: 93	Reservada/SPI. Em revisão. Decreto presidencial de 1951. Redemarcada em 1984	2037, Dourados	MS, Faixa de fronteira

Ref. mapa	Terra indígena	Povo	População (nº, fonte, data)	Situação jurídica	Extensão, Município (ha)	UF, Observações
467	A.I Panambi-zinho	Guarani Kaiowá	241, Parecer/Funai: 95	Delimitada. Port. Min. nº 1550 de 13/12/95 declara de posse permanente (DOU 14/12/95)	1240, Douradina	MS, Faixa de fronteira
246	A I Pirajuí	Guarani Nandeva	1500 Mangolin: 93	Homologada. Reg. DRI e SPU. Dec. nº 93067 de 06/08/86 homologada a demarcação administrativa (DOU 07/08/86). Reg. CRI de Sete Quedas. Matr. 683. Liv. 2.83 F. s 01/02 em 30/09/91. Reg. SPU MS-001 em 10/03/92.	2118, Sete Quedas	Na fronteira/rodovia no limite
247	Al. Pirakuá	Guarani Kaiowá	266, Mangolin: 93	Homologada. Reg. CRI e SPU. Dec. s/nº de 13/08/92 homologada a demarcação (DOU 14/08/92). Reg. CRI de Bela Vista. Matr. 8624. Liv. 2. RG F s 01v, em 22/04/93 Reg. SPU Certidão 01, em 23/12/93	2384, Bela Vista	MS, Faixa de fronteira
142	A I Porto Lindo	Guarani Nandeva	1600, Mangolin: 93	Homologada. Reg. CRI e SPU. Dec. nº302 de 29/10/91 homologada a demarcação administrativa (DOU 30/10/91). Título definitivo em 27/03/40. Reg. CRI de Mundo Novo. Matr. 3210, Liv.2-RG. Fl. 01, em 12/07/93. Reg. SPU, Certidão em 04/01/94.	1649, Mundo Novo	MS, Faixa de fronteira
257	A I Rancho Jacaré	Guarani Kaiowá	257, Mangolin: 93	Reservada. Reg. CRI e SPU. Dec. nº 89422 de 08/03/84 cria a RI. Reg. SPU, Certidão 058. Reg. SPU MS-375 em 17/12/84 Reg. CRI Matr. 15914. Liv. 02, Fl. 1v/2, em 28/05/84.	778, Ponta Porã	MS, Faixa de fronteira

Ref. mapa	Terra indígena	Povo	População (nº, fonte, data)	Situação jurídica	Extensão, Município (ha)	UF, Observações
291	Al Sassoró	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	1480, Mangolin: 93	Reservada/SPI. Reg. CRI. Dec. nº 835 de 14/11/28 cria a RI. Título definitivo em 28/03/40. Última demarcação em 22/09/71. SPI. Reg. CRI, Matr. 271, Liv. 3, Fl. 53, em 07/06/65.	1923, Ponta Porã	MS, Faixa de fronteira
449	A I Sete Cerros	Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva	230, Mangolin: 93	Homologada Dec. s/nº de 01/10/93 homologada a demarcação administrativa da Funai (DOU 04/10/93)	8584, Cel. Sapucaia	MS, Faixa de fronteira
199	A I Sucuriy (Maracaju)	Guarani Kaiowá	42, Parecer/Funai: 95	Identificada. Encaminhada ao MJ. Portaria Funai PP/nº 1154/93 para identificação da área. Despacho da Funai nº 75 de 18/07/95 encaminhada a área ao Ministério da Justiça (DOU 24/07/95)	500, Maracaju	MS, Faixa de fronteira
300	Al Takuaraty/ Yvykuarusu	Guarani Kaiowá	293, Mangolin: 93	Homologada. Dec. s/nº de 01/10/93 homologa a demarcação administrativa promovida pela Funai (DOU 04/10/93)	2609, Paranhos	MS, Faixa de fronteira
303	Al Taquaperi	Guarani Kaiowá	1886, Mangolin: 93	Reservada/SPI. Reg. CRI. Dec nº 835 de 14/11/28 cria RI. Demarcação em 1930 reduz a área, confirmada no título definitivo de 28/03/40. Reg. CRI Matr. 272. Liv 3, Fl. 53, em 07/06/65.	1886, Amambai	MS, Faixa de fronteira

Mato Grosso do Sul: terras Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva a identificar(12)					
Ref. mapa	Terra indígena	Povo	Situação jurídica	Histórico	Observações
377	A I Cerro Marngatu	Guarani Kaiowá	A Identificar (PKN, 93)	Localização nas redondezas do povoado de Antônio João/MS. Vive uma família extensa com aproximadamente 30 índios, numa área aproximada de 11 ha (Almeida, 87). Atualmente a comunidade reside na Aldeia Campestre (Almeida, 89)	
725	Lima Campo	Guarani Kaiowá	A identificar,. (Funai, 93)		Sem localização
726	Potrero Guasu	Guarani Nandeva	A identificar,. (Funai, 93)		Sem localização

**12Fonte: Povos Indígenas no Brasil-1991/1995. Instituto Socioambiental. São Paulo, 1996**

#### 4- Nota sobre a grafia da língua *Guarani*

A grafia dos nomes de povos indígenas segue as normas da Convenção sobre grafia dos nomes de populações indígenas (Schaden, 1976). Escrevo esses os nomes com maiúscula, grafando com minúscula quando se trata de formas adjetivadas. Na grafia da língua guarani aparecem o 'w' e o 'y'. O 'c' e o 'q' da língua portuguesa são substituídos por 'k'. Contrariando as normas daquela convenção, uso o '~' para nasalizar consoantes como 'ñ', pois este procedimento é muito utilizado nos textos em guarani no Paraguai e mesmo no Brasil. Da mesma forma, uso "ch" para o "x" de xícara. As palavras em guarani são grafadas em itálico apenas quando se referem a conceitos de destacada importância na descrição da morfologia social. A transcrição das falas de alguns informantes é grafada também em itálico, que também serve para identificar palavras estrangeiras e citações. As citações, tanto de outros autores como de falas dos informantes, são também destacadas por aspas. As palavras em língua indígena que aparecem nas citações seguem a ortografia adotada pelo autor do texto citado. No final apresento um glossário com as expressões em guarani, ele pode livrar o leitor não familiarizado com a etnografia guarani de certos embaraços na leitura do texto.

## CAPÍTULO 1 - A TERMINOLOGIA

### 1. 1 - Introdução

O objetivo do presente capítulo é expor e analisar a terminologia de parentesco kaiowá. Parto das descrições realizadas por Watson (1944), Watson (1952), Meliá, Grünberg & Grünberg (1976). Optei por apresentar as descrições em ordem cronológica de sua realização, situando os autores, as condições e o período em que realizaram suas pesquisas. Acrescento também, dados da descrição que realizei por ocasião da pesquisa de campo. O estudo comparativo destas descrições visa esclarecer dúvidas sobre o sistema classificatório e o cálculo terminológico. Esta investigação prepara a discussão dos capítulos seguintes, onde serão incorporados à análise terminológica dados sobre as categorias da organização social, o sistema de atitudes e práticas, o sistema político e a organização religiosa.

Antes de expor o problema terminológico, pretendo apresentar, mesmo que esquematicamente, a hipótese formulada por Wagley & Galvão (1946a/b), sobre a provável existência de um modelo para o parentesco tupi. Esta hipótese suscitou vários debates nos anos 40 e 50 e se reveste de importância porque nela os dados kaiowá tiveram uma destacada participação.

## 1. 2 - A polêmica sobre o parentesco tupi

Os relatos de missionários e viajantes sobre os Tupi tiveram grande importância na produção de textos de historiadores, filólogos e lingüistas, principalmente até a década de 1950. Informações sobre a terminologia e as regras de parentesco destes povos aparecem de forma difusa em documentos diversos, desde o período inicial da colonização. Alguns autores tentaram organizar e dar alguma sistematicidade às informações sobre os termos de parentesco, entre os quais se destacam: Quevedo (1919), Garcia (1942), Drumond (1943) e Philipson (1946 a/b). O enfoque comum a estas abordagens é o privilégio do ponto de vista da significação lingüística no estudo da terminologia. O método lingüístico é adotado como uma fórmula auto-suficiente, inclusive para deduzir regras de casamento e outros princípios da organização social. Os autores coletam, ordenam e analisam as semelhanças entre os designativos de parentesco que aparecem nos relatos antigos e contemporâneos, prescindindo da análise da relação que tais designativos estabelecem com o conjunto das relações sociais.

A partir da década de 1940, surgiram algumas etnografias sobre povos tupi, realizadas por antropólogos, com informações sobre seus sistemas de parentesco. Dois destes primeiros antropólogos, Wagley & Galvão (1946), formularam uma hipótese sobre os princípios gerais do que configuraria o que designam um padrão tupi de sistema de parentesco. A hipótese é formulada a partir de suas próprias experiências de campo e da descrição da terminologia kaiowá feita por Watson (1944). Os autores priorizam os princípios de organização social em detrimento da análise lingüística. A hipótese de Wagley & Galvão encontra reação imediata dos estudiosos da língua tupi e as divergências - mais propriamente - entre

filólogos e antropólogos aparecem numa série de artigos, publicados em revistas especializadas que veiculavam as principais inovações nos estudos etnológicos. Dois desses artigos são de autoria de Philipson (1946 a/b), e dois de Wagley & Galvão (1946 a/b). Posteriormente, MacDonald (1965) retomou a polêmica, incorporando dados sobre outras sociedades Tupi, sobre as quais não se dispunha de dados até a data de escrita daqueles artigos.

Para que o leitor tenha uma idéia um pouco mais clara da polêmica, procuro expor aqui os principais argumentos das duas posições, que aparecem nos quatro artigos de 1946 (por um lado Philipson e, por outro, Wagley & Galvão) e, também, no artigo de MacDonald de 1965, onde retoma a polêmica e propõe uma nova solução.

\* \* \*

A polêmica evidencia a distinção entre a abordagem dos filólogos, que restringem a questão dos termos de parentesco ao âmbito da linguagem, e a dos antropólogos, que tentam estabelecer uma relação entre os termos de parentesco e outros princípios da vida social, como a residência, a filiação, o casamento e os processos políticos.

Philipson (1946a) publicou em São Paulo, um pequeno artigo intitulado "*Nota sobre a Interpretação Sociológica de alguns Designativos de Parentesco do Tupi-guarani*". Trata-se de um estudo lingüístico de designativos de parentesco de grupos tupi, no qual, numa perspectiva

comparada, aparecem lado a lado termos de etnografias do período recente (Watson, 1944, por exemplo) e dados históricos de Montoya e Anchieta(1).

Acreditando talvez que a homogeneidade lingüística tornaria viável uma empreitada comparativa de maior vulto, Philipson procurou identificar na esfera da linguagem um campo comum ao parentesco tupi. Entretanto o autor vai mais longe, e procura deduzir os prováveis fundamentos sociológicos dos usos lingüísticos dos termos de parentesco. Após as críticas a este método realizadas por Wagley & Galvão (1946a), Philipson (1946b) reconheceu suas limitações e afirmou que “*naturalmente estamos sempre conscientes do caráter precário destas interpretações*” (Philipson, 1946b:56), mesmo assim, o autor insistiu na legitimidade de seu método.

Para os Tapirapé, Philipson utilizou os dados recolhidos por Baldus em 1935 e que o autor dispunha em forma de manuscrito. Wagley & Galvão trabalharam com os termos colhidos por Wagley quando realizou pesquisa de campo com o grupo entre 1939 e 40. Este parece ser um ponto de tensão entre as duas análises.

A hipótese de Philipson (1946a) - também um desdobramento de uma série de estudos anteriores - se baseia na uniformidade lingüística dos designativos de parentesco tupi-guarani. Esta uniformidade na significação dos termos permitiria identificar e interpretar a dinâmica do sistema. Embora o autor dê a entender que pretende se restringir ao campo da linguagem, sem se arriscar muito na discussão da estrutura social propriamente dita, fica claro que o objetivo final é identificar as implicações sociológicas dos usos lingüísticos. É sobre este ponto que vão

---

1 Provavelmente os dados de Montoya e Anchieta foram coletados em mais de um subgrupo guarani.

recair as críticas mais duras de Wagley & Galvão (1946b), quando da resposta ao segundo artigo de Philipson (1946b).

Philipson (1946b:53), em sua réplica ao primeiro artigo de Wagley & Galvão (1946a), afirmou que *“temos agora a oportunidade de ver em que pontos estes dois estudos se completam, em que divergem, e quais as objeções e adendas que nos ocorrem”*. Critica a idéia da uniformidade de princípios de ordenação nos sistemas de parentesco dos três povos tupi-guarani que constituem a base sobre a qual Wagley & Galvão formularam a hipótese do Sistema Tupi. A crítica tem como base a análise lingüística da etimologia dos termos de parentesco. Para isto, recorre aos trabalhos de Drumond (1944) e Garcia (1942).

O Sistema Tupi proposto por Wagley & Galvão (1946a) encompassaria pelo menos três povos tupi-guarani: Tapirapé, Tenetehara e Kaiowá. Acreditam ter encontrado similaridades na forma de organização do parentesco dessas três sociedades, geograficamente isoladas entre si, suficientes para sustentar a hipótese da composição de um modelo único. Afirmam que a validade de tal sistema deveria ser testada em outros povos, assim que se dispusesse de dados seguros sobre eles. Para os Tapirapé e Tenetehara basearam-se, pelo menos em parte, nos próprios dados que coletaram entre 1939-1945. Para os Kaiowá, utilizaram a terminologia de parentesco registrada por Watson (1944) - embora Galvão tenha participado da expedição dos Watsons aos Kaiowá. A publicação do primeiro artigo de Wagley & Galvão se deu pouco depois de Philipson ter publicado seu primeiro artigo. É interessante notar que nesse primeiro artigo os autores não fazem nenhuma referência ao artigo de Philipson, que muito provavelmente conheciam.

Para Wagley & Galvão (1946a), o Sistema Tupi é essencialmente similar ao sistema Dakota<sup>2</sup>, observado em certos povos norte americanos. As principais similaridades são: 1) descendência cognática (os autores utilizam o termo “*bilateral descent*”); 2) terminologia de parentesco que apresenta o que denominam de fusão bifurcada “*bifurcate merging*”, com termos distintivos para a primeira geração ascendente (F = FB # MB) e, para a primeira geração descendente (para ego masculino Ch = BCh # ZCh e para ego feminino Ch = ZCh # BCh); 3) ausência de grupos unilineares exogâmicos. Mas o Sistema Tupi e o Dakota divergem na terminologia de primos: o primeiro apresenta uma terminologia geracional para todos os membros da geração G<sub>0</sub>, ou seja, B = FBS = MBS; enquanto o segundo apresenta fusão bifurcada também em G<sub>0</sub>, ou seja, B = FBS # MBS. O Sistema Tupi teria ainda como elementos distintivos 4) a ausência de formas preferenciais de casamento; 5) a forma de residência “matrilocal” - uxorilocal, através de famílias extensas.

Philipson, em seu segundo artigo (1946b), criticou a existência do Sistema Tupi, aplicando a análise lingüística aos termos coletados entre os Tapirape por Baldus & Wagley. Procurou demonstrar a existência de superclasses na geração G+1, pois M/MZ e F/FB seriam distinguidos apenas por termos ligeiramente diferenciados e não por termos rigorosamente distintos, como propõem Wagley & Galvão. O mesmo fenômeno é por ele identificado na terminologia kaiowá, coletada por Watson (1944). Concluiu que o que aqueles autores desejam é “*pôr em foco as semelhanças entre o sistema dos Tapirapé, comparável ao Sistema tipo Dakota*” (Philipson, 1946b:59), e que, ao final, “*o trabalho peca por falta completa de análise lingüística*” (Philipson, 1946b:61). Como visse tantas

---

2 O sistema dakota é definido por Murdock (1949) como um tipo de organização social que combina um sistema de parentesco iroquês com a patrilinearidade.

diferenças entre os diversos povos tupi e entre estes e os povos com sistema Dakota, procurou demonstrar que “*não há vantagens em compor este suposto Sistema Tupi com aquele padrão de relações de parentesco*” (Philipson, 1946b:60). Assim, a conclusão final é que “*não existe ‘o’ parentesco Tupi-Guarani, mas sistemas diversos em grupos diversos*” (Philipson, 1946b:61).

Para Wagley & Galvão, os argumentos da réplica de Philipson são insuficientes, pois se restringem ao campo da interpretação, por isso escrevem o segundo artigo (Wagley & Galvão, 1946b), rebatendo as críticas e reafirmando suas posições. Protestam mais uma vez contra as reconstruções históricas e as interpretações derivadas de análise etimológica, praticadas por aquele autor.

### 1.3 - MacDonald: o retorno à polêmica

Decorridas duas décadas desde a polêmica sobre o parentesco tupi, MacDonald (1965) acreditou que etnografias detalhadas e sistemáticas sobre outros povos tupi-guarani realizadas a partir de 1946, trouxeram à luz informações que colocam sérias dúvidas sobre a credibilidade na existência de um Sistema Tupi, na forma como foi proposto por Wagley & Galvão. O autor trabalha com dados de onze sociedades tupi, mas aqui procuro expor mais detalhadamente os comentários que fez sobre a terminologia kaiowá. Os dados kaiowá se revestem de grande importância no texto, pois foram analisados por Philipson e também utilizados por Wagley & Galvão para formular o Sistema Tupi. De certa forma, estes dados servem para que MacDonald faça a crítica interna ao Sistema proposto por Wagley e Galvão. Ao final do texto, o autor tenta apresentar os princípios do que poderia ser “*a new Tupi-Guarani System*”

(MacDonald, 1965:02), incorporando dados de pesquisas de campo realizadas em onze sociedades tupi-guarani. Um quadro comparativo dos sistemas de parentesco destas sociedades é aqui reproduzido.

MacDonald demonstra que, ao contrário do que pensam Wagley & Galvão, os trabalhos de Watson (1944) e de Watson (1952) reúnem informações etnográficas que demonstram que a terminologia kaiowá na primeira geração ascendente não apresenta propriamente uma *bifurcate merging*, mas “*a bifurcate collateral situation*” (MacDonald, 1965:05). Provavelmente, isto se deverá ao fato de que, por um lado, F e FB e, por outro, M e MZ, formarem duas superclasses. Entretanto, concorda que - pelo menos atualmente - as três sociedades que servem como base para a formulação do Sistema Tupi, apresentam terminologia geracional em GO. MacDonald mostrou que da perspectiva de uma reconstituição histórica, a terminologia kaiowá colocaria um segundo problema: Watson (1944:14) e Watson (1952: 119) acreditam ter encontrado evidências terminológicas suficientes para formular a hipótese de que teria existido o casamento prescritivo entre primos cruzados e entre MB e ZD entre os antigos Kaiowá. A existência de regra prescritiva de casamento entraria em contraste com o modelo formulado pela hipótese de Wagley & Galvão.

Os Watsons reconhecem que a descendência entre os Kaiowá atuais é bilateral, mas acreditam na descendência agnática “patrilinear” entre os antigos Kaiowá, quando a organização social teria como base a “família extensa patrilinear”, como os Tupinambá (Watson, 1944:15 e Watson, 1952:33). Este é outro dado que, segundo MacDonald (1965:07), mais uma vez depõe contra o Sistema Tupi, pois Tenetehara e Tapirapé possuem de fato descendência bilateral, enquanto que os antigos Kaiowá teriam um sistema baseado na linearidade. Quanto à residência, os antigos Kaiowá teriam sido patrilocais, enquanto hoje seriam neolocais, com grande

independência do novo casal, embora tenda a morar próximo de seus parentes mais relacionados, tanto do marido como da esposa (Watson, 1952:83-85).

A limitação de um sistema formulado com dados de apenas três sociedades já foi reconhecida - como vimos - pelos próprios autores, quando registraram a necessidade de verificar sua validade para os outros Tupi (Wagley & Galvão, 1946a:06). A inclusão de dados de outras sociedades tupi e a reabilitação dos dados kaiowá<sup>(3)</sup>, levou MacDonald (1965:16) a concluir que o Sistema Tupi proposto por Wagley & Galvão foi quebrado pelo peso das informações publicadas depois de 1946. Considera que na maioria das sociedades estudadas não são encontrados os critérios que caracterizam o Sistema proposto por aqueles autores.

Apresento a seguir o quadro comparativo em que MacDonald (1965:06) expõe uma série de princípios de parentesco em várias sociedades tupi. Os Kaiowá são aí divididos entre antigos e novos, a partir de dados inferidos da etnografia de Watson (1944) e de Watson (1952). Acrescento ao quadro os nomes dos autores que escreveram as monografias e o ano em que seus trabalhos vieram a público. Na tabela de explicação dos termos, apresento entre colchetes a atualização de alguns termos para os princípios da organização social, para tornar mais fácil a leitura do quadro.

---

3 A publicação da monografia de James Watson foi em 1952. Provavelmente Wagley & Galvão só dispunham dos dados do artigo de Virgínia Watson, que é de 1944, e das informações registradas nos diários de campo de Galvão.

DADOS SOBRE O PARENTESCO TUPI-GUARANI (MacDonald, 1965:06)

autor	tribo	terminologia			regra de casamento	descendência	residência	grupo de parentesco
		G 0	G+ 1	G- 1				
Galvão (1953)	Aueti	I	M	M				
Oberg (1953)	Camayura	I	M	M	XALS	B	T	O
Watson (1944)	Cayua (antigos)	H	C	M	XA	P	P	O
Watson (1944)	Cayua (atuais)	H	C	M	O	B	N	O
Leacodk (1958)	Maue	O	M	M	X	P	P	S
Murphy (1960)	Mundurucu	I	M	M	XAL	P	P(4)	CPM
Holmberg (1950)	Siriono	C	M	M	XLS	B	M	O
Wagley/Galvão (1948)	Tapirape	H	M	M	O	B	M	O
Wagley / Galvão (1949)	Tenetehara	H	M	M	O	B	M	O
Fernandes (1948)	Tupinambá	I	M	M	XA	B	T	O
Huxley (1956)	Urubu	I	M	M	X	P	P	O

---

4Hoje a residência é 'matrilocal' (uxorilocal).

EXPLICAÇÃO DOS TERMOS (legenda)

G0	G+1	regra de casamento	descendência	residência	grupo de parentesco
I Iroquês	M <i>bifurcate merging</i>	X primo cruzado (simétrica ou assimétrica)[ambilateral]	B bilateral [cognática]	T matri - patrilocal	C clã(5)
H havaiano [geracional]	C <i>bifurcate collateral</i>	A avunculado	P patrilinear [agnática]	P patrilocal	S <i>sibs</i>
O Omaha		L levirato		M matrilocal [uxorilocal]	P fratria
C Crow		S sororal(6)			M metades
		O nenhuma/ indefinida			sem referência (nada além das famílias extensas)

A partir deste quadro, MacDonald (1965:18) formulou alguns princípios que provavelmente definiriam o que poderia ter sido um *Tupi-Guarani System*:

1)terminologia com fusão bifurcada em G0, G+1 e G-1. O autor não oferece exemplos, mas aqui aparece uma clara discordância com o ponto 2 do sistema proposto por Wagley & Galvão, pois Tenetehara e Tapirapé seriam exceções e não a regra;

---

5 Não especifica se é matri ou patrilinear

6 Não especifica a forma.

2) casamento preferencial praticado com um ou com ambos primos cruzados (o autor não faz referência ao sexo). O casamento avuncular também é apresentado como um procedimento comum. Isto entra em choque com o ponto quatro do sistema proposto por Wagley & Galvão. O levirato e o sororato (creio que levirato e sororato devem ser entendidos como inflexão patri ou matrilinear) ocorreram em uma minoria de casos, já que não havia uma coerção no sentido de aplicar esta forma. Quanto a coerção o autor não especifica se é social ou terminológica;

3) descendência cognática “bilateral”, com “dependência” (inflexão ?) maior para o lado paterno, que determina a patrilinearidade em grupos como Urubu, Mundurucu, Maue, e antigos Kaiowá. Haveria assim uma flutuação entre modelos de descendência cognática e patrilinear, o que entra em choque com o ponto 1 do sistema proposto por Wagley & Galvão;

4) residência ou exclusivamente “patrilocal” ou possivelmente “matri-patrilocal”. O sistema de residência apresenta padrões variados, o que discorda do ponto cinco proposto por Wagley & Galvão;

5) a “patri - família extensa” como maior grupo de parentesco, como resultado da substituição da forma de descendência unilinear por uma cognática “bilateral”.

A classificação do sistema de parentesco kaiowá constitui um problema teórico de solução complexa, como é possível notar no quadro proposto por MacDonald. Mesmo conscientes da rebeldia de certos sistemas, os estudiosos da antropologia do parentesco consideram útil tentar uma caracterização tipológica, na medida em que isto favorece procedimentos comparativos. No caso kaiowá a descrição das categorias de

classificação e ordenação da vida social, que farei nos próximos capítulos ajudarão na definição do modelo de sociedade. Por enquanto, seguirei na discussão dos problemas terminológicos.

#### 1.4 - Laraia e Fausto e a síntese sobre os Tupi

No Brasil, o trabalho de Laraia (1986) sobre os Tupi pode ser situado no momento de transição de uma prática etnográfica marcada pela influência das teorias aculturativas norte-americanas e pelos estudos de organização social da antropologia inglesa, para o surgimento de uma etnologia mais independente em relação aos esquemas teóricos importados de outras regiões etnográficas, e que procura dar conta das temáticas próprias do continente. É importante notar que a sua tese foi defendida em 1972, portanto os estudos preparatórios foram realizados, em sua maioria, na década anterior. O grande mérito do trabalho é, sem dúvida, o esforço de síntese dos dados sobre organização social dos povos Tupi, entre vários dos quais o autor desenvolveu trabalho de campo. Em muitas partes do presente trabalho recorro aos dados de Laraia. Entretanto, os objetivos do presente trabalho são bastante distintos, e isto limitou muito o uso da análise de Laraia. É possível dizer que sua análise se inspira em grande medida, nas formulações de Wagley & Galvão, já que continua procurando uma estrutura do parentesco tupi, considerando-o como uma unidade baseada em princípios como a unilinearidade.

Laraia novamente retoma a proposta de pensar o parentesco tupi Para o autor haveria o predomínio de terminologia do tipo iroquesa em G+1, GO e G-1. Neste ponto, concorda com MacDonald e discorda de Wagley & Galvão. A descendência seria patrilinear, contra W & G

e também contra MacDonald. Assim, para Laraia, o sistema tupi combinaria uma terminologia iroquesa com o sistema de descendência agnática “patrilinear”, resultando num tipo básico de organização social dakota. Este modelo dakota corresponderia a uma função básica ou forma pura que pode ser transformado em duas direções: 1º) sudanês normal, com equações oblíquas, ou seja, um mesmo termo pode ser aplicado para indivíduos de gerações diferentes (Suruí e Kaapor seriam exemplos desta primeira variante); 2º) patri-havaiano onde em GO B = primos cruzados e paralelos. Exemplo desta segunda transformação seriam os Tenetehara, Tapirapé e Kaiowá. Para Laraia, o contato seria o responsável pela transformação da forma básica dakota, para as formas desviantes havaiana e sudanesas. Apresenta, portanto, uma hipótese histórica para estas transformações.

Fausto (1991) explica estas mesmas transformações a partir de uma hipótese estrutural como alternativa à hipótese histórica de Laraia, que vê o contato com a sociedade envolvente como o responsável pela mudança social. Reconhece os mesmos tipos de Roque (1972), mas dá outros rótulos:

LARAIA (1972)	FAUSTO (1991)
dakota	dravidiano
havaiano	geracional
sudanês	oblíquo

Para Fausto o tipo básico seria caracterizado pela ausência de uma forma única de preenchimento da posição dos primos cruzados. O vazio nesta posição pode ser preenchido por uma fórmula dravidiana, geracional ou oblíqua. Estas alternativas colocadas pelo tipo básico seria responsável pela variabilidade de tipologias. Esta variação não ocorre de forma aleatória, mas está articulada a outros princípios da vida social: 1º) onde existe a proibição de casamentos próximos surge uma terminologia

geracional em GO; 2º) onde predomina a preferência pelo casamento entre primos cruzados, surge uma terminologia dravidiana; 3º) onde predomina o casamento avuncular surge a terminologia oblíqua. Como trata-se de transformações estruturais, nenhuma destas formas é considerada como mais básica, ou primária, num sentido histórico, ao contrário do que foi proposto por Laraia. Para Fausto, a forma básica é pensada como uma estrutura abstrata e invisível, com valor zero na posição dos primos cruzados.

A polêmica sobre o parentesco tupi é um bom exemplo de como o conhecimento etnográfico, da mesma forma que o conhecimento em geral, tem sempre um caráter provisório, cumulativo e problemático. A formulação dos problemas e as respostas a eles propostas são sempre circunstanciadas e relativas aos dados disponíveis e às preocupações acadêmicas hegemônicas. É este dinamismo que permite voltar mais uma vez ao parentesco kaiowá, considerando que os estudos recentes sobre parentesco parecem abrir novas perspectivas. Vários estudos atuais demonstram que os padrões de organização das sociedades americanas comportam significativas especificidades em relação aos modelos presentes em outras regiões etnográficas. Em décadas anteriores, a antropologia não dispunha de um kit de ferramentas adaptado às características dos sistemas sociais presentes nas sociedades do continente americano. Hoje, não se pode afirmar que estes instrumentos estejam definidos de maneira segura, mas há uma clara consciência das limitações nas teorias clássicas da antropologia e um esforço no sentido de readequar os instrumentos de análise. O que se constata é que alguns princípios de organização social foram incorporados pela teoria antropológica, como espécies de universais que teriam uma eficácia semelhante em qualquer parte do mundo. A realização de seguidas etnografias desde a década de 1960 vem demonstrando a necessidade de se rever este modelo. Refiro-me mais

especificamente a determinadas expectativas em relação aos padrões descendência e residência. No presente estudo, procuro abordar os problemas referentes à terminologia kaiowá, considerando estas inovações. Busco demonstrar a coerência do sistema de parentesco, não na prevalência de determinados princípios, mas nas relações de interdependência que estabelece com as outras instancias da vida social. É só nesta interação que o sistema parece ganhar coerência.

#### 1. 5 - As etnografias discrepantes de Watson (1944), Watson (1952) e Meliá, Grünberg & Grünberg (1976)

As descrições da terminologia de parentesco kaiowá, realizadas pelos Watson (1944 e 1952) e por Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), são resultado de trabalho em equipe, realizado por pesquisadores profissionais e que permaneceram em campo por um tempo considerável. Embora o estudo do parentesco não fosse o objetivo principal de seus trabalhos, a qualidade e riqueza de dados permitem que sejam tomados como ponto de referência para a discussão que pretendo realizar. Farei aqui a discussão destas descrições, trazendo também para o debate os dados coletados durante pesquisa de campo realizada entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Antes, porém de entrar diretamente na análise terminológica, algumas informações ajudarão a situar melhor o debate.

Os primeiros trabalhos etnográficos em que aparecem informações sobre o sistema terminológico kaiowá foram realizados pelo casal de antropólogos norte-americanos James Watson (1952) e Virgínia Watson (1944). O parentesco não constitui o tema central na preocupação dos autores, que realizaram análises orientadas para a compreensão dos processos aculturativos, registrando as mudanças culturais a partir das

transformações na economia kaiowá provocadas pelo contato e pela nova situação de vida nas áreas demarcadas, que implicaram na introdução de bens de produção e consumo. Watson (1944) elaborou um glossário com a maioria dos termos de parentesco. Trata-se do único artigo específico sobre o parentesco kaiowá. É um artigo curto em que a autora apresenta informações sobre a terminologia e o sistema de atitudes. Watson (1952) produziu uma monografia cobrindo diversos aspectos da vida social kaiowá. O casal de antropólogos norte-americanos realizou uma pesquisa<sup>(7)</sup> entre os Kaiowá de Taquapiry, uma das áreas demarcadas como reserva indígena pelo SPI em Mato Grosso do Sul, até a década de 1930<sup>(8)</sup>. O registro que fazem do parentesco é mais como 'dever de casa' de antropólogo, sem maiores pretensões, já que este não era o objetivo principal da pesquisa.

O glossário de termos na língua kaiowá recolhidos por Watson (1944), é aqui reproduzido no quadro comparativo no final do presente capítulo e também aparece na forma de diagrama (Figuras 01 e 02). Watson (1952) apresenta um diagrama (Figura 03) com a tradução dos termos apenas para ego masculino, seguindo basicamente o formato da descrição de Watson (1944). Sua etnografia acrescenta muitas informações sobre diversos aspectos da sociedade e formula algumas hipóteses sobre a relação dos Kaiowá com seus parentes lingüísticos. A terminologia de parentesco é vista como um espaço privilegiado, pois favorece comparações e

---

<sup>7</sup> A pesquisa de campo foi realizada entre os meses de julho e dezembro de 1943 (Watson, 1944:31), e contou com a participação de dois jovens estudantes brasileiros: Nelson Teixeira e Eduardo Galvão (Watson, 1952:3).

<sup>8</sup> Os autores passaram por outras áreas kaiowá (como Dourados, Amambai), mas recolheram a terminologia de parentesco entre os Kaiowá de Taquapery, atual município de Coronel Sapucaia.

aproximações entre os antigos e os atuais Kaiowá, bem como com seus parentes lingüísticos, como é o caso dos relatos sobre os Tupinambá, muito utilizados pelo autor.

Na década de 1970(9), um grupo de antropólogos que trabalhava no Projeto Pãi-Tavyterã-PPT, uma ONG com programas sociais de intervenção em áreas indígenas do Paraguai, elaborou uma etnografia Pãi - o mesmo sub-grupo Guarani que no Brasil é denominado de Kaiowá -, publicada em conjunto pelos três principais antropólogos que participavam da ONG: Bartomeu Meliá, Georg Grünberg e Friedl Grünberg (1976). Trata-se da mais precisa e detalhada etnografia sobre o grupo, em que são apresentados diversos aspectos da sociedade com grande riqueza de detalhes, configurando um quadro bastante fiel da vida social das comunidades Pãi. Uma lista quase completa dos termos de parentesco é apresentada na língua nativa, mas os autores não apresentam conclusões gerais sobre o sistema, já que este também não era o objetivo do trabalho. As implicações mais gerais do parentesco são apenas tangenciadas, com o registro de dados etnográficos e o apontamento de questões que sugerem pesquisas direcionadas, como a que pretendo desenvolver. Vale dizer ainda que este trabalho é minha principal referência bibliográfica para dados referentes à etnografia kaiowá. O domínio seguro do dialeto kaiowá permitiu o registro preciso e detalhado da terminologia. Esta etnografia contém a maioria dos termos para os parentes consangüíneos e afins de Ego masculino e feminino, e é aqui exposta no quadro comparativo e reproduzida na forma de diagramas ( Figuras 04, 05, 06 e 07).

---

9 A data de realização do trabalho é um dado significativo: foi realizado passadas cerca de três décadas do trabalho dos Watson, sendo que os autores se

Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) levantam uma série de pontos problemáticos (destacados nos diagramas com interrogações colocadas ao lado do termo que indica a provável posição de parentesco correspondente). As dúvidas recaem principalmente sobre quais seriam os termos aplicados aos primos cruzados e aos filhos de primos cruzados e paralelos de ambos os sexos. Em suma, haveria ou não termos distintos para primos cruzados e paralelos e para os filhos destes primos?. Esta distinção se reveste de grande importância analítica, uma vez que interfere diretamente na forma de classificação do sistema. Infelizmente os autores não registram os termos para primos e filhos de primos de ego feminino.

A comparação das terminologias coletadas por Watson (1944) e Watson (1952), e por Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), revelam discrepâncias importantes. No primeiro caso, é registrada a havainização em G0, com termos distintos para as posições que aparecem em G+1 e G-1. Para Watson (1952), o sistema estaria passando por uma transformação, perdendo termos iroqueses e adotando termos havaianos. Isto seria resultado dos processos aculturativos que surgiram com a intensificação do contato com as frentes coloniais no período recente. No segundo caso, os autores identificam em G 0 termos iroqueses para primos cruzados de ego masculino, registrando interrogações ao lado destes termos, sem explicar no entanto, o porquê das interrogações.

A partir da análise das terminologias disponíveis, procurarei situar e discutir esta incongruência para, ao final, propor uma classificação do sistema. Acredito que a dificuldade em classificar o sistema não se deva a falhas na coleta de dados nem a confusão de informantes, mas remetem a características próprias ao sistema de parentesco kaiowá, cuja compreensão

---

beneficiaram dos progressos da teoria antropológica e, entre outros, dos estudos de Schaden.

é facilitada quando confrontamos os dados kaiowá com etnografias sobre o parentesco em outras sociedades americanas.

O que chama mais a atenção no parentesco kaiowá é um certo 'dilema classificatório'. As descrições de Watson (1944) e Watson (1952) indicam um sistema classificatório com havainização ambilateral na geração de ego, isto é: um mesmo termo para irmãos e primos (cruzados e paralelos). Entretanto na geração dos filhos de primos, aparecem distinções significativas, indicadoras de uma inflexão iroquesa. Preocupado em identificar aspectos aculturativos, Watson atribuiu as incongruências terminológicas às influências aculturativas a que os Kaiowá estiveram sujeitos desde o período colonial. Acredita assim, que tanto os termos de parentesco que distinguem linear/colateral, quanto certas regras prescritivas de casamento entre primos cruzados e entre o tio materno com a filha da irmã (avuncular), deveriam fazer parte do antigo sistema de parentesco kaiowá, que estava em desuso na época em que realizou sua pesquisa de campo. Assim, seria possível distinguir na terminologia apenas alguns vestígios do que teria sido o antigo sistema.

Em resumo, para Watson (1944) e Watson (1952), em G 0, o sistema de parentesco kaiowá é classificado como havaiano. Em G+1 e G-1 aparecem distinções terminológicas que remetem ao antigo sistema, agora em desuso, no qual a terminologia seria semelhante à Tupinambá, que classifica os primos cruzados fora do grupo de consangüíneos diretos, e onde aparece a prática do casamento avuncular. O grupo teria adotado recentemente um sistema havaiano, como resultado de processos aculturativos. Para Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), existe um problema terminológico que dificulta a compreensão da distinção linear/colateral expressa em G+1, G-1 e G0 (v. diagrama, Figura 04, as posições onde são

registradas interrogações). Os autores identificam o problema<sup>(10)</sup> e registram interrogações ao lado dos termos para primos cruzados, mas não se detêm na reflexão sobre as suas origens, causas e conseqüências.

Ao longo da pesquisa, ficou claro que as questões terminológicas acima expostas deveriam ser discutidas em relação a outras categorias da organização social kaiowá. A seguir exponho detalhadamente as descrições realizadas pelos Watsons e por Meliá, Grünberg & Grünberg, para clarear melhor seus pontos de convergências e divergências. As terminologias apresentadas por Watson (1944) e Watson (1952) são aqui adaptadas para a forma convencional diagrama, atualmente usada nos estudos de parentesco. A intenção é torná-las de leitura mais fácil e adotar um único padrão em toda a dissertação. No final do capítulo, é apresentado um quadro comparativo dos três registros da terminologia, explicitando as incongruências, concordâncias e divergências.

#### 1.6 - A descrição de Watson (1944)

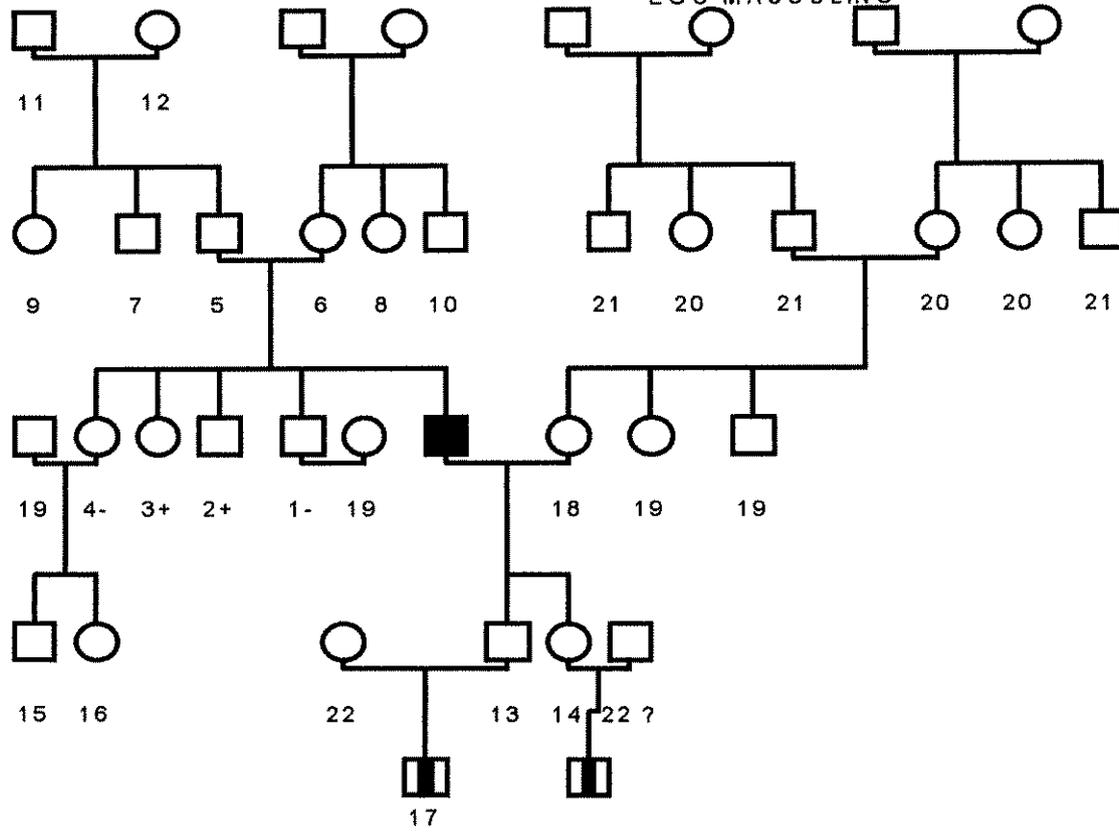
Os termos que aparecem no artigo *Notas sobre os sistemas de parentesco dos índios cayúá*, de Watson (1944:48), estão no quadro comparativo e também na forma de diagramas, nas figuras 01 e 02. O artigo, com 17 páginas dedica apenas duas para os comentários sobre a terminologia, se estendendo mais no estudo sobre o ciclo de vida e o

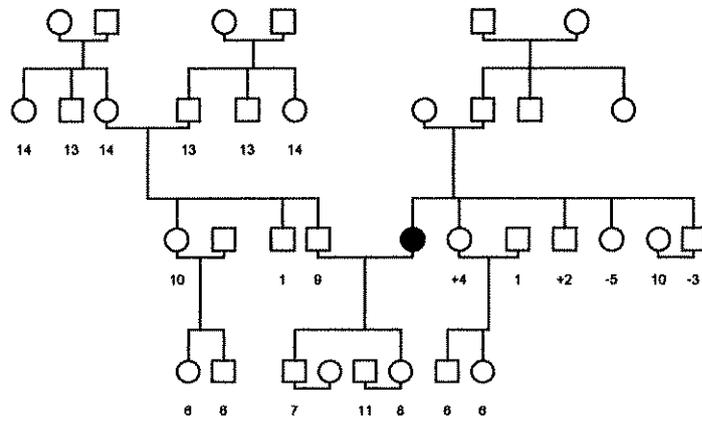
---

10 As interrogações provavelmente indicam a necessidade de aprofundar a pesquisa.

comportamento recíproco. Os diagramas são uma adaptação de uma lista de termos que a autora apresenta:

FIGURA 01 Adaptação em diagrama da lista de termos de Virgínia Watson para EGO MASCULINO





adaptação em diagrama da lista de termos  
apresentadas por Virginia Watson  
ego feminino

**para ego masculino**

- 1- *Che-rywý*: yB
- 2- *Che-rykey*: eB
- 3- *Che-rendý*: eZ
- 4- *Che-rendý-mini*: yZ
- 5- *Che-ru*: F
- 6- *Che-sy*: M
- 7- *Che-ruwý*: FB
- 8- *Che-syý*: MZ
- 9- *Che-djaiché*: FZ
- 10- *Che-tutý*: MB
- 11- *Che-ramõi*: FF, MF
- 12- *Che-djarí*: FM, MM
- 13- *Che-ray*: S
- 14- *Che-radjý*: D
- 15- *Che-riý*: MZDS, MBDS, FBDS, FZDS
- 16- *Che-atipé*: MZDD, MBDD, FBDD, FZDD
- 17- *Che-ramianinó*: SS, SD, etc..
- 18- *Che-rembirekó*: W
- 19- *Che-rowadja*: WB, WZ, ZH, BW
- 20- *Hai*: WM, WMZ, WFZ
- 21- *Ahê*: WF, WFB, WMB

22- *Che-wächá*: SW, DH

**para ego feminino**

1- *Che-rowadja*: HB, ZH (às vezes também ‘amigo íntimo’)

2- *Che-kywý*: eB

3- *Che-kywykey*: yB

4- *Che-ruké*: eZ

5- *Che-kypyý*: yZ

6- *Che-pê*: BS, ZS, HBS, HZS, BD, ZD, HBD, HZD

7- *Che-membý kwimbaé*: S

8- *Che-membý kuñá*: D

9- *Che-mê*: H

10- *Che-rukeí*: HZ, BW

11- *Che-peú*: DH

13- *Che-mendúa*: HF, HFB, HMB

14- *Che-mensý*: HM, HMZ, HFZ

Nos termos coletados por V. Watson (1944) (Figuras 01 e 02), é possível notar que:

- em G 0, ego masculino e feminino, usa termos distintos para germanos de ambos os sexos. A distinção leva em consideração a idade relativa; ou seja, eB # yB e eZ # yZ. Ainda em GO, para os filhos dos germanos dos pais (primos cruzados e paralelos), aplica-se o mesmo termo aplicado

aos filhos dos pais (irmãos), ou seja, B = FBS, FZS, MBS, MZS e Z = FBD, FZD, MBD, MZD. A terminologia é geracional em GO;

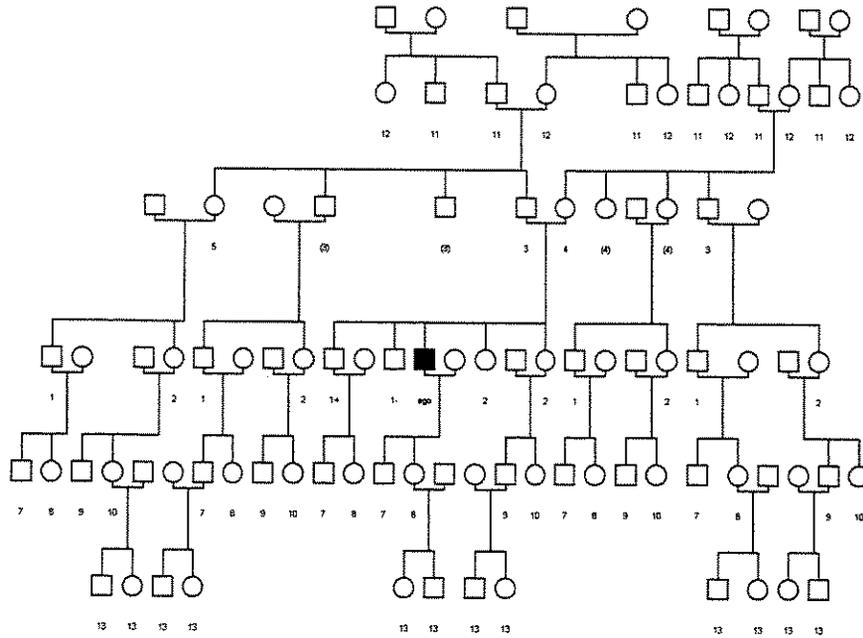
- para ego masculino, os germanos dos pais (G+1) correspondem a quatro posições terminológicas distintas: FB # MB e FZ # MZ . O mesmo aconteceria com ego feminino, que aplica os mesmos termos;
- para ego feminino, em G+1 HF = HFB = HMB e HM = HMZ = HFZ;
- ego masculino usa termos distintos segundo o sexo dos filhos dos germanos (G-1), enquanto ego feminino não faz esta distinção, designando todos com um único termo.

Junto com o glossário dos termos, a autora apresenta alguns comentários sobre o sistema de parentesco, com observações importantes quanto às suas características, informando que o sistema é classificatório, *“porquanto os parentes da linhagem e os colaterais são reunidos numa mesma classe”* (Watson, 1944:33), e ainda que *“o sistema de parentesco Cayuá é um sistema classificatório relativamente simples, que se baseia no princípio genealógico e no qual os termos de parentesco se estendem bilateralmente”*(Watson, 1944:44).

#### 1.7 - A descrição de Watson (1952: 35)

Watson (1952: 35) apresenta a tradução dos termos para ego masculino (Figura 03). Sua descrição apresenta, em relação aos termos que aparecem na descrição de Watson (1944), pequenas variações em G+1, acrescentando novos elementos para a comparação e classificação do sistema.

Figura 03 - Diagrama de Watson (1952)



1. B = eB, yB, FBS, FZS, MZS, MBS
2. Z = Z, FBD, FZD, MBD, MZD
3. F = F, (FB)
4. M = M, (MZ)
5. FZ
6. MB
7. S = S, BS, FBSS, FZSS, MZSS, MBSS
8. D = D, BD, FBSD, FZSD, MZSD, MBSD

9. ZS, FBDS, FZDS, MZDS, MBDS
10. ZD, FBDD, FZDD, MZDD, MBDD
11. FF, FFB, FMB, MF, MFB, MMB
12. FM, FMZ, FFZ, MM, MMZ, MFZ
13. G+2

( ) Termo Ligeiramente Modificado.

OBS: para ego feminino as posições na G+1 se invertem.

Podemos notar que:

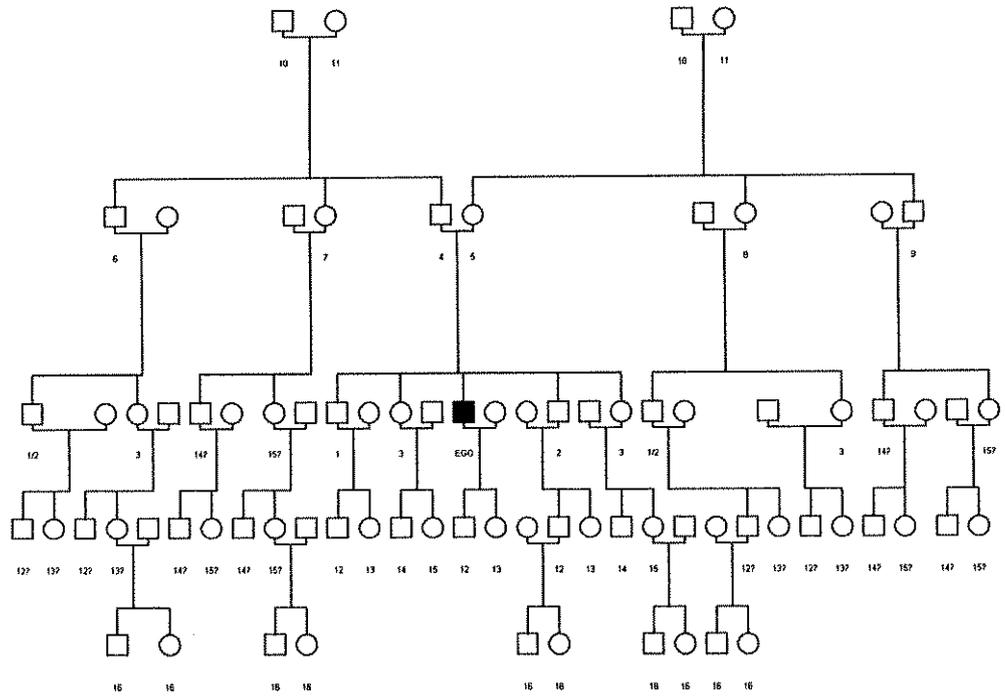
- são aplicados os critérios de sexo, geração e linearidade/colateralidade;
- existe uma equivalência bilateral dos termos aplicados por ego masculino aos membros da geração G+2 (geração dos avós paternos e maternos e seus respectivos germanos). Assim, as relações de filiação são contadas igualmente pelos dois sexos (filiação cognática);
- na geração G+1, temos não seis posições, como propõe Watson (1944), mas a rigor quatro, já que, por um lado, F e FB e, por outro, M e MZ, são englobados num mesmo termo, apenas “ligeiramente diferenciados”, ou seja, haveria uma espécie de superclasse. Distinção mais marcante é feita entre F#MB e M#FZ, que são designados por termos distintos;
- G0 é geracional, ou seja, B=FBS, FZS, MBS, MZS e Z=FBD, FZD, MBD, MZD;
- na geração dos filhos de ego, G-1, reaparece a distinção linear-colateral que ocorria na geração G+1 e havia desaparecido na geração G0, assim: S=BS, FBSS, FZSS, MZSS, MBSS, mas S#ZS, FBDS, FZDS, MZDS, MBDS, enquanto que D=BD, FBSD, FZSD, MBSD, MZSD, mas D#ZD, FBDD, FZDD, MBDD, MZDD. O sistema apresenta nesta geração

um componente característico do sistema iroquês, opondo os filhos de primos paralelos aos filhos dos primos cruzados, FBSCh#FBDCh e FZSCh#FZDCh;

- ainda na geração G-1, a distinção ente BD#ZD é interpretada por Watson (1952) como uma possível reminiscência do casamento avuncular, já em desuso na época em que pesquisou os Kaiowá, mas de ocorrência comum em outras sociedades tupi. Na sua etnografia, registra que os atuais Kaiowá recusam esta forma de casamento. A partir da geração G0, uma única relação cruzada é suficiente para estabelecer o 'enfraquecimento' do laço de consangüinidade, instaurando um novo tipo de parentesco, designado por um termo específico, por exemplo, BD # ZD;
- os membros da geração G-2 são englobados num único termo.

#### 1.8 - A descrição Meliá, Grünberg & Grünberg (1976)

A terminologia é apresentada também como classificatória, e os autores colocam interrogações nos termos que apresentam dificuldades para a classificação do sistema, deixando questões em aberto para futuras pesquisas. A Figura 04 (na página seguinte) mostra o diagrama os termos para os consangüíneos de ego masculino, conforme Meliá, Grünberg & Grünberg (1976).



1. *Xe ryke'y* : eB, FBeS, etc..
- 2 - *Xe ryvy* : yB, FByS, etc..
- 3 - *Xe reindy* : Z, FBD, MZD
- 4 - *Xe ru* : F (*hiu*, termo de respeito)
- 5 - *Xe sy* : M (*há'i*, termo de respeito)
- 6 - *Xe túvy* : FB
- 7 - *Xe jaixe*, *ixe* : FZ
- 8 - *Xe sy'y* : MZ
- 9 - *Xe tuty* : MB
- 10 - *Xe ramõi* : FF, MF
- 11 - *Xe jari* : FM, MM
- 12 - *Xe ra'y* : S, BS, FBDS ?(11), FBSS ?, MZSS ?, MZDS ?
- 13 - *Xe rajy* : D, BD, FBDD ?, FBSD, ? MZSD?, MSDD?
- 14 - *Xe ri'y* : ZS, FZS,? FZDS ?, FZSS ?, MBS?, MBSS ?, MBDS ?
- 15 - *Xe atipe* : ZD, FZD?, FZDD ?, FZSD ?, MBD?, MBSD ?, MBDD?
- 16 - *Xe remiarirõ* :G-2

(O termo 6 se usa pouco; os termos 7 e 8 se usam muito pouco)

A análise da terminologia para os parentes sangüíneos de ego masculino permite notar que:

- existe equivalência nos termos aplicados por ego aos membros da

geração dos avós paternos e maternos, G+2. Apenas dois termos classificam os parentes da geração G+2, fazendo a distinção de sexo -em concordância com Watson (1952);

- na geração G+1 (dos pais de ego e seus germanos), ocorre a distinção entre F#FB#MB e M#MZ#FZ, ou seja, cada um desses parentes é designado por um termo específico. Nesse aspecto, existe discordância parcial com Watson (1952) que, como foi observado anteriormente, apresenta as posições F, FB e M, MZ designados apenas por termos ligeiramente modificados. São aplicados os critérios da linearidade e colateralidade para classificar os germanos dos pais;

- em G0, ego classifica os filhos dos germanos de seus pais de acordo com a distinção apontada na geração G+1, mas os autores não estão convictos desta distinção terminológica, tanto que registram interrogações indicando a necessidade de futuras pesquisas que procurassem melhor elucidar a questão(12). As interrogações recaem sobre a equivalência ou não entre as posições: FBD#FZD, FBS#FZS; MBD#MZD, MBS#MZS;

- na geração dos filhos de ego, G-1, os autores novamente registram interrogações sobre a existência ou não da distinção entre filhos de primos cruzados. Os autores assinalam termos distintos para linear-colateral, assim: S=BS,FBSS,FZSS,MZSS,MBSS, mas S#DS,FBDS,FZDS,MZDS,MBDS, enquanto que D=BD,FBSD,FZSD,MBSD,MZSD, mas D#ZD,FBDD,FZDD,MBDD,MZDD. O sistema apresenta nesta geração um componente característico do

---

11 As interrogações são dos autores.

12 Acredito que estavam intrigados com a ausência de regras prescritivas de casamento, num sistema onde a terminologia coloca fortes indícios de sua ocorrência.

sistema iroquês, opondo os filhos de primos paralelos aos filhos dos primos cruzados, FBSCh#FBDCh e FZSCh#FZDCh;

- ocorre um único termo para a geração dos netos, G -2.

A figura 05 da página seguinte mostra os termos apresentados para os consangüíneos de ego feminino.

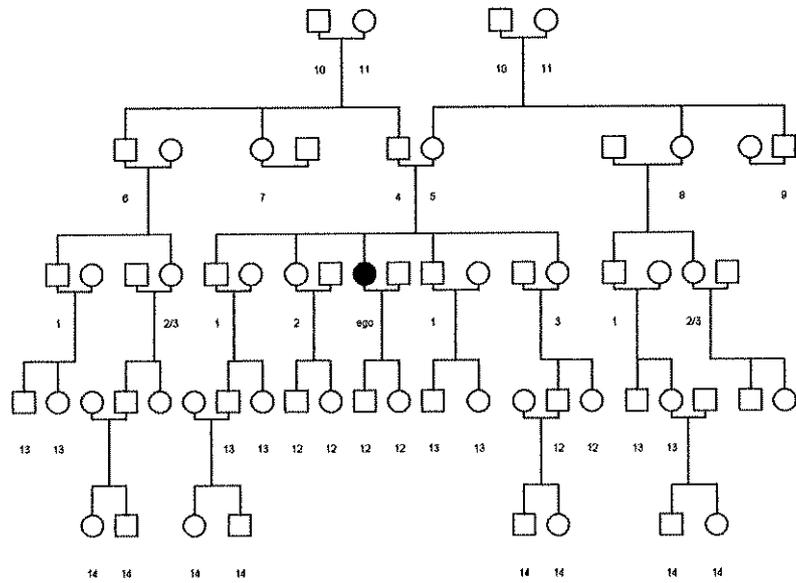


figura 05 - diagrama de Meib G & G,  
mostrando os consanguíneos para ego  
ferreño

1. *Xe kyvy* : B, FBS, MBS, etc.
2. *Xe ryke* : eZ, FBeD, MZeD
3. *Xe kypy'y* : yZ, FByD, MByD
4. *Xe ru* : F
5. *Xe sy* : M
6. *Xe túvy* : FB
7. *Xe jaixe, ixé* : BZ
8. *Xe sy'y* : MZ
9. *Xe tuty* : MB
10. *Xe ramõi* : FF, MF
11. *Xe jari* : FM, MM
12. *Xe memby* : S, D, ZS, ZD
13. *Xe pe* : BS, BD, FBSS, FBSD, MZSS, MZSD
14. *Xe remiarirõ* (netos, netas). G -2.

(O termo 6 se usa pouco; os termos 7, 8, 13 se usam muito pouco).

Assim, com relação aos termos para os consangüíneos de ego feminino, podemos notar que:

- existe equivalência nos termos aplicados aos membros da geração dos avós paternos e maternos, G+2, com termos distintos para ambos os sexos;

- na geração G+1, ocorre a distinção entre F#FB#MB e M#MZ#FZ, ou seja, cada um desses parentes é designado por um termo específico. São aplicados os critérios de geração, sexo e linearidade/colateralidade;

- em G0, aplicam-se termos havaianos para os primos paralelos, estabelecendo relação de germanidade entre todos os filhos dos germanos do mesmo sexo dos pais;

- na geração dos filhos de ego, G-1, ocorre a equivalência entre S=D, ZS, todos designados por um único termo, mas S#BS, BD, designados por um outro termo. Como cada termo engloba pessoas de ambos os sexos, a distinção é feita pela aplicação do sufixo homem, -*kuimba'e*, ou mulher, -*kuña*. Aparece novamente a oposição entre *siblings* de sexo diferente, o que implica na distinção entre S#MZSS, MZSD, BS, BD, FBSS, FBSD; D#MZSS, MZSD, BS, BD, FBSS, FBSD;

- aparece novamente um único termo englobando todos os membros da geração dos netos e netas, G-2.

Os termos apresentados por Meliá G & G para os afins de ego masculino são apresentados na Figura 06.

FIGURA 06 - DIAGRAMA DE MELIÀ, G & G  
 TERMOS PARA OS PARENTES POLÍTICOS  
 DE EGO MASCULINO

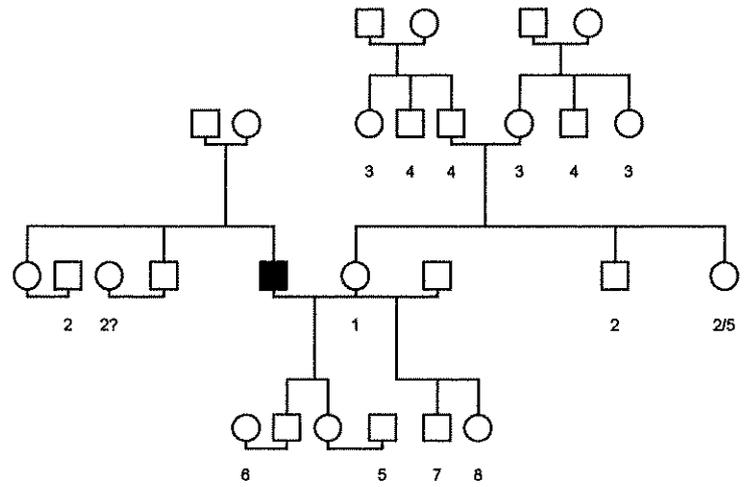


FIGURA 06 - afins de Ego masculino  
 Melià G & G

1. *xe rembireko* : W
2. *xe rovaja* : WB, WZ, BW ?, ZH
3. *xe raixo* : WM, WMZ, WFZ
4. *xe ratyu* : WF, WFB, WMB (*xe pain*: termo de respeito)
5. *xe rajyme* : DH
6. *xe guaxã* : SW
7. *xe ra'y ra'anga* : WS
8. *xe rajy ra'anga* : WD

(Os termos 3,4 e 5 se usam muito pouco)

Com relação aos termos para os afins de ego masculino, podemos notar que:

- ocorre a equivalência bilateral dos termos aplicados aos pais da esposa e seus respectivo germanos, G+1. É aplicado apenas o critério de distinção de sexo e geração;

- na geração de ego, G0, temos a equivalência entre ZH = WB. Os autores questionam a equivalência ou não dos termos aplicados, ZH e BW(13). A irmã da esposa, WZ, pode ser designada alternativamente por dois termos equivalentes a cunhada e genro. Penso que aqui pode ter havido um erro de impressão gráfica(14);

---

13 Os Kaiowá afirmaram que o termo correto para a BW é *ntovañai*. V. quadro comparativo.

14 Postulo a hipótese de que poderia ter sido registrado nora e, nesse caso, a terminologia evidenciaria o direito reservado ao marido em relação a irmã solteira da esposa, que pode ser tornada como segunda esposa pela prática poliginia sororal, que ocorre com pouca frequência, mas é uma relação

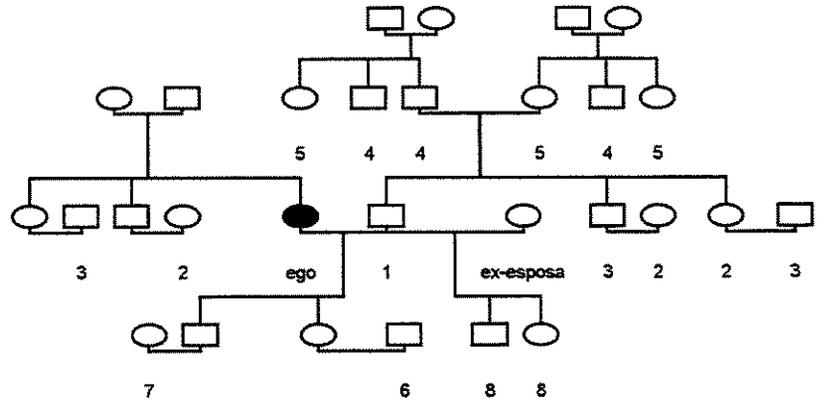
•na geração dos filhos, G-1, surge a distinção entre os filhos do casal e os filhos oriundos de outro casamento da esposa, S#WS e D#WD. A questão dos 'afilhados' e dos 'filhos de criação', será tratada num tópico à parte no capítulo 3.

Os termos para os afins de ego feminino (Meliá G & G) aparecem na figura 07:

---

socialmente válida, ou ser cedida para o filho, tornando-se portanto nora. Os dados que registrei não permitiram a confirmação dessa hipótese.

FIGURA 07 - TERMOS PARA OS AFINS DE EGO FEMININO -  
 Meliá G & G



1. *xe mena*, me : H
2. *xe uke 'i*: BW, HBW, HZ
3. *xe rovaja* : ZH, HB, HZH
4. *xe mendívy* : HF, HFB, HMB (*xi ru* termo de respeito)
5. *xe mesy* : HM, HMZ, HFZ (*há 'i*, termo de respeito)
6. *xe peû, kuaî* : DH
7. *xe guaxã* : SW
8. *xe memby ra'anga* : HS, HD

(Os termos 4 e 5 se usam pouco; o termo 6 se usa muito pouco)

É possível notar que:

- em G+1, temos a equivalência ambilateral dos termos aplicados aos pais do marido e seus respectivos germanos. Aplicação dos critérios de sexo e genealogia;
- na geração de ego, G0, temos a equivalência entre HB, HZH, ZH, e entre BW, HBW, HZ;
- na geração dos filhos, G-1, surge a distinção comum entre os filhos do casal e os filhos oriundos de casamento anterior do marido, S#HS, D#HD.

#### 1.9 - Quadro de revisão das terminologias e acréscimo dos termos ausentes

A seguir apresento o quadro comparativo, colocando lado a lado os termos que aparecem nas descrições de Watson (1944), Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), e os que coletei na pesquisa de campo.

#### LEGENDA:

ms: homem falando

eB: irmão mais velho

fs: mulher falando

yB: irmão mais novo

## QUADRO COMPARATIVO DO SISTEMA TERMINOLÓGICO

Geração	Sexo	termo	V. Watson	MELIÁ, G & G	dados da pesquisa de campo
G + 2	ms/fs	FF, MF, etc	<i>che ramõi</i>	<i>xe ramõi</i>	<i>che ramõi</i> . ou <i>xiru</i> : termo de respeito(1)
G + 2	ms/fs	FM, MM etc	<i>che djari</i>	<i>xe jari</i>	<i>che jari</i>
G - 2	ms/fs	SD, SS, etc	<i>che ramianinó</i>	<i>xe remiarirõ</i>	<i>che remiarirõ</i>
G + 1	ms/fs	F	<i>che ru</i>	<i>xe ru</i>	<i>che ru</i> <i>hi 'u</i> : termo de respeito
G + 1	ms/fs	FB	<i>che ruwý</i>	<i>xe túvy</i>	<i>che túvy</i>
G + 1	ms/fs	MB	<i>che tutý</i>	<i>xe tuty</i>	<i>che tutý</i> , ou <i>ramõi-mirim</i> (literalmente: pequeno avô)
G + 1	ms/fs	M	<i>che sy</i>	<i>xe sy</i>	<i>che sy</i> <i>há 'i</i> : termo de respeito
G + 1	ms/fs	MZ	<i>che syý</i>	<i>xe sy 'y</i>	<i>che sy 'y</i>
G + 1	ms/fs	FZ	<i>che djaiché</i>	<i>xe jaixe</i>	<i>che jaiche</i>
G + 1	ms/fs	WF	<i>ahê</i>	<i>xe ratyu</i>	<i>che ratyu</i> <i>che paï</i> (termo de respeito)
G + 1	ms/fs	HF	<i>che menduá</i>	<i>xe mendúvy</i>	<i>che mendúvy</i> <i>xiru</i> : termo de respeito <i>xiru</i> (termo de respeito)
G + 1	ms/fs	WM	<i>háí</i>	<i>xe raixo</i>	<i>che raicho</i> <i>há 'i</i> (termo de respeito)

I É pouco frequente o uso dos termos de parentesco como vocativos. Os termos de respeito são ainda de uso mais restrito, praticamente reservados ao uso ritual e na composição das narrativas míticas.

Geração	Sexo	termo	V. Watson	MELIÁ, G & G	dados da pesquisa de campo
G + 1	ms/fs	HM	<i>che mensý</i>	<i>xe mesý</i> <i>há'i (termo de respeito)</i>	<i>che mesý</i> <i>há'i (termo de respeito)</i>
G 0	ms	eB	<i>rykeyý</i>	<i>ryke'y</i>	<i>ryke'y</i>
G 0	ms	yB	<i>rywý</i>	<i>ryvy</i>	<i>ryvy</i>
G 0	ms	eZ	<i>rendy</i>	<i>reindy</i>	<i>reindy rusu</i>
G 0	ms	yZ	<i>rendy-mini</i>	<i>reindy</i>	<i>reindy mirim</i>
G 0	fs	eB	<i>kywý</i>	<i>kyvy</i>	<i>kyvy rusu</i>
G 0	fs	yB	<i>kywý keyý</i>	<i>kyvy</i>	<i>kyvy mirim</i>
G 0	fs	eZ	<i>ruké</i>	<i>ryke</i>	<i>ryke</i>
G 0	fs	Yz	<i>kypyý</i>	<i>kypy'y</i>	<i>kypy'y</i>
G 0	ms	FBS		<i>ryke'y/ryvy</i>	<i>ryke'y/ryvy</i>
G 0	ms	FBD		<i>reindy</i>	<i>reindy rusu/mirim</i>
G 0	fs	FBS		<i>kyvy</i>	<i>kyvy rusu/mirim</i>
G 0	fs	FBD		<i>ryke/kypy'y</i>	<i>ryke/kypy'y</i>
G 0	ms	MZS		<i>ryke'y/ryvy</i>	<i>ryke'y/ryvy</i>
G 0	ms	MZD		<i>reindy</i>	<i>reindy rusu/mirim</i>
G 0	fs	MZS		<i>kyvy</i>	<i>kyvy rusu/mirim</i>
G 0	fs	MZD		<i>ryke/kypy'y</i>	<i>ryke/kypy'y</i>
G 0	ms	FZS		<i>ri'y ?</i>	<i>ry'yi rusu/mirim</i>
G 0	ms	FZD		<i>atipe ?</i>	<i>atipe rusu/mirim</i>
G 0	fs	FZS			<i>pe rusu/mirim</i>
G 0	fs	FZD			<i>pe rusu/mirim</i>
G 0	ms	MBS		<i>ri'y ?</i>	<i>ry'yi rusu/mirim</i>
G 0	ms	MBD		<i>atipe ?</i>	<i>atipe rusu/mirim</i>

Geração	Sexo	termo	V. Watson	MELIÁ, G & G	dados da pesquisa de campo
G 0	fs	MBS			<i>pe rusu/mirim</i>
G 0	fs	MBD			<i>pe rusu/mirim</i>
G0	fs	H	<i>mê</i>	<i>mêna, me</i>	<i>mena, me</i>
G0	ms	W	<i>rembirekô</i>	<i>rembireko</i>	<i>rembireko</i>  alternativas: <i>kera irû</i> (companheira de cama), <i>rataypyi</i> (companheira de fogo) <i>jeguakavy</i> (meu adorno)
G 0	ms	WB	<i>rowadja</i>	<i>rovaja</i>	<i>rovaja</i>
G 0	fs	HB	<i>rowadja</i>	<i>rovaja</i>	<i>rovaja</i>
G 0	ms	WZ	<i>rowadja</i>	<i>rovaja</i>	<i>rovaja</i>
G 0	fs	HZ	<i>rukei</i>	<i>ukei</i>	<i>ukei</i>
G 0	ms	ZH	<i>rowadja</i>	<i>rovaja</i>	<i>rovaja</i>
G 0	fs	ZH	<i>rowadja</i>	<i>rovaja</i>	<i>rovaja</i>
G 0	ms	BW	<i>rowadja</i>	<i>rovaja ?</i>	<i>tovañain</i>
G 0	fs	BW	<i>rukei</i>	<i>ukei</i>	<i>ukei</i>
G - 1	ms	S	<i>ray</i>	<i>ra'y</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	fs	S	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>	<i>memby (kuimba'e)</i>	<i>memby (kuimba'e)</i>
G - 1	ms	D	<i>radjý</i>	<i>rajy</i>	<i>rajy</i>
G - 1	fs	D	<i>memby (kuña)</i>	<i>memby (kuña)</i>	<i>memby (kuña)</i>
G - 1	ms	S	<i>ray</i>	<i>ra'y</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	ms	BD	<i>radjý</i>	<i>rajy</i>	<i>rajy</i>
G - 1	ms	ZS	<i>riý</i>	<i>ri'y</i>	<i>ri'y</i>
G - 1	ms	ZD	<i>atipe</i>	<i>atipe</i>	<i>atipe</i>

Geração	Sexo	termo	V. Watson	MELIÁ, G & G	dados da pesquisa de campo
G - 1	fs	BS	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pê</i>
G - 1	fs	BD	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pê</i>
G - 1	fs	ZS	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>	<i>memby (kuimba'e)</i>	<i>memby (kuimba'e)</i>
G - 1	fs	ZD	<i>memby (kuña)</i>	<i>memby (kuña)</i>	<i>memby (kuña)</i>
G - 1	ms	FBSS	<i>raý</i>	<i>ra'y ?</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	ms	FBSD	<i>radjý</i>	<i>rajy ?</i>	<i>rajy</i>
G - 1	ms	FBDS	<i>riý</i>	<i>ra'y ?</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	ms	FBDD	<i>atipe</i>	<i>rajy ?</i>	<i>rajy</i>
G - 1	ms	MZSS	<i>raý</i>	<i>ra'y ?</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	ms	MZSD	<i>radjý</i>	<i>rajy ?</i>	<i>rajy</i>
G - 1	ms	MZDS	<i>riý</i>	<i>ra'y ?</i>	<i>ra'y</i>
G - 1	ms	MZDD	<i>atipe</i>	<i>rajy ?</i>	<i>rajy</i>
G - 1	fs	FBSS	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pe</i>
G - 1	fs	FBSD	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pe</i>
G - 1	fs	FBDS	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	FBDD	<i>memby (kuña)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MZSS	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pe</i>
G - 1	fs	MZSD	<i>pê</i>	<i>pe</i>	<i>pe</i>
G - 1	fs	MZDS	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MZDD	<i>memby (kuña)</i>		<i>pe</i>
G - 1	ms	FZSS	<i>raý</i>	<i>ri'y ?</i>	<i>ri'y</i>

Geração	Sexo	termo	V. Watson	MELIÁ, G & G	dados da pesquisa de campo
G - 1	ms	FZSD	<i>radjý</i>	<i>atipe ?</i>	<i>atipe</i>
G - 1	ms	FZDS	<i>riý</i>	<i>ri 'y ?</i>	<i>ri 'y</i>
G - 1	ms	FZDD	<i>atipe</i>	<i>atipe ?</i>	<i>atipe</i>
G - 1	ms	MBSS	<i>raý</i>	<i>ri 'y ?</i>	<i>ri 'y</i>
G - 1	ms	MBSD	<i>radjý</i>	<i>atipe ?</i>	<i>atipe</i>
G - 1	ms	MBDS	<i>riý</i>	<i>ri 'y ?</i>	<i>ri 'y</i>
G - 1	ms	MBDD	<i>atipe</i>	<i>atipe ?</i>	<i>atipe</i>
G - 1	fs	FZSS(2)	<i>pê</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	FZSD	<i>pê</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	FZDS	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	FZDD	<i>memby (kuña)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MBSS	<i>pê</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MBSD	<i>pê</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MBDS	<i>memby</i> <i>(kwimbaé)</i>		<i>pe</i>
G - 1	fs	MBDD	<i>memby (kuña)</i>		<i>pe</i>
G - 2	ms	todas as posições	<i>remianinó</i>	<i>remiarirõ</i>	<i>remiarirõ</i>
G - 2	ms	todas as posições	<i>remianinó</i>	<i>remiarirõ</i>	<i>remiarirõ</i>

2 Os próximos oito termos deduz-se (por coerência) do artigo de Watson (1944).

## 1.10 - análise do quadro comparativo e contribuições

Os dados registrados por Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), por um lado, permitem inferir equações que possibilitam propor hipóteses de oposição entre primos cruzados a irmãos e primos paralelos. Por outro lado, permitem verificar as relações de equivalência, entre  $MBS=FZS=ZS$  e entre  $MBD=FZD=ZD$ . Também constatei esta distinção, entretanto não há uma relação direta entre a distinção terminológica e o conseqüente reflexo nas regras de casamento. Embora a terminologia estabeleça nítidas distinções em  $G_0$ ,  $G+1$  e  $G-1$ , que nos induzem a pensar que estamos frente a um sistema que prescreve o casamento de primos, os Kaiowá explicitamente reprovam este tipo de casamento, cuja frequência é muito pequena e restrita a determinados tipos de casamentos especiais entre famílias poderosas. A reprovação do casamento avuncular, cujos indícios na terminologia já haviam sido identificados por Watson (1952:119), é muito maior. Ele é classificado como incestuoso(3), e não encontrei nenhuma ocorrência deste tipo de casamento.

Constatei ocorrência pouco expressiva de casamentos entre primos cruzados, e nenhum casamento entre primos paralelos. Em todos os casos deste tipo de casamento, tratavam-se de famílias poderosas, que compõem a elite política e religiosa(4). A distinção terminológica em  $G+1$ , deixa aberto este tipo de possibilidade, estratégia que é colocada em prática pelas parentelas mais fortes, que vêem neste tipo de casamento uma forma de monopolizar determinadas prerrogativas políticas e religiosas. Pode-se ouvir comentários de reprovação social a estas uniões entre integrantes de outras parentelas, mas fica claro que estas relações não são consideradas incestuosas. Comentar a ocorrência de tais casamentos com 'brancos' parece ser interpretado como traição ao grupo, pois isto atingiria a imagem de todos os Kaiowá. Em português, os Kaiowá adotaram uma curiosa

---

3 O incesto para os Kaiowá é similar à feitiçaria. Isto será tratada mais adiante.

4 Sempre que possível, o casal mantém segredo da relação de parentesco (V. anexo, Figura 14).

forma para resolver o problema(5) da distinção entre primo cruzado e paralelo. Utilizam correntemente a expressão 'primo-irmão' para se referir à categoria que definimos como primo paralelo, reservando 'primo' para primo cruzado, ou primo em segundo grau.

Em G0, notamos que, para Watson (1944) os primos paralelos e os cruzados são idênticos aos irmãos, enquanto que para Meliá, G & G, os primos cruzados podem compor uma classe distinta. Adoto a distinção terminológica de Meliá, G & G que foi a que encontrei entre os Kaiowá, mas chamo a atenção para o fato de que esta distinção só é usada quando o contexto da fala quer fazer referência à distinção que aparece em G+1, ou seja, pretende deixar clara a distinção entre os sexos dos pais.

A distinção terminológica entre primos cruzados não está ligada a nenhuma regra prescritiva de casamento. Como os termos de parentesco são pouco usados como vocativos, a distinção entre irmãos, primos cruzados e primos paralelos é quase imperceptível em termos de comportamentos. O fator determinante no comportamento recíproco é o fato de viverem na mesma parentela ou em parentelas distintas, conforme será melhor demonstrado no capítulo 3, sobre atitudes e práticas.

Ainda em G0, para ego masculino, todos os afins são designados por *rovaja*. Para ego feminino, *rovaja* corresponde aos afins de sexo masculino, enquanto os afins de sexo feminino são denominados de *ukei*(6). Para Watson (1944), o termo *rovaja* também designa o amigo íntimo (amante?). Observei que o termo *rovaja* é uma categoria de incorporação de não - consangüíneos relacionados; indica tanto uma afinidade real como potencial.

No cotidiano, aplicam termos havaianos para os membros de G 0, principalmente se vivem na mesma parentela. Esta havaianização parece ser em parte devida à grande importância ideológica que a consangüinidade adquire como operador de importantes distinções no sistema social. A distinção em G 0 entre cruzado e paralelo, é afirmada

---

5 Problema colocado é claro pelo contato.

6 Como o termo define relação entre mulheres, é usado entre homens em tom jocoso.

quando o contexto faz referência aos laços de casamentos e alianças políticas que tomaram lugar em G+1. A havaianização em G 0 não é atributo exclusivo dos Kaiowá, também acontece em outros grupos Tupi, como os Tapirapé, segundo Wagley & Galvão (1948:72). Laraia (1986:106) aí também inclui os Tenetehara. Por outro lado, o mesmo autor afirma que entre Tenetehara, Tapirapé e Kaiowá “*constata-se a existência de uma terminologia do tipo denominado fusão bifurcada*”( Laraia 1986:111). Afirmar, como faço aqui, que o sistema em certos contextos aplica termos distintos para G0 e, no cotidiano, aplica termos havaianos, com certeza soa ambíguo. Acredito que isto só é possível pelo fato desta distinção não estar ligada a regras prescritivas de casamento, atuando apenas como um parâmetro para pensar a distância relativa entre pessoas relacionadas.

Todas as descrições concordam que ocorre um único termo para a geração dos netos, G-2, independente do sexo. Constatei que a geração G-2 compõe uma categoria ampla, que engloba as esposas e esposos dos netos, além de pessoas jovens que um determinado ego de idade avançada pode classificar como algum tipo de parente, mesmo distante. É importante notar também que o termo *atipe* se destaca por ser usado tanto em G0 como em G+1, e portanto, não discrimina gerações.

Nas posições onde a distinção de sexo não é marcada com termos diferentes, ela é feita pela aplicação do sufixo macho, *-kuimba'e*, ou fêmea, *-kuña*. Entretanto estas formas são de pouco uso, pois na maioria das vezes o contexto e o conhecimento entre as pessoas parece dispensar a explicitação do sexo. Os estudiosos da língua guarani (como Meliá e Guasch) confirmam a pouca aplicação de distinções de gênero e número.

Segundo a análise linguística de Quevedo (1919:43-47), os termos de parentesco guarani seriam em grande medida descritivos. Cita o exemplo de *tu* (pai), onde (u) aparece como radical de diversos outros termos, como *tut* (irmão do pai) e *ruvy* (irmão da mãe). Outro exemplo seria *sy* (mãe), que se desdobra em *sy'y* (irmã da mãe). Esta análise parece ter influenciado primeiro Philipson e depois Watson (1952). Em G+1, Watson (1952) agrupa F, FB e M, MZ em duas superclasses idênticas em um nível mais abstrato. Por

outro lado, Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) preferem distingui-las com termos distintos. A rigor, a grafia dos termos é a mesma para os autores. Agrupar estes termos em duas superclasses, como fazem Watson (1952), Philipson (1946b) e MacDonald (1965), não parece incompatível com o sistema de atitudes.

Os Kaiowá raramente usam os termos de parentesco como vocativos. A não ser no caso de crianças(7), é difícil ouvir alguém chamar ou referir-se a outro pelos termos de parentesco (8). Estes termos parecem ter pouca aplicação como emblemas explícitos das relações interpessoais. A preferência é dada ao uso dos apelidos, de que a maioria é portadora, e, mais freqüentemente ainda, pelo uso dos nomes em português. O fato de os termos de parentesco serem aplicados só circunstancialmente não impede que estes desempenhem importante função classificatória, interferindo no modo como as relações interpessoais se organizam. Mesmo não havendo a explicitação dessas relações, os agentes estão sempre conscientes de sua existência, extensão e importância. De certa forma, a ideologia do parentesco kaiowá parece afirmar que o conhecimento entre as pessoas e das posições que estas ocupam umas em relações às outras dispensa o uso dos termos de parentesco(9).

Em aparente contradição com a prática de pouco uso dos termos de parentesco como vocativo, é possível notar que uma pessoa normalmente pode identificar um grande

---

7 O estímulo para que as crianças utilizem termos de parentesco parece cumprir importantes funções educativas, permitindo a compreensão das complexas relações entre parentes.

8 O uso de termos classificatórios como tio e sobrinho é muito aplicado para realçar laços de parentesco com pessoas de destacada importância política ou religiosa.

9 Observações que fiz em situações que remetiam a atitudes entre parentes - fundamentais para os objetivos do meu estudo -, eram acatadas pelos Kaiowá com certa satisfação por eu perceber tais relações, mas entre eles pareciam fatos corriqueiros que não mereciam maiores comentários. Por exemplo: alguém afirmava que plantou pouco porque dividiu a semente que dispunha com outra pessoa, e se eu observava que ambos eram parentes, costumavam fazer apenas comentários breves, do tipo 'é, ele é meu cunhado'.

número de parentes entre os habitantes de uma mesma aldeia, como bem notou Watson: *“A extensão bilateral dessa terminologia não parece opor limites formais. Muitos habitantes da aldeia designam a maioria dos demais membros da comunidade com um termo de parentesco. Frequentemente, porém, a pessoa não é capaz de indicar com precisão o parentesco, mas sabe contudo que um certo parentesco existe”* (Watson, 1944:34). Para expressar este parentesco ampliado e algo impreciso, normalmente usam termos classificatórios emprestado do português, numa forma ‘guaranizada’: por exemplo, tio (*ti’o*), sobrinho (*sobrinho*), primo, etc.. Este mecanismo permite realçar a proximidade de pessoas que convivem na mesma parentela ou aldeia. Por outro lado, pessoas que não residem juntas, mas interagem de forma solidária nas atividades políticas e religiosas, costumam considerar a existência de alguma relação de parentesco entre elas.

A morte dos ascendentes(10), o afastamento geográfico, político ou religioso, atuam, por outro lado, como fatores de distanciamento. Watson (1944:43) nota que *“não é coisa fora do comum uma pessoa ignorar os nomes dos avós, quando mortos, ou de tias e tios falecidos ou moradores de outra aldeia.”* Parece que aqui é possível usar a expressão popular, ouvida no interior do Brasil, que - com certa carga de maldade - diz que *“quem morre e quem muda não faz falta”*. Da perspectiva do convívio social, os ausentes logo caem no limbo do esquecimento, pois, de qualquer forma, não se pode contar com eles. Para os Guarani a alma telúrica do morto que costuma perambular pelos locais onde vivia(11), representa um perigo mortal para os parentes e pessoas mais

---

10 Ver a este respeito o diagrama (Anexo, Figura 18) de parentesco realizado na aldeia ñandeva, de Biguaçu, em Santa Catarina, por Maria Rosa Coutinho, onde a realização de um casamento entre primos pararelos patrilaterais, que constituem o núcleo de adensamento de uma parentela, parece ter sido favorecido pela morte do pai de dois irmãos.

11 Nimuendaju relata estados de apreensão e medo do espectro do morto entre os Guarani do litoral com os quais conviveu. Fatos semelhantes foram relatados por Schaden. Entre os Kaiowá temor do morto é muito intenso, principalmente nos casos de morte violenta, especialmente por suicídio.

relacionadas no período imediatamente posterior à morte, quando tomam uma série de cuidados e evitam sair à noite. Este parece ser mais um motivo para o esforço de esquecimento.

A análise da terminologia kaiowá demonstra que o parentesco nesta sociedade é uma instituição complexa. Esta complexidade deve ser pensada não como contraposição entre tipologias de sociedades simples e complexas. Durante muito tempo, a antropologia teve dificuldade de encarar a complexidade dos sistemas de parentesco nas sociedades indígenas, e, quando acontecia dela ser reconhecida, era na forma de postulados como o proposto por Drumond (1943:330), no qual afirma que *“sendo relativamente complexas nas sociedades modernas as relações de parentesco, muito mais o são nas sociedades primitivas. Esta complexidade, parece-nos, de maneira geral, está na razão inversa do índice de civilização de determinado grupo”*. A complexidade do parentesco kaiowá não advém da observância de regras prefixadas, mas de intrincadas relações com outras esferas da vida social, como a residência, a liderança, que se combinam na conformação de unidades políticas e religiosas. Assim, não se constitui como uma esfera totalizadora ou autônoma na vida social.

Em termos formais, a terminologia kaiowá é bastante semelhante àquela anotada para os Ngawbe ou Guaymi ocidentais, um povo Chibcha do Panamá. Segundo Viveiros de Castro (1996) os Ngawbe possuem uma terminologia que classifica de “cruzamento tipo B variante 3”, com fusão bifurcada em G+1, geracional em GO (todos os primos de primeiro grau e alguns de segundo são germanos), e iroquesa em G-1: filhos de germanos. A distinção significativa é que os Kaiowá possuem termos distintos para primos cruzado e paralelos, com a ressalva de que os termos para primos cruzados só são usados quando as pessoas não se consideram próximos em termos sociais (não residem juntos e não fazem parte de uma mesma composição política e/ou religiosa). Quando se consideram pertencentes a mesma parentela, os primos cruzados são designados pelo mesmo termo usado para os germanos e para os primos paralelos. Entretanto, a distinção reaparece em G-1, quando os filhos de primos cruzados são considerados mais distantes (e, portanto

mais casáveis) do que os filhos de primos paralelos. A semelhança entre o modelo Ngaube e Kaiowá aparece também nas formas de casamento preferenciais de grupos de irmãs entre grupos virilocais e pela subordinação do conhecimento genealógico aos fatores de residência e intensidade de interação social (Young, 1970:86, Apud Viveiros de Castro, 1996: 61).

O capítulo seguinte discutirá algumas categorias da organização social kaiowá em interface com o sistema de liderança e residência. No final pretendo que esta análise, que se inicia no parentesco, prepare o terreno para uma nova abordagem de aspectos relacionados às instituições políticas, religiosas e econômicas da sociedade kaiowá. Não pretendo com esta afirmação reatualizar o velho dogma, já superado, de que uma etnografia tenha que necessariamente iniciar-se com a descrição do parentesco, mas demonstrar como a interface das esferas da sociedade projeta *flashes* recíprocos de luz, que auxiliam a construção da análise. Um dos argumentos que pretendo desenvolver nos capítulos seguintes, é o de que as questões suscitadas pela análise dos termos de parentesco só são suficientemente compreendidas quando a terminologia é analisada em relação a outras esferas da vida social, incluindo aí o pensamento social e os princípios cosmológicos.

## CAPÍTULO 2

### TEMPO E ESPAÇO SOCIAL: o *te 'yi* e o *tekoha*

Pretendo agora descrever e analisar algumas categorias ligadas à noção de tempo e espaço social kaiowá. A idéia é demonstrar como os grupos locais de parentesco, aqui denominados de parentela, se distribuem no espaço e se reproduzem no tempo. Este capítulo concentra grande parte dos dados da pesquisa de campo que realizei, complementados por dados de etnografias realizadas por outros pesquisadores. Entram também dados sobre outras sociedades indígenas, cujas análises inspiraram e ajudaram na configuração do modelo de sociedade que pretendo construir. Começo a delinear os princípios estruturais que aparecerão de maneira mais clara no último capítulo.

Como recurso metodológico, inicio a descrição pelas unidades de menor abrangência, passando para as categorias mais gerais, dentro de um modelo que poderia ser identificado como concêntrico, onde algumas categorias são englobadas por outras de maior amplitude. É a articulação entre estas categorias que se reveste de verdadeira importância explicativa, pois permite, segundo creio, ir delineando o modelo de organização social kaiowá.

O parentesco kaiowá, como outros mecanismos de organização social, permite que as pessoas sejam diferentemente dispostas umas em relação às outras, de acordo com graus variados de importância política, cerimonial ou econômica. Embora escritores modernos, como Clastres (1979), enfatizem um certo igualitarismo interno entre os Guarani, é possível que isto reflita mais a inspiração filosófica do autor que características da morfologia social destes povos. Mauss já notava em *Relações Jocosas de Parentesco* (1926) que “*mesmo as sociedades supostamente desprovidas do sentimento dos direitos e deveres do indivíduo, lhe dão um lugar bem definido: à direita ou à esquerda na aldeia; primeiro ou segundo nas cerimônias, nas refeições, etc. Isso prova a importância do indivíduo, mas prova também que ele tem importância só porque é um ser social-*

mente determinado” (Mauss, 1979:165). Com a descrição de algumas categorias ligadas ao parentesco, pretendo, no presente capítulo, construir uma compreensão razoável dos mecanismos institucionais através dos quais as pessoas ocupam posições distintas no interior da sociedade.

## 2. 1 - O fogo familiar -*che ypyky kuera*

*Che ypyky kuera*(1) é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo familiar, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes do fogo. Numa primeira acepção, *ypy* significa “proximidade”, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda “princípio” ou “origem”. Assim, a expressão *che ypyky kuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos meus ascendentes diretos, com os quais compartilho os alimentos, a residência e os afazeres do dia-a-dia; enfim, denota proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência. É uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear, mas é necessário que ela seja apreendida dentro do contexto das instituições sociais kaiowá, motivo pelo qual prefiro utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como “fogo familiar”. O fogo familiar constitui-se como unidade sociológica no interior do grupo familiar extenso ou parentela (adiante faremos uma descrição mais detalhada deste grupo), composto por vários fogos, interligados por relações de consangüinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana na sociedade kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer.

---

1 A língua kaiowá nos obriga a colocar um pronome como *che* (meu, minha) ou *nde* (teu, tua) antes da expressão, quando se quer referir ao fogo familiar, pois sem o pronome a expressão significa antepassados. Uma tradução aproximada de *che ypyky kuera* seria “*meus descendentes diretos*”.

O fogo familiar reúne idealmente um homem, seus filhos e filhas solteiros (consangüíneos) e sua esposa. Empiricamente, este modelo complexifica-se através da existência de significativas variações. É comum encontrar um parente consangüíneo do esposo ou da esposa agregado ao fogo familiar, ou ainda *guachos*, que pode ou não ser parente. O *guacho*, como veremos, é sempre um solteiro, órfão ou filho de casais separados(2). Quando o genro vem residir com o sogro pela aplicação da regra de uxorilocalidade temporária, é comum que a mãe e a filha dividam um único fogo, quando o fogo passa a reunir então mais de uma relação de casamento. Acontece também, de casais de velhos cujos filhos estão todos casados, adotarem netos ou sobrinhos como co-residentes: *é para ajudar os velhos*, justificam os Kaiowá. Assim, o fogo familiar pode reunir pessoas ligadas por quatro tipos de relações: consangüinidade, descendência, aliança, e uma relação de pseudo-parentesco, através da instituição da adoção ou criação de uma criança.

A poliginia entre os Kaiowá se manifesta via de regra como poliginia sororal. Na área Paraguasu, município de Amambai, encontrei um homem casado com duas irmãs, que moram em casas separadas (cada uma delas com seu fogo), mas muito próximas uma da outra (cerca de oito metros). Aparentemente convivem em harmonia, e não há sinais evidentes de hierarquia entre elas. As duas casas estão localizadas próximas à casa do pai das duas mulheres, e o relacionamento entre sogro e genro é intenso. O genro auxilia o sogro nos trabalhos com a lavoura, acompanha-o nas visitas à cidade e em outros afazeres. As outras famílias da Paraguasu aceitam com naturalidade este tipo de casamento, classificando-o como costume do kaiowá antigo - *ava yma nguare*, embora não deixem de fazer piadas sobre a vasta prole do marido das duas mulheres, composta de 16 filhos, e *cada ano aumenta dois*, comentam.

Na área indígena de Dourados, na região denominada Mbororó, há também o caso de um homem casado com duas mulheres, pertencentes, no entanto, a grupos familiares diferentes. Nesse caso, a residência oficial do marido se localiza próxima à casa do pai da primeira esposa, cabeça de parentela - *hi'u* de um grupo bastante numeroso, do

---

2 Consultar o capítulo seguinte, especialmente a seção a respeito do *Guacho*.

qual o genro é o porta-voz - *mburuvicha*, no relacionamento com os representantes da sociedade nacional e suas instituições. A segunda esposa pertence ao subgrupo Ñandeva, que ocupa uma parte do território da referida área; mora em casa separada, junto a sua parentela, onde o marido passa boa parte do tempo. Esta segunda união demonstra a preocupação clara da ampliação da aliança, fenômeno característico da relação entre os grupos familiares extensos. O relacionamento entre as duas esposas parece ser bastante tenso.

Os Kaiowá parecem não ter uma visão substancialista do fogo familiar. A circulação das pessoas entre fogos imprime grande dinamismo a esta unidade, que está sempre passando por transformação na sua forma e composição. O fogo familiar é o local onde as pessoas dormem e tomam suas refeições; sua manutenção está ligada diretamente aos procedimentos de cooperação mútua, que devem existir entre parentes considerados próximos. A definição de quem serão estas pessoas passa por arranjos políticos entre um conjunto de fogos, e, em nível mais geral, articula-se com os princípios que formam a parentela. A instabilidade nas uniões conjugais contribui também para o grande dinamismo na composição dos fogos familiares.

As pessoas que formam um fogo familiar (pais, filhos e agregados), estão em relação intensa: juntas trabalham e dividem as refeições. A solidez dos laços que unem as pessoas varia de um fogo para outro, dependendo principalmente da estabilidade que caracteriza a união conjugal. O tipo de inserção e adesão da pessoa ao fogo varia também de acordo com o estágio de seu desenvolvimento. A fase que antecede o casamento é um período em que o homem e a mulher adquirem um certo distanciamento em relação aos membros de seu fogo, como anúncio de um rompimento próximo, quando passarão a compor um outro fogo<sup>(3)</sup>. O fogo é a unidade mínima fundamental, ordena as relações sociais no nível microssociológico, tecendo as malhas do tecido social. Qualquer pessoa tem que estar ligada a um fogo para que sua existência social se torne viável, quando a pessoa rompe com um fogo por casamento ou dissensão, imediatamente se insere num

---

3 É comum neste período morar junto a parentes que residem em outros locais.

novo fogo. O mesmo acontece com o visitante, mesmo não Kaiowá, que deve estar ligado a uma dessas unidades.

## 2.2 - A parentela-*te 'yi*

*Che ñemoñá*, *che jehuvy* ou *che re'yi kuera* é como um determinado ego denomina sua parentela, ou grupo familiar extenso(4). Os Kaiowá utilizam alternativamente qualquer uma das três expressões. Em conjunto, elas expressam aspectos de uma mesma instituição: *che ñemoñá* expressa o fato natural da consangüinidade (fecundidade, procriação, descendência), podendo, em certos contextos, ser entendida como fogo familiar; *che jehuvy* expressa a idéia da convivência e auto-ajuda (*jehu*=ajuda), ressaltando os laços de solidariedade presentes no interior dessa instituição; *che re'yi kuera*, além da parentela bilateral, designa também a autodenominação Kaiowá, o que demonstra que a parentela constitui-se como um núcleo de identidade social. *Che re 'yi* remete à idéia de companheirismo e compromisso no trato das questões consideradas de interesse coletivo da parentela -*te 'yi*. Por cobrir um leque semântico mais amplo, a expressão *te'yi* (forma não flexionada de *re'yi*), será utilizada como categoria nativa de grupo familiar extenso, ou família extensa(5).

Watson (1952) classifica como 'bilateral' o sistema de descendência atual, mas insiste que os antigos Kaiowá deveriam ter sido patrilineares, por 'vestígios' deixados na

---

4 Na literatura antropológica, instituições semelhantes ao *te 'yi* são descritas como a *extended family* (formada a partir de *kinship and alliance*), o *kinship group*, a *extended consanguine family* e o grupo doméstico (*household* ou *domestic group*). Utilizo parentela para facilitar a leitura, entretanto é importante delimitar as características desta instituição dentro do sistema social kaiowá.

5 Watson (1952), Schaden (1974) e Brand (1993, 1997), utilizam o termo "família extensa" para o que denomino parentela.

terminologia. É impossível verificar a veracidade de tal hipótese, mas a presença do *sib* cognático é característica bastante geral entre os Tupi, conforme aponta Laraia (1972) , o que nos leva a não estranhar sua possível ocorrência entre os Kaiowá. Os sinais de uma inflexão patrilinear (ou matrilinear) são atualmente quase imperceptíveis na vida social.

A parentela *-te'yi* tem como núcleo central um grupo de parentes cognáticos. Watson (1952: 33) afirma que “*a família extensa estava intimamente relacionada com outros aspectos da cultura kaiowá, notadamente com o sistema de parentesco, a organização econômica e a arquitetura indígena e a típica unidade de residência, o tapyi.*” [t. do .a]. Constitui-se como um grupo não linear organizado em torno de um líder de expressão que, como cabeça de parentela, reúne em torno de si seus parentes próximos e aliados. A parentela tem um caráter de grupo relativamente estável no tempo, muito atuante na vida social, o que se torna visível nos momentos de crise (conflitos, ameaças sobrenaturais), quando se mobiliza para a defesa de seus membros ou para o atendimento dos interesses comuns. É importante observar que *te'yi* não pode ser confundido com os grupos corporados africanos. Os estudos de parentesco realizados na África enfatizavam o princípio da filiação entendido como o “*princípio de constituição e de organização interna de cada grupo de parentesco*” (Marc Augé, 1975:19), e também como o “*princípio que governa a transmissão do parentesco*” Estas características não são determinantes para a caracterização do *te'yi*.

Os *te'yi* são unidades de residência que reúnem um número variável de fogos familiares. Sua configuração e distribuição são imperceptíveis ao observador apressado, inclusive a agentes indigenistas que visitam com certa frequência as áreas kaiowá. Atualmente, a disposição dos fogos familiares em casas separadas é, aparentemente, aleatória. Entretanto a observação mais atenta revela uma série de liames a cimentar um leque variável de relações entre um conjunto de casas formando uma espécie de aglomerado em torno de um centro político, ocupando uma determinada porção do território de uma área

indígena. O agrupamento dos fogos em um espaço contíguo é pautado por laços de consanguinidade e afinidade, e por relações de alianças políticas e religiosas, que mantêm certa regularidade no tempo. O centro político - não necessariamente geográfico - do nucleamento compreendido pelos fogos que compõem um *te 'yi* é a residência do cabeça de parentela *-hi 'u*, e o território é identificado à figura de seu controlador. Os *te 'yi* são praticamente independentes no que se refere ao encaminhamento das questões relativas ao dia-a-dia da vida social e econômica, com graus variáveis de interação e associação entre seus membros.

Os *te 'yi* não se constituem como grupos exogâmicos *stricto sensu*. Com frequência ocorrem casamentos no seu interior (o que realça sua coesão interna), mas o casamento só deve acontecer entre pessoas cuja relação não seja considerada incestuosa. É composto “*pelos parentes consanguíneos, afins e adotivos, dentro de uma concepção bilateral do parentesco*” [t. do a .] (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:220). É estruturado a partir da aglutinação de parentes consanguíneos e afins em torno do cabeça de parentela *-hi 'u*<sup>7</sup>, geralmente um homem de idade avançada que gerou muitos filhos. Os Kaiowá explicam que ele é a *raiz*, o *esteio* ou o *tronco da casa*, rememorando os tempos em que a parentela *-te 'yi* ocupava uma única casa grande comunal (*óg puhu*). *É no hi 'i que nos encostamos*, afirmam os Kaiowá, enfatizando sua capacidade de reunir pessoas. É uma concepção semelhante à idéia de grupos fluídos centrados no poder político do líder e na sua capacidade de manter unidos os consanguíneos, afins e aliados, tal como foi descrito para as sociedades da Guiana (Rivière, 1984).

A expressão *Te 'yy-oga*, registrada em antigos escritos de missionários e outros visitantes que passaram pelo território Pãi/Kaiowá (Brand, 1993:24), é composta por pa-

---

<sup>7</sup> TOMAS DE ALMEIDA, R. F. (1991:242) adota o termo *tamõ* - avô, para o que aqui defino como *hi 'u*. A minha opção se deu devido à insistência de Carlito, Kaiowá de Dourados, no uso do último termo. As duas formas são de uso freqüente. Watson (1952:37) usa o termo *household headman*, que também parece ser bem apropriado. Para Watson a associação de várias *household* formavam um grupo local.

rentela *-te 'yi* e casa *-oga*, onde a casa aparece como elemento central na definição do território ocupado pela parentela. Susnik (1979-80: 16-18), analisando dados históricos sobre os Guarani a partir de relatos deixados pelos primeiros colonizadores, afirma que o número de fogos familiares reunidos numa casa comunal *-te 'yi-oga* variava entre 10, nas casas menos numerosas, e o limite extremo de 60, nas mais numerosas. Isto significa uma população considerável por casa, levando em conta que numa média razoável, cada fogo reunia cerca de quatro pessoas(8), podendo uma única casa reunir então, mais de duas centenas de pessoas.

No presente século, os Kaiowá mudaram o estilo arquitetônico de suas casas, adotando o padrão caboclo e regional, a maioria residindo em pequenos ranchos de pau-a-pique, cobertos de sapé. A variação no padrão de residência indica atualmente a posição social dos habitantes da casa. Assim, as famílias mais tradicionais normalmente preferem a casa cabocla coberta de sapé, sendo que algumas ainda mais ortodoxas chegam a recusar o estilo caboclo, preferindo o estilo tradicional de beira chão *-ogadjekutu*, em modelo reduzido, reunindo um ou mais fogos. Casas de alvenaria ou madeira, cobertas de telhas de cerâmica ou amianto, indicam famílias 'modernas' e com algum prestígio econômico, que, como afirmam os Kaiowá, possuem "casas boas" (*oga porã*), e normalmente seus proprietários são enfermeiros, professores, *capitães*, etc. Casas mal construídas e cobertas de colônio(9) ou lona plástica, indicam baixa posição social dos moradores ou pouco vínculo com o local em que estão residindo. É interessante notar que a mudança no padrão de residência não afetou profundamente o sistema social. Mantêm-se no *te 'yi*, basicamente, as mesmas relações sociais de cooperação econômica, política e ritual que existiam dentro da casa comunal. Entretanto, na situação atual, essas relações foram transportadas para fora da casa comunal, abrangendo o espaço ocupado pelas pequenas casas que comportam fogos separados, dispostas em uma unidade territorial claramente definida e taci-

---

8 Entre os Kaiowá a média fica entre 4 e 5 pessoas, com um padrão bastante homogêneo entre as áreas.

9 Espécie de gramínia introduzida na região e utilizada como alimento para o gado.

tamente reconhecida pelas outras parentelas que dividem a mesma área comum, demarcada como reserva indígena. Normalmente a reserva é descrita como um *tekoha*, entretanto, acredito que esta noção se refere mais diretamente a unidades articuladas de um ponto de vista político/religioso. Nos capítulos seguintes procuro expor esta idéia com mais clareza.

O *hi'u* pode ser também denominado de *te'yi-ru*, cuja tradução literal seria “pai da parentela”, remetendo mais uma vez às qualidades já descritas, como ser esta uma pessoa de idade elevada, com vários filhos e netos, com os quais mantém uma relação permanente, baseada na cooperação e na dependência. O *hi'u* exerce sua chefia nos moldes clássicos da chefia tradicional, descritos por Clastres (1978). Trata-se, portanto, do chefe destituído de poder, contando apenas com sua capacidade discursiva, seu carisma, bondade e generosidade. O recurso à violência é veementemente repudiado pelos membros do *te'yi*. Pela sua própria natureza, o *hi'u* dificilmente pensará em exercer a violência contra alguém de seu grupo, sob pena de ver desaparecer repentinamente sua autoridade.

As áreas demarcadas para os Kaiowá de Mato Grosso do Sul reúnem atualmente várias parentelas *-te'yi*, sendo o processo de escolha do líder oficial *-capitão* um complicado jogo político, em que interferem elementos religiosos e de parentesco, internos aos Kaiowá e fatores situados no campo do indigenismo regional.

A demarcação das terras kaiowá pelo Serviço de Proteção ao Índio, no início do século, não respeitou a distribuição da população pelo território tradicional. Apenas sete áreas foram demarcadas, enquanto os núcleos de povoamento, segundo estimativas dos estudiosos da região, ultrapassariam em muito esta cifra. Estas sete pequenas áreas (Panambi, Dourados, Caarapó, Amambai, Sessoró, Jakarei e Pirajui), demarcadas como reservas, receberam, ao longo das últimas décadas, a população da maioria das áreas não demarcadas, compulsoriamente deslocada de suas terras tradicionais. Isto resultou na superposição de várias comunidades em um espaço físico diminuto, ocasionando o surgimento de novos arranjos e composições dentro desta nova realidade. Um estudo aprofundado sobre a perda das terras kaiowá para as frentes de ocupação agropastoril no pre-

sente século, encontra-se em BRAND (1993 e 1997). O autor já identificou cerca de 80 áreas de ocupação tradicional. O levantamento destes deslocamentos e recomposições constitui-se em importante objeto de estudo.

A parentela *-te'yi* pode ser descrita como: a) um grupo de residência<sup>10</sup>, já que ocupa uma parte das terras de uma área e detém uma noção clara deste território; b) um grupo de atuação econômica, pois no seu interior desenvolve-se intenso intercâmbio de bens e serviços, dentro dos princípios que regem a economia de reciprocidade kaiowá; c) um grupo de atuação política, pois é a base do sistema de representação através do *hi'u*, que reúne seus descendentes e aliados através do carisma, os representa e por eles fala nas reuniões gerais (*aty*), que reúne os representantes de todos os *te'yi* que dividem uma mesma área, devendo defender os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse.

O modelo ideológico de organização social kaiowá, estabelece o ideal de correspondência entre as categorias de parentela *-te'yi*, de grupo de co-residência *-hogaypype*, e de mutualidade e cooperação *-che jehuvy*. O ideal é que os parentes morem juntos, e entre eles prevaleça a reciprocidade em nível econômico, político e religioso.

A parentela *-te'yi* constitui-se a partir de um grupo de parentes cognáticos centrado em uma figura de expressão que é o cabeça de parentela *-hi'u*. Comporta diferenciações internas, sendo a mais importante delas os de núcleos menores, que reúnem alguns poucos fogos que têm entre si maior densidade nas relações e que, por isso, se consideram parentes mais próximos. O fogo familiar normalmente goza de bastante autonomia em termos produtivos, mas é comum que alguns fogos se associem, formando uma unidade de produção e consumo. Estes núcleos são articulados por princípios ideológicos, que regem a economia de reciprocidade e normalmente são compostos por sogro e genro, pai e filho, grupo de irmãos, etc.. Costumam juntos cultivar uma área contínua, repartindo a

---

<sup>10</sup> TOMÁZ DE ALMEIDA (1991:242) denomina de *cantão* a porção de terra ocupada por determinado *te'yi*. O autor não registra um termo na língua para designar esta parte do território.

lavoura por talhões(11) na ocasião da colheita, quando cada um pode dar o destino que quiser a sua produção. Muitos fogos preferem cultivar suas roças isoladamente, mas a opção implica em restrições do ponto de vista do número de relações estabelecidas com outros fogos.

A parentela *-te 'yi* não é uma unidade fechada, com uma composição estável, permanente e homogênea. Pelo contrário, na esfera quotidiana da prática social, ocorrem deslocamentos e associação de pequenos núcleos compostos por dois ou mais fogos familiares. Essa associação pode ter como motivação fins econômicos, como a preparação da roça. Isto dá origem a núcleos de maior densidade social no interior da parentela *-te 'yi*, onde os padrões de solidariedade e cooperação atuam com mais eficiência e profusão, sendo mais perceptíveis na esfera da produção e distribuição. Estes núcleos proporcionam o espaço para as lideranças ascendentes ganharem visibilidade, podendo dar origem a enclaves, cuja evolução pode levar à fissão da parentela *-te 'yi*.

Os núcleos de adensamento no interior da parentela podem ser denominados de *che jehvvy* - “*aqueles que me ajudam*”. A autonomia em termos econômicos destas unidades residenciais não exclui a cooperação com outros grupos igualmente semi-autônomos, por ocasião da realização dos grandes cerimoniais, ou como parece ser mais frequente ultimamente, para as grandes mobilizações de caráter guerreiro, visando a retomada de áreas de ocupação tradicional (12). Estas pequenas unidades não são autônomas do ponto-de-vista político-religioso, nem o ponto de vista do casamento, uma vez que a definição de um grande número de relações consideradas incestuosas impediria sua reprodução no tempo. O recrutamento para estes grupos é realizado por mecanismos de parentesco e aliança política, extrapolando os ‘direitos de solo’ e os ‘direitos de sangue’, como parece acontecer com os grupos corporados de certas sociedades africanas.

---

11 A roça é dividida em porções de diversos tamanhos, cabendo a cada fogo uma porção. O tamanho de cada porção é proporcional a necessidade e o prestígio dos participantes.

12 Entretanto a cooperação ampliada para fora do núcleo de adensamento tem um caráter relativamente esporádico e eventual.

A parentela é uma instituição que extrapola os limites tradicionalmente definidos como domínios típicos do parentesco, embora as relações situadas neste âmbito sejam os ingredientes básicos de sua constituição e base de formação. O deslocamento de fogos familiares tende a alterar constantemente a composição das parentelas. Ao longo de sua existência, uma pessoa pode nascer em uma parentela e vir a pertencer a outras, mobilidade permitida pela existência de mecanismos como a adoção, o casamento fora da parentela e alianças políticas. As separações com frequência também implicam em mudança de um dos cônjuges (o que veio de outra parentela). Nestes deslocamentos, é comum que solteiros ou fogos familiares atualizem relações de parentesco distantes, havendo a clara interferência de escolhas políticas e estratégias individuais

A parentela não pode ser assim, confundida com os grupos corporados orgânicos descritos para a África, embora possam ter algumas semelhanças superficiais: seus membros se juntam ocasionalmente para as reuniões ou cerimônias políticas ou religiosas *-aty, jeroky*; possui representante do grupo como um todo *-hi 'u, mbruvicha*; tem noção da unidade do território que ocupa coletivamente (Radcliffe-Brown, 1950:60). Em termos etnológicos, é possível dizer que se trata de uma instituição tipicamente sul-americana, na medida em que a descendência unilinear não atua como um princípio básico que articule grupos como a linhagem ou o clã. O parentesco kaiowá recebe assim, uma acentuada interferência de fatores políticos e de residência, adentrando ainda pelos domínios religiosos.

A possibilidade de pensar o parentesco como uma linguagem social é exposta em Dumont (1975). Encontram-se aí, na forma de apêndice, dois textos onde o autor introduz um debate expresso nas posições de Beatie (Dumont, 1975: 155-161), que defende a idéia de que os rótulos utilizados pelo parentesco devem ser definidos por termos oriundos de outros campos da vida social e Schneider (Dumont, 1975:162-169), que afirma que a consanguinidade e a afinidade constituem um sistema de símbolos próprios ao parentesco, possuindo também um conteúdo significativo, podendo, portanto, se expressar em seus próprios termos. Embora aqui não seja o local apropriado para retomar este debate, pela própria natureza dos dados que analiso, em várias partes do presente trabalho

ênfâtizo a articulaçâo do parentesco com outras esferas da vida social, especificamente com o sistema político e o religioso.

As relaçôes entre as pessoas no interior da parentela têm importante papel na educaçâo e na socializaçâo das criançâs, que aprendem a se relacionar como parentes. Isto fornece uma sêrie de elementos para a aprendizagem do padrâo de comportamento global na sociedade kaiowá. Nesse sentido a parentela é um *locus* privilegiado de socializaçâo. É na aprendizagem dos códigos e das classificaçôes do sistema de parentesco que se descobre o universo humano e nele se é introduzido. Assim, a afirmaçâo freqüentemente ouvida nas áreas kaiowá de que *aqui todos somos parentes*, pode ser entendida como uma metáfora que informa que *aqui todos somos humanos*, onde <sup>é</sup>comportar como humano é comportar-se como parente entre parentes. O universo mítico - religioso está repleto de eventos que envolvem relaçôes entre pais, mães, filhos, cunhados, sogros, etc, e cuja compreensâo depende do entendimento dessas relaçôes primárias de socializaçâo, nas quais desde cedo os indivíduos se exercitam; por outro lado, os mitos reforçam e ampliam a compreensâo das categorias de parentesco e sua aplicaçâo correta para o bom funcionamento da vida social, informando como os ancestrais e os deuses se comportaram.

A análise do parentesco kaiowá nos permite afirmar que viver na parentela *-te 'yi* é a condiçâo para a realizaçâo de seu modo de ser *-teko*. A humanidade se inscreve no ato de classificar os parentes como um grupo distinto das pessoas em geral; por sua vez, os parentes são dispostos em vários graus e categorias. Esta atitude classificatória é sentida como algo próprio dos Kaiowá, fornecendo elementos adscritivos para os processos identitários. É praticamente impossível ser Kaiowá sem parentes, o que fica claro quando analisamos o *status* do *guacho*.

O pertencimento à parentela *-te 'yi* não se realiza tendo como base única critérios formais, fixos e exclusivos, do tipo grau de consangüinidade ou distância genealógica, nem mesmo de determinado grau de afinidade. É claro que a parentela *-te 'yi* se constitui como núcleo de adensamento dessas relaçôes de parentesco, mas sua composiçâo dá-se

prioritariamente pela aplicação de critérios relativos ao contexto político e de residência, e expressa um sentimento de identificação e solidariedade com o grupo e, especialmente, com o seu cabeça *-hi'u*.

A importância da parentela *-te'yi* como local de realização da experiência social continua forte entre os Kaiowá, a despeito das transformações e transtornos causados pela ocupação efetiva de seu território, cujo impacto sobre o sistema social não pode ser, de nenhuma forma, minimizado, como bem demonstram os estudos de Brand (1993, 1997). Os Kaiowá são hoje em sua maioria bilíngües, o que facilita a mobilidade entre os códigos próprios de sua sociedade e os da sociedade nacional. Interação com uma série de agências indigenistas e estatais, negociam na cidade, trabalham fora, etc, mas o zelo pela vitalidade e pela importância política do grupo de parentes está sempre presente.

Entre as pessoas pertencentes à mesma parentela, a vizinhança e o ato de compartilhar uma mesma unidade territorial e política, implica em cooperação permanente, o que resulta na interação contínua na vida social, formando um 'nós' exclusivo em relação às outras parentelas, com as quais a interação é mais rarefeita. Schaden (1974) identifica na religião um espaço de resistência aos processos aculturativos, cuja importância teria sido exacerbada pelo contato. A parentela também poderia ser vista como um espaço de resistência a estas transformações - para usar a linguagem do autor -, já que a força de exclusividade colocada pelo princípio *ore(13)* que articula a parentela, cria um cenário extremamente complexo, que dificulta o trabalho dos agentes indigenistas. Atuando a partir de categorias como comunidade (entendida como grupo com alto grau de homogeneidade de interesses e objetivos), os programas de transformação colocados em prática pelas agências indigenistas têm, até o momento, sido inviabilizados ou neutralizados em seus efeitos. Entretanto, a capacidade de interferência de uma série de instituições que atuam no interior das áreas demarcadas assumem atualmente tamanha abrangência, que parecem ameaçar os mecanismos de reprodução social. O volume e força desses organismos tem o poder de moldar muitos aspectos da prática social. É sempre tentador apontar

---

13 Este princípio será melhor definido no capítulo 4.

quais destas instituições causariam mais prejuízos aos Kaiowá (FUNAI, escola, igrejas, trabalho assalariado), segundo nossas preferências, mas o fato é que em geral a prática indigenista demonstra grande desconhecimento da organização social do grupo. Para Brand (1993 e 1997) a perda da terra seria o principal fator de desarticulação do sistema social.

### 2.3 - O *te'yi* e o *tekoha*

A noção de *tekoha* é adotada pela maioria dos trabalhos recentes sobre os Kaiowá<sup>14</sup>). Para B. Meliá, *tekoha* “é a comunidade semi-autônoma dos Pãĩ”[t. do a .] (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:218). Etimologicamente, a palavra é composta pela fusão de *teko* -sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere a natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowá -, e *ha*, que, como sufixo nominador, indica a ação que se realiza. Assim, *tekoha*, numa acepção mais dura, pode ser entendido como o lugar (território), no qual uma comunidade kaiowá (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural (cultura). Este modelo, que vê a sociedade como unidade de equivalência entre território, grupo social e cultura, é veementemente criticado por etnografias como a de Leach, *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (Leach, [1954] 1996), na página 132 volto a discutir as contribuições de Leach que preparam a formulação do modelo de estrutura social que apresento no capítulo 4. A partir dos dados etnográficos aqui reunidos, pretendo testar a possibilidade de revisão deste modelo pre-

---

<sup>14</sup> TOMÁZ DE ALMEIDA (1991:244 ess.), analisa detalhadamente as quatro parentelas-*te'yi* que formam o Tekoha Takuapiry, identificando também, algumas relações de aliança política e intercâmbio econômico e religioso que aí se desenvolvem.

dominante na etnografia kaiowá. Procuero demonstrar que o *tekoha* se refere mais a uma unidade político/religiosa, que comporta grande dinamismo em termos do número e da forma de articulação das parentelas que entram na sua composição, tendendo a assumir uma configuração flexível e variada.

O *tekoha* é um termo guarani amplamente usado nas etnografias, muitas vezes como sinônimo de aldeia. Tento descrever esta categoria com o sentido e implicações com que ocorre atualmente entre os Kaiowá de M S. Reconheço que pode haver variações com relação ao período em que a ocupação do território se realizava segundo o modo de ser kaiowá. Antes da ocupação colonial, os *tekoha* não tinham que disputar seus territórios com as frentes de ocupação, sendo que os grupos de parentelas localizavam a casa comunal onde lhe parecesse mais conveniente para a realização de suas atividades econômicas, sociais, políticas e religiosas. Hoje a situação é bem diferente, dentro das reservas demarcadas como áreas indígenas o espaço é exíguo, e as parentelas agora ocupam espaços reduzidos e se espremem ao lado de outras parentelas, com quem disputam recursos cada vez mais reduzidos e insuficientes. No entanto, os Kaiowá insistem em reunir as casas em torno do local de residência do cabeça de parentela *-hi 'u*, ocupando um espaço contínuo. A convivência compulsória com outras parentelas, nem sempre aliadas do ponto de vista matrimonial, político ou religioso, gera constante tensão e uma série infundável de conflitos e disputas por recursos, território e poder.

Entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul, a área de terra demarcada pelo governo brasileiro para um *tekoha*(15) pode variar de 340 ha em Jaguaré, no município de Amambai, a 9003 ha, em Sete Ceros, no município de Aral Moreira(16). Meliá, Grünberg & Grünberg afirmam que o número de fogos familiares residindo nos *tekoha* varia de 8 a 120, nos casos extremos, com dados dos Pãi do Paraguai da década de 1970. Mas constatam que, independente da superfície que ocupa e da dimensão da população, mantêm

---

15 Os laudos antropológicos e outros procedimentos administrativos para a demarcação fazem referência ao *tekoha*.

16 As demarcações que ocorreram a partir de 1990, baseiam-se em laudos antropológicos.

estrutura e função idêntica. “Possuem liderança religiosa própria (*tekoaruvicha*) e política (*mburuvicha, yvyra'ija*) e forte coesão social” [t. do a .] (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:218).

As áreas kaiowá demarcadas em Mato Grosso do Sul a partir de 1990 abrigam em média 250 pessoas, ou 50 fogos familiares(17). O menor número é registrado em Jaguarý, onde vivem cerca de 40 pessoas (8 fogos familiares), pertencentes a uma única parentela *-te'yi*. O *hi'u* em Jaguarý confirma a existência de outras famílias originárias do local, que ainda não retornaram após a demarcação da área, com receio das constantes ameaças por parte dos fazendeiros que com eles disputam a terra.

O *tekoha* é reconhecido na etnografia kaiowá como a unidade básica da organização social. Entretanto Brand observa, com muita propriedade, que sua “*conformação social e política não é homogênea*” (Brand,1993:84). Para isto, o autor recorre aos dados históricos de Susnik (1979-1980: 45), onde há registro de populações extremamente variáveis para o período colonial. Existiam *tekoha* que reuniam de 5 a 6 *te'yi*, com população estimada em torno de 500 a 800 almas, ocorrendo um caso extremo do cacique Layoba que “*teria sob seu 'prestígio' uma nucleação de até 80 te'yy*” (Brand,1993:84). Assim, o *tekoha* apresenta de fato uma *conformação social e política* bastante variada. Pretendo demonstrar que esta variação no número de parentelas é possível porque a associação entre parentelas forma unidades com níveis de cooperação diferentes, indo desde a cooperação política e a realização de cerimoniais conjuntos, entre parceiros mais ou menos permanentes, até a realização de ações esporádicas.

---

17 Esta média aproximada é construída com dados de Pirakuá, Paraguasu, Cerito, Guasuty e Jaguarý. É incompatível com a população das áreas demarcadas pelo SPI até a década de 1930, pois, como dissemos anteriormente, elas receberam populações de diversos *te'yi*, não relacionados entre si, cujas terras não foram demarcadas pelo governo. Essas áreas se constituem como espaço de superposição de vários *tekoha*. Os dados referentes a Jaguarý, que apresento no próximo capítulo, mostram que as áreas demarcadas a partir de 1990 tendem a receber populações cujas terras ainda não foram demarcadas, repetindo a situação das áreas demarcadas até a década de 1930.

A parentela dispõe de organização relativamente autônoma na esfera política e religiosa, mas a freqüente associação entre parentelas faz surgir redes de relações baseadas no parentesco cognático e em alianças circunstanciais (*net-work*), interligando várias parentelas *-te'yi*. É a associação destas unidades supra-locais que proponho denominar de *tekoha*. A unidade e coesão do *tekoha* é dada predominantemente por fatores de natureza política e religiosa. A rede de solidariedade interna ao *tekoha*, tem como principal articulador um líder religioso, de destacado poder e prestígio. O reconhecimento da sabedoria do líder é o que o legitima como o articulador da rede. A figura de expressão pública é sempre um homem, mas no próximo capítulo acrescento dados que demonstram a grande importância de certas mulheres como articuladoras da parentela e das relações entre parentelas.

No discurso dos kaiowá, os parentes consangüíneos aparecem como os principais operadores na constituição e manutenção de uma parentela *-te'yi* e mesmo do *tekoha*. Os casamentos realizam alianças com outros grupos familiares, o que resulta na sua consolidação, ampliação e fortalecimento. Dependendo da amplitude da parentela e da capacidade do *hi'u* em manter a coesão do grupo e criar novas alianças com outros *te'yi*, é possível que ele venha a adquirir uma posição de destaque relativo entre os *te'yi* com os quais se relaciona. O *hi'u* de uma parentela importante amplia sua influência por diversas parentelas relacionadas, fato bastante comum entre os Kaiowá, constituindo um dos fundamentos básicos da estruturação dos *tekoha* como unidades políticas de caráter ampliado. Os Kaiowá reconhecem que a amizade e companheirismo *-iñirunkuera* que surge entre as lideranças, é um elemento importante na constituição de redes de alianças entre os *te'yi*(18). Por disporem de maior mobilidade, juntos participam de reuniões políticas, viagens, re-ocupações de terra, rituais religiosos, etc, e, não raramente, estas relações evoluem para o compadrio ou para trocas matrimoniais, selando alianças mais permanentes. Isto constitui uma tendência e não uma prescrição.

O casamento cria a alternativa do pertencimento à parentela *-te'yi* de origem ou

---

18 Est. fato é marcante nos encontros de lideranças políticas como *capitães* e professores.

de composição com o grupo do sogro, já que não existe um padrão único e fixo de residência. Por este motivo, o casamento pode funcionar como um elemento de dispersão do grupo de germanos entre parentelas distintas. As relações de consangüinidade conectam diversas parentelas de uma área ou de um conjunto de áreas de uma região. Portanto, as parentelas, como grupos de residência, atuação política e cooperação econômica e religiosa, podem apresentar uma composição dinâmica, que se altera com relativa constância, pelos casamentos e mudanças de indivíduos e/ou fogos familiares de uma parentela à outra. O grau de estabilidade de uma parentela depende diretamente da capacidade do seu cabeça *-hi'u* como promotor da paz e harmonia nas relações entre as pessoas(19). A característica básica da formação das parentelas resulta da combinação de laços de parentesco com laços de co-residência, alianças políticas, cooperação econômica e formação de unidades religiosas. Os Kaiowá buscam, com os deslocamentos entre parentelas nas quais possuem 'parentes', compor grupos mais solidários e coesos, fugindo de eventuais conflitos e tensões que porventura tenham surgido no interior da parentela da qual fazem parte. A ideologia da consanguinidade se expressa na crença de que os conflitos diminuem à medida que se estreitam os laços de consangüinidade, mas a observação detalhada da composição das parentelas revela um grande número de parentes distantes ou mesmo de alguns não-parentes.

O sistema terminológico também proporciona a geração de uma margem elástica para a composição das parentelas. Em G+2, a bilateralidade do sistema estende os termos de tratamento dos avós aos seus germanos, e deixa aberta a possibilidade de os filhos dos germanos dos avós serem tratados terminologicamente como parentes(20). Assim, uma pessoa pode eventualmente(21) incluir em sua parentela-*teyi* parentes bastante remotos de

---

19 Aqui interferem uma série de elementos ligados à vida religiosa.

20 O sistema de parentesco kaiowá parece operar na geração G+2, com um princípio semelhante ao que Radcliffe-Brown (1924) denominou de 'equivalência de irmãos'.

21 O parentesco kaiowá, embora comporte regras - é um sistema -, opera com fórmulas bastante abertas ao evento, sendo sensível aos fatos de natureza política.

um ponto-de-vista genealógico.

A formação de um *tekoha* implica na reunião e cooperação entre várias parentelas *-te'yi*, aliadas ou aparentadas. Susnik afirma que o *tekoha* que surgia da “*associação dos te'yy no 'teko'a' condicionava vários elementos de uma maior coesão sócio-política*” (Susnik, 1979-1980: 19). Relações de parentesco entre pessoas de *te'yi* diferentes, que vivem no mesmo *tekoha*, facilitam a coesão, na medida em que fornecem mecanismos institucionais para a resolução dos problemas de disputas políticas e acusações de feitiçaria, já que sua frequência diminui a medida que o círculo de parentes se estreita<sup>(22)</sup>. Espera-se que os *te'yi* co-residentes no *tekoha* atuem de forma coesa e solidária nas ameaças externas ao *tekoha*. Isto ficava evidenciado nos conflitos de terras que presenciei em Mato Grosso do Sul, quando, na eminência de confronto com fazendeiros e seus capangas, ou no risco de medidas judiciais de expulsão das terras que ocupavam, os *te'yi* que rivalizavam no convívio diário, se uniam para juntos enfrentar a ameaça externa, articulando ações diplomáticas, guerreiras e religiosas. Entretanto, logo que o perigo mais imediato passava, novamente retornavam ao ritmo normal da vida social e reapareciam as costumeiras disputas.

Interesses exclusivos de uma parentela às vezes criam dificuldades quase intransponíveis para a manutenção da unidade do *tekoha*. Na situação atual de Mato Grosso do Sul, com a instituição *capitão* e o investimento de autoridade e reconhecimento oficial que o cargo reúne, a situação parece agravar-se ainda mais. Refém de seus parentes, o *capitão* é forçado a exercer sua autoridade em benefício deles e contra os grupos rivais, pondo em risco os frágeis acordos que dão sustentação interna à sua autoridade.

A relação entre as parentelas que compõem a população da área de Rancho Jakaré, demarcado no início da década de 1980, é bastante esclarecedora do dinamismo que caracteriza a composição social de um *tekoha*: Lidio, um cabeça de parentela, liderou o grupo na disputa pela terra, enfrentando a oposição da FUNAI e as ameaças dos fazen-

---

22 O que lembra os círculos concêntricos de reciprocidade e hostilidade da sociedade Yanomami propostos por Albert.

deiros(23) durante a demarcação da área, num processo cheio de percalços, com o grupo sofrendo expulsões e outras violências, como costuma acontecer na maioria das demarcações de terras indígenas em Mato Grosso do Sul. Lídio estava apoiado na coesão dos outros *te'yi* de Rancho Jakaré, que lhe davam apoio no embate com as autoridades do governo e com os fazendeiros, para assegurar a permanência na terra. Logo que a terra foi demarcada, Lídio perdeu o fator de coesão representado pela ameaça externa, seu prestígio caiu repentinamente, e a dificuldade em realizar acordos e alianças em nível interno e externo contribuiu para agravar ainda mais sua já delicada situação. Foi substituído por outros líderes, que também pouco tempo conseguiam permanecer no cargo de *capitão*. Por fim, uma liderança egressa de outra área, que reunia características muito valorizadas em um líder(24), conseguiu com extrema habilidade estabelecer-se no cargo e nele permanecer, inaugurando um período de relativa estabilidade política em Rancho Jakaré que já dura alguns anos. Para fortalecer sua posição, o *capitão* conseguiu o apoio de parentes e aliados que se tornaram moradores de Rancho Jakaré, impondo, também, um rígido controle da oposição interna. Inconformado, Lídio continuou fazendo oposição e o processo culminou com sua expulsão (e a de sua parentela), devido a uma aliança entre o *capitão* e o administrador da FUNAI, que providenciou o deslocamento da parentela de Lídio para a área de Amambai, onde reside como uma espécie de Kaiowá 'sem terra'. Embora os dados referentes a Rancho Jakaré sejam importantes para o tipo de análise aqui proposta, é importante observar que seu desfecho constitui exceção à regra, pois normalmente a parentela que encaminha o processo de demarcação consegue capitalizar isto para legitimar o exercício do cargo de *capitão*(25).

---

23 Consultar a este respeito Brand (1993:143).

24 Bom orador, bom conhecedor da tradição, originário de uma parentela ampla, que forma uma rede poderosa, ramificada por várias áreas.

25 Lídio tentou por diversas vezes colocar o assunto de sua expulsão na pauta das reuniões gerais entre as lideranças das áreas *-aty guasu*, mas a força da parentela do seu opositor sempre conseguia impedir que o assunto fosse discutido. Caso de lideranças que se sustentam na guerra, e que

A composição política dos *tekoha* passa por alterações bastante profundas, devido à dinâmica das constantes composições e recomposições das parentelas. É de se supor que conflitos, como o anteriormente descrito em Rancho Jakaré, sempre ocorreram entre os Kaiowá, e que as transformações históricas recentes alteraram mais precisamente apenas a forma de sancionar a resolução desses conflitos. Antes, uma parentela descontente com os vizinhos, poderia facilmente se deslocar para um local mais distante e ali se estabelecer.

Nos casos de pessoas ou fogos familiares "adotados" no *te'yi*, nota-se a distinção que se faz entre estes e os membros natos da parentela. É marcante a presença do "recém chegado no pedaço", como auxiliar "serviçal" do *mburuvicha*, devendo em tudo demonstrar sua boa-vontade e disposição para com o grupo que lhe acolheu. Nesta situação, o indivíduo é alvo predileto para falatórios e acusações de comportamentos considerados anti-sociais, principalmente de "feitiçaria". O grau de rejeição diminui à medida que contrai relações matrimoniais e vão se consolidando formas de interação com a parentela.

A autorização de ingresso de uma pessoa ou fogo familiar em uma área passa sempre pela autorização do *capitão*, que realiza um levantamento da vida pregressa do pretendente. O novato combina com antecedência com a liderança de um *te'yi* (*hi'u* ou *mburuvicha*) sua inclusão na parentela. Geralmente recebe um local para construir a casa e cultivar a roça. A mudança é mais comum quando se dispõe de parentes consangüíneos ou afins no local. No caso de a pessoa morar com a parentela do cônjuge, o rompimento do casamento implica normalmente no retorno do indivíduo ao local de origem, a menos, é claro, que volte a casar na mesma parentela. Morar num local onde não se dispõe de parentes é uma aberração para os Kaiowá, como para muitos outros povos indígenas.

Brand desenvolve a idéia de que a destruição do espaço Pãi/Kaiowá teria levado à desarticulação econômica, criando uma espécie de "economia de fuga" (Brand, 1993:224), em que se impõe a perda do vínculo mais permanente com o local de moradia,

---

são depositas tão logo a ameaça mais eminente passa, aparecem em diversas etnografias de povos americanos.

e tudo passa a ser feito prevendo deslocamentos forçados. Isto diminuiria os cuidados com a construção de casas e roças. Segundo o autor, este fator deve ter impulsionado também o deslocamento de fogos familiares, e mesmo de parentelas inteiras, de uma área à outra, em busca de um local melhor para viver, ampliando ou mesmo exacerbando os processos de fragmentação e recomposição dos *te 'yi* e *tekoha*. Entretanto, à vista dos dados que apresento, parece que estes deslocamentos e composições seguem um padrão bastante estilizado, em conformidade com a organização social kaiowá.

Analisando os relatórios dos funcionários do SPI/FUNAI que atuaram em Mato Grosso do Sul, Brand demonstra como a repressão interna, através da instituição da polícia indígena, vai sendo incorporada nas áreas guarani demarcadas. Essas áreas são verdadeiros depósitos de índios. Os próprios Kaiowá afirmam: *hoje vivemos presos nesse chiqueirinho*, referindo-se ao confinamento de populações de diversas parentelas nas pequenas áreas de terra demarcadas como reservas. O uso da força policial indígena - às vezes o *capitão* é forçado a recorrer à própria polícia do Estado, militar ou civil - é a forma encontrada para a manutenção da ordem interna(26), já que os mecanismos tradicionais não dão conta de resolver os conflitos(27) entre grupos ligados por frágeis vínculos de solidariedade. Enfim, essa parece ser uma dificuldade imposta pelas condições históricas do período recente. Em certa medida, a polícia indígena acaba arbitrando os conflitos entre grupos rivais, sendo utilizada, portanto, num modelo tradicional, com um ingrediente (talvez) novo, do uso da força policial. As parentelas que vivem numa mesma área têm um nível de tolerância à repressão interna, a partir desse nível, são acionados uma série de mecanismos que levam à destituição do *capitão* e de sua polícia.

---

26 Brand (1997) registra a mudança nas funções do *capitão*: se, inicialmente, ele foi pensado pelo SPI como o mantenedor da ordem interna, hoje a polícia do Estado tende a assumir este controle e o *capitão* assume, cada vez mais, o papel de responsável por um contingente de mão-de-obra indígena, destinada principalmente ao trabalho nas usinas de álcool.

27 Até porque esse ajuntamento não é tradicional, convivem compulsoriamente, lado a lado, populações sem os vínculos que configuram essas alianças mais amplas.

Idealmente, as parentelas *-te'yi* que passam a viver numa área demarcada como terra indígena são parentes entre si e constituem um *tekoha*. Durante a pesquisa de campo em Pirakuá, um dos *mburuvicha* fez questão de observar que em Pirakua “*são todos parentes*” e este era o motivo pelo qual não tinham problemas sérios de convivência, como em outras áreas (parece que o problema está sempre na casa do vizinho). Enfatizam sempre a necessidade de evitar a entrada de ‘estranhos’, ou seja, não parentes, mesmo que seja Kaiowá de outra área. Encontram sempre uma justificativa para as pessoas nesta condição que moram na área (poucas na verdade). Esta justificativa pode passar por equações do tipo “*casado com o parente do meu parente*”. A maioria das parentelas que vivem numa mesma área estão interligadas por laços de parentesco e, portanto, participam ou compõem um mesmo *tekoha*.

A análise da estrutura política da área de Jaguapiré aponta para a importância fundamental da mulher kaiowá. A etnologia muitas vezes registra o papel da mulher como produtora e reprodutora da sociedade, ocupando ainda um lugar importante nas atividades produtivas, devido aos padrões de divisão sexual do trabalho. Na sociedade kaiowá, além desses papéis, a mulher é um importante operador político: ela parece atuar de forma determinante na agregação das parentelas, reunindo parentes distantes e incorporando crianças adotivas *-guachos* que representam um número considerável de pessoas nesta sociedade. A competência da mulher como articuladora política e como mediadora de conflitos é um requisito essencial para que um *hi'u* consiga reunir uma parentela.

A relação entre as parentelas *-te'yi* é pautada por alianças circunstanciais e por constantes disputas e acusações, principalmente quando convivem na mesma área, mas possuem poucos laços de solidariedade política. Não existe necessariamente um equilíbrio entre as parentelas que convivem numa mesma área, como muitas vezes aparece na bibliografia. É possível identificar vários elementos de desigualdade na distribuição do poder, o que resulta em parentelas mais importantes que outras. Isto não as impede de constituírem um sistema estruturado, que, segundo creio, tende a corresponder ao *tekoha*.

A ênfase na coesão social no interior de um conjunto de parentelas relacionadas - *tekoha*, expressa na fórmula “*aqui somos todos parentes*”, parece camuflar (ideologizar) as relações reais entre os grupos familiares (*te'yi*), marcadas por dilemas irreconciliáveis entre exclusividade x mutualidade, entendimento x hostilidade, aproximação x repulsa. O cotidiano é marcado por constantes querelas e falatórios, com raros momentos de concórdia (rituais religiosos e festas). A discórdia parece voltar sempre reciclada, trazendo novo combustível à máquina política, que nunca pára de funcionar. Este dinamismo não é apenas uma fonte inesgotável de problemas, desencadeia processos e atualiza procedimentos fundamentais para a continuidade da vida social. A constante instabilidade aparece como uma exigência para a própria existência e reprodução da sociedade, sendo um ingrediente básico, inerente à própria dinâmica social. A composição das parentelas não é fixa, estando sujeita a mudanças mais ou menos profundas com o passar do tempo e dependendo do ritmo da vida social, em que a ocorrência de eventos políticos ou religiosos pode resultar em processos mais ou menos bruscos de transformação na configuração de um *tekoha*.

A composição do *tekoha* é elástica, com contornos permeáveis. Por este motivo, creio que deve ser pensado como uma articulação entre o político e o religioso, e menos como uma categoria geográfico-espacial. Esta abordagem permite compreender alguns dados etnográficos que não podem ser incluídos no modelo de *tekoha* que aparece nas principais análises dos Kaiowá. Permite entender, por exemplo, porque em 1992 Jaguapire tinha apenas duas parentelas e, no ano de 1998, ampliou este número para cinco. Isto ocorreu por uma cisão na parentela do Jaguapire liderada por Moreno e pela atração de mais duas parentelas, sendo uma delas Ñandeva(28).

Os Kaiowá atuais se esforçam em recompor os *tekoha* (como unidades políticas e religiosas) nas atuais áreas demarcadas como reservas, aplicando os mesmos mecanismos e princípios que tradicionalmente articulavam estas unidades. Atualmente isto tem o sentido de mecanismo auto corretivo na estrutura social, por dois motivos principais: 1)

---

28 Na próxima seção retomo a exposição desses dados.

há cerca de 5 décadas ocorreram significativas alterações demográficas, provocadas por forte depopulação, como resultado de muitas mortes por doenças (29)e, num período recente, houve acentuado crescimento da população; 2) a perda das terras para as frentes de ocupação agro-pastoril nas últimas décadas, levou a população de muitas parentelas *-te 'yi* a ficarem sem suas terras. A área demarcada passa a ser pensada como espaço de exílio - 'chiqueirinho' e, na medida do possível, de recriação do *tekoha*.

Os Kaiowá enquanto agricultores de floresta tropical tendem a permanecer por longos períodos nos locais onde os solos favorecem a exploração agrícola por anos seguidos. Apesar disto, o *tekoha* não pode ser pensado a partir de um modelo baseado unicamente na unidade territorial, ou seja, nada nos autoriza a equiparar de maneira direta território e grupo social. Laraia notou características semelhantes em outros grupos Tupi, registrando que “*o conceito de aldeia, com um modelo fixo perpetuado pelas descrições dos cronistas do século XVI, deve ser reformulado*”, lembrando ainda que, “*esta preocupação, aliás, foi tomada por Fernandes ao preferir o termo grupo local invés de aldeia*” (Laraia, 1986:56). Acredito que, seguindo a sugestão de Laraia, é possível entender o *tekoha* como unidade que reúne um número variado de parentelas. A natureza política dos elos que unem as parentelas faz com que a composição do *tekoha* seja elástica e flexível. Predominam aspectos de caráter político-religioso, embora não possamos, no caso Kaiowá, abandonar por completo a idéia de referência a um território comum, ocupado pelas parentelas de um *tekoha*, nem é o que pretende aquele autor, quando diz que o grupo “*é formado por várias unidades residenciais, economicamente autônomas, dispersas em um território comum*” (Laraia, 1986:56).

Nas páginas seguintes, tento acrescentar mais dados que reforcem a tese de que, entre os Kaiowá, o número de pessoas e a forma de estruturação das unidades políticas e

---

29 E que teve como consequência a desintegração de várias parentelas. Falam de uma grande epidemia de sarampo e varíola que teria ocorrido entre as décadas de 1930 e 40. Uma senhora em Pirakuá, hoje com cerca de 65 anos, diz ser a única sobrevivente de sua aldeia, destruída por doença quando ela era ainda adolescente.

de residência é bastante variável, e que as formas de casamento, como mecanismo de aliança e manutenção de arranjos políticos, desempenham um papel importante na estruturação do *te'yi* e do *tekoha*. Procuro demonstrar também que a cooperação para produção econômica mais direta acontece em círculos de pessoas muito restritos, reunindo por vezes dois ou três fogos, que constituem a unidade de produção e consumo. É neste nível mais restrito que a economia de reciprocidade se realiza plenamente. A cooperação envolvendo unidades maiores avança no sentido da cooperação política e ritual. A variabilidade em termos de conformação social e política do *te'yi* e do *tekoha* permite pensar estas categorias compondo um sistema concêntrico de cooperação, no qual a cooperação perde força à medida que o círculo se amplia, além de mudar sua natureza: no centro é nitidamente econômica e caracteriza a relação entre um número restrito de fogos no interior da parentela; nas esferas intermediárias é política; e, no círculo mais amplo, é, fundamentalmente, religiosa. Para tornar claro este sistema, procuro identificar alguns princípios estruturais que tornam mais compreensíveis a articulação entre estas duas unidades (*te'yi* e *tekoha*). Antes de postular a formulação, é necessário analisar mais detalhadamente a maneira como o parentesco e as alianças políticas compõem redes que extrapolam os limites estritos do grupo de parentes co-residentes, expandindo-se entre os *te'yi* e os *tekoha*, como construção de uma base etnográfica para a explicação.

#### 2.4 - O processo de fissão de um *te'yi*

O *te'yi* e o *tekoha* são instituições que existem no tempo, dentro de ciclos de desenvolvimento onde é possível identificar as fases de surgimento, crescimento e fracionamento. Ao longo do ciclo, varia consideravelmente o grau de coesão interna e a amplitude destas unidades sociais. A fissão do *te'yi* se realiza pelo acirramento das tensões e conflitos sociais, à medida que o grupo se amplia numericamente e a heterogeneidade torna ineficientes os mecanismos de resolução destes conflitos. Quanto à duração no tempo destas unidades, os dados etnográficos indicam que o *te'yi* dificilmente sobrevive à gera-

ção -3 (bisnetos) do ego que se constituiu inicialmente como cabeça da parentela(30). A parentela é articulada em torno de um líder de expressão *-hi'u*, este cargo não é hereditário, muito freqüentemente, com o envelhecimento ou morte do *hi'u*, ocorre o fracionamento da parentela, provocado por disputas políticas entre seus diversos segmentos. Mais uma vez é marcante o paralelo com os grupos locais de residência das sociedades da Guiana (Rivière, 1984). Os dados sugerem ainda, que o *tekoha* pode ter uma duração mais longa, já que os grandes xamãs *-jo'e chakare*, formam escolas em suas 'paróquias' e elas, ao que parece, tendem a se reproduzir.

Na área de Jaguapire está em andamento a estruturação de um *tekoha* com população majoritária kaiowá(31), tendo como base de composição remanescentes de dois núcleos de associação de parentelas, que antes da invasão do território pelas frentes de colonização, ocupavam as terras que margeavam os rios Jaguapire e Jaguapire Memby. Estas duas populações juntaram suas reivindicações a partir do final dos anos 80, abrindo mão de alguns trechos de terra, para viabilizar o processo demarcatório de uma única área contínua.

A parentela *-te'yi* oriunda do rio Jaguapire, mais numerosa e forte, ficou inicialmente com a capitania(32). Essa parentela vive um processo de subdivisão, dando origem a duas parentelas. Agora são três parentelas principais na área: 1º Jaguapire, até há pouco tempo o mais numeroso e que detinha o cargo de *capitão* exercido por Rosalino Jimenez, detém ainda o poder religioso, com Ataná, o principal rezador (uma das características

---

30 Em Dourados está em curso o processo sucessório de Ireno Isnard, um velho centenário, *capitão* do Mbororo por mais de cinquenta anos e que faleceu em 1993. A disputa entre seus auxiliares diretos começou ainda em vida. Alegavam que "o velho estava fraco, não agia mais e era necessário substituí-lo". Muitos tentaram e fracassaram. Após a sua morte o grupo perdeu coesão e se acirraram as disputas internas. Tudo indica sua fragmentação próxima.

31 A área é Kaiowá, mas fica no limite com o território Ñandeva, situado mais ao sul, o que talvez explique o grande número de famílias Ñandeva na área. Voltarei a este tema.

32 Os Kaiowá usam o termo no sentido do exercício do cargo de *capitão*.

dessa parentela é que procura não se misturar muito com os Ñandeva); 2º Marculino dirige a parentela que ocupa agora a margem direita do rio Y Pytã, ainda está em formação através da incorporação de parentes que moram em outras áreas Kaiowá e de segmentos de parentelas Ñandeva(33), destituiu o *capitão* do jaguapire graças a uma aliança temporária com setores do 3º grupo; o 3º grupo reside no Jaguapire-memby, sua composição é um pouco heterogênea (inclusive com casamentos com Ñandeva), tendo forte núcleo de adensamento e aglutinação na família de Zé Benitez. Além destas três, sugeriram recentemente mais duas: uma de Ñandeva migrantes recentes, e outra de um segmento de parentela que antes era ligado ao grupo do Jaguapire Memby, mas que agora começa a estruturar-se como parentela independente.

A esposa de Marculino pertencia originalmente à parentela do Jaguapire, mas agora seu marido é o líder de sua própria parentela. O *te'yi* que Marculino está 'levantando' é formado por sua família de procriação, na qual se casou e teve filhos, alguns fogos de parentes de sua mulher, fogos de alguns consangüíneos que conseguiu atrair e, em parte, é o resultado das alianças que conseguiu estabelecer a partir de artifícios previstos no próprio sistema de parentesco Kaiowá, e que ele manipula com muita habilidade. A parentela de Marculino tem uma relação muito próxima com os Ñandeva(34).

Marculino tem muitos parentes na área de Paraguasu. Para reforçar seu grupo em ascensão, trouxe seu sobrinho Reginaldo para Jaguapire, com o objetivo de auxiliar seu filho, ainda moço, no serviço da *capitania*. Reginaldo é experiente neste tipo de tra-

---

33 Dorival, filho de Marculino, é casado com uma Ñandeva de Porto Lindo (área Ñandeva), o que facilita o apoio desses grupos ao seu *te'yi*.

34 Cujá entrada ele facilitou para desespero dos líderes da parentela do Jaguapire, que consideraram imprópria a entrada dos membros daquela etnia.

balho, tendo sido *sargento*(35) do *capitão* em Paraguasu por muito tempo. Assumiu agora o cargo de conselheiro(36) em Jaguapire. Reginaldo é também parente da mulher de Zé Benitez, e tem uma filha casada com o filho de Clementino, que lidera um segmento de fogos aliado à parentela do Zé Benitez. Reginaldo, enquanto conselheiro do *capitão*, realiza um importante trabalho de facilitador da comunicação entre as parentelas que apóiam o *capitão* Dorival, filho de Marculino.

A mulher de Marculino, além das duas meninas que está criando, uma neta e uma *guacho*, atraiu o sobrinho Daniel para o grupo. Como Reginaldo, Daniel é experiente no trabalho como auxiliar de *capitão*, tendo sido *vice-capitão* (37) em Guasuty, onde morava. Daniel se separou da mulher, uma Kaiowá de Guasuty, e veio solteiro para Jaguapire, onde se casou recentemente com uma mulher Ñandeva. A situação de Daniel em Jaguapire contrasta com a do período de 1991-1992, quando ocupava o cargo de *vice-capitão* em Guasuty. Naquele período, sua atitude era completamente diferente: recebia os visitantes com bastante desenvoltura, era falante e contador de histórias; agora em Jaguapire é reservado e pacato. Os Kaiowá parecem impor o silêncio aos novatos e inferiores na hierarquia social, o direito à fala é reservado àqueles que detêm uma posição mais elevada. O poder e o prestígio emanam das funções desempenhadas no interior do grupo de parentesco, o rompimento com o casamento desmonta os canais de participação na vida social, logo resulta na perda daqueles requisitos. O homem adulto *-ava*, no ato da separa-

---

35 O termo tem origem na estrutura militar criada pelo SPI; normalmente o *sargento* é responsável por um segmento de parentela com o qual o *capitão* não tem muita proximidade, preferindo “terceirizar” a gestão para o sargento.

36 Esta função é mais próxima da estrutura social guarani, onde cada setor de parentela tem seus *conselheiros*, muitas vezes chamados de *hembiguái* do *capitão*, o que pode ser traduzido por ‘empregado’ ou ‘ajudante’. É inferior na hierarquia ao *sargento*, mas subordinado diretamente ao *capitão*.

37 Oficialmente o segundo na hierarquia interna da aldeia, mas não necessariamente uma liderança de expressão, pois pode ser apenas alguém da estrita confiança do *capitão*.

ção, volta ao *status* de solteiro, tornando-se novamente uma espécie de menino grande - *mitã guasu*; tudo tem que ser reconstruído, e quanto mais cedo melhor, motivo pelo qual logo se arranja outro casamento.

O casamento de Daniel com uma mulher Ñandeva contribuiu para fortalecer a aliança da parentela de Marculino com este grupo. O casamento é recente, e ele parece estar pagando o 'serviço da noiva', só que, curiosamente, ao invés de trabalhar para o sogro, trabalha para Marculino, marido de sua tia. Comparado com Reginaldo, fica claro que Daniel, por ter vindo como solteiro, está numa situação desvantajosa. Como solteiro foi considerado apenas menino grande -*mitã guasu*, ao contrário de Reginaldo, que é homem velho -*ava tuja* e que veio com a família, inclusive com filhos casados. Daniel faz todo tipo de trabalho(38) e não recebeu nenhum cargo na estrutura interna de poder.

Marculino é casado com a filha de um casamento anterior de Tomázia, atual esposa de Moreno, pai de Rosalino. A parentela está sendo dividida entre dois cunhados, num processo bastante conflituoso. O principal ponto da disputa é o cargo de *capitão*.

## 2.5 - O *te'yi* e o *tekoha* e as formas de casamento

O casamento inaugura um novo ciclo de vida, não apenas para o marido e a mulher, mas também cria novas relações entre as parentelas dos recém-casados, resultando disto o grande interesse dos parentes na relação e nos prováveis filhos que dela possam resultar. Para Radcliffe-Brown "*os casamentos como os nascimentos, mortes, ou iniciações da puberdade, são reajustamentos constantes de estrutura - entendida como estrutura ao nível empírico - que se verificam em qualquer sociedade; eles representam os*

---

38 A impressão é a de um empregado doméstico: mora com sua recente esposa ao lado da casa de Marculino e a todo momento está realizando algum tipo de serviço para Marculino ou seus parentes próximos.

*momentos do processo social contínuo regulado pelo costume; são as formas institucionalizadas de tratar aqueles acontecimentos?* (RADCLIFFE-BROWN, 1950:63).

Na sociedade kaiowá, as escolhas matrimoniais parecem estar mais relacionadas a arranjos políticos entre as parentelas. As estratégias matrimoniais dos cônjuges atuam no sentido da garantia de uma posição privilegiada na estrutura interna de distribuição e exercício de poder. O diagrama de Elísio (Figura nº13) mostra casamentos entre os componentes dos fogos de Elísio, Benjamin Isnard e Florindo Isnard. Estes casamentos selam uma aliança importante entre o líder político da parentela Isnard e o poder religioso, pois Elísio é xamã(39).

Do ponto de vista da parentela, o casamento é pensado como oportunidade de consolidar e ampliar o poder e o prestígio. As mães demonstram grande interesse no casamento dos filhos de ambos os sexos, interferindo mais diretamente em suas escolhas matrimoniais, enquanto que os pais parecem ter uma participação mais discreta(40).

A sogra parece exercer mais autoridade em relação ao genro do que o sogro, que <sup>o</sup> trata com intimidade. O indivíduo que contrai o matrimônio tem participação ativa na escolha do parceiro matrimonial, é dele que depende em última instância a escolha, mas ele tem consciência de que a escolha que realizar terá grande influência em suas oportunidades e opções futuras. Neste sentido, as escolhas pessoais tendem a coincidir com o desejo da parentela, pois casar de maneira considerada correta significa credenciar-se para o exercício de funções políticas importantes.

---

39 Quando estive em Dourados realizando a pesquisa de campo, o *capitão* do Mbororó, que é marido da irmã de Benjamin, recomendou que eu me dirigisse até a casa de Elísio, que é xamã, onde poderia encontrar informações seguras sobre a terminologia. Nestes casos, a indicação recai sempre sobre um parente ou aliado político.

40 Assim, contrariando os dados que aparecem em muitas etnografias de outras sociedades americanas, aqui o casamento aparece como um assunto que diz respeito a relação entre mulheres. Isto permite relativizar a aliança como preocupação essencialmente masculina.

Entre os Kaiowá o casamento é visto como um processo dinâmico(41), no qual as duas parentelas influenciam muito o destino da união. Muitas vezes é precedido por um curto período de namoro e outros sinais que evidenciam para as parentelas o interesse dos jovens em consumir a união. A partir desta constatação, os parentes, principalmente as mães, podem manifestar livremente sua opinião sobre a conveniência da união. O rapto da noiva “*quando fogem*”, é a maneira mais usual de se livrar das pressões contrárias ao casamento. O casal fugitivo vai residir junto de outros parentes em outro *te 'yi* ou *tekoha* e, neste caso, costuma retornar só após o nascimento do primeiro filho, quando normalmente são acolhidos e os infortúnios, esquecidos. As pressões contrárias a um casamento tendem a arrefecer-se após o nascimento de filhos, “*ai não tem mais jeito mesmo*”, afirmam.

Nos raros casos de namoro entre pessoas consideradas parentes, como primos e filhos de primos, é comum existirem pressões para que a união não se consuma. Caso o casamento se realize, pode ter início um processo de fissão de uma parentela, dividindo um *te 'yi* em dois, que normalmente passam a ocupar áreas próximas. Cada *te 'yi* passa então a dispor de seu cabeça de parentela *-hi 'u*.

O casamento insere gradativamente o novo casal na economia de reciprocidade - *jopoi*. Os dois jovens (*mitãguasu*) agora são homem e mulher (*ava* e *kuña*), constituem um fogo familiar e, como tal, devem participar da rede de solidariedade econômica e política que se desenvolve no interior do *te 'yi* e do *tekoha*. Marido e mulher transformam aos poucos o tipo de vínculos econômicos e sociais que mantinham com os fogos familiares de seus pais. Como inicialmente o casal passa a morar - em regra - na casa de um dos

---

41 São comuns as separações de casais sem filhos, logo no início da união, e este tipo de separação não causa estranheza à comunidade, principalmente quando não havia um consenso entre as parentelas sobre a conveniência da união. Ao contrário, a separação de casais com filhos adultos ou netos mobiliza a opinião geral. A idéia do casamento como um processo dinâmico pode ser reforçada ainda pelo fato de o novo casal aos poucos ir adquirindo autonomia quanto à escolha do local de residência, e pela instituição temporária do serviço da noiva.

pais, mais provavelmente na casa do pai da esposa ou ao lado desta, a mudança é gradativa e, ao que parece, pouco traumática.

Em média estimada, a pessoa passa por cerca de quatro casamentos ao longo da vida. O principal motivo das separações são os desentendimentos entre o casal, muitas vezes relacionados a conflitos envolvendo suas parentelas(42). Algumas vezes, jovens solteiros são obrigados a casarem por terem sido flagrados por familiares ou pelos auxiliares do *capitão* mantendo relação sexual, principalmente por ocasião das festas (bailes e chichas); algumas vezes são obrigados a casar, estas uniões duram em geral pouco tempo, pois não estão fundadas em acordos mais permanentes entre as duas parentelas.

Há uma clara distinção entre um casamento com um parente distante, que, mesmo proibido, é tolerado com maior ou menor resistência, e o casamento incestuoso. Semelhantemente ao nosso sistema de parentesco, alguém poderia pensar em casar com um primo distante, mas jamais com um dos germanos. O incesto desperta sentimentos de repugnância, horror e medo. Como os Akwe-shavante do Brasil Central, descritos por Maybury-Lewis [1974] (1984: 75), os Kaiowá consideram que o incesto é capaz de provocar verdadeira metamorfose nos humanos, convertendo-os em animais ou monstros; acreditam que o incesto é uma atitude anti natural, contrária à própria condição humana. É ofensa grave perguntar sobre a possibilidade de casamentos entre pessoas com certos graus de parentesco, como primos em primeiro grau, ou entre tio e a sobrinha. O termo para incesto é *mbora'u*, seguramente um tema sobre o qual preferem não falar, e cuja simples menção causa visível desconforto; significa algo como 'mau agouro', 'feitiçaria', 'maldição', 'azar'(43).

---

42 Um conflito desse tipo coloca o casal frente ao dilema de manter a fidelidade ao parceiro ou ao grupo de parentes.

43 Se considerarmos, com Lévi-Strauss, que a aliança é o elemento fundante da sociedade humana, o incesto representa a instauração da indistinção entre natureza e cultura, motivo pelo qual traz os sentimentos de ameaça e indignação.

Acidentes, doenças e mortes são creditadas a relações incestuosas. Um informante disse que sua irmã havia casado com um primo, o que provocou a morte do pai em um acidente de automóvel; doenças e outros acontecimentos desagradáveis começaram a atingir sua família, até que sua irmã cedeu às pressões e desfez a relação “*antes que a família acabasse*”. Atitude anti natural e atentado à condição de existência humana, o incesto é correlacionado à própria feitiçaria, punida com a pena capital entre os Kaiowá.

Os casamentos fazem com que as parentelas se estendam por várias localidades. Os parentes que residem em locais distintos e não atualizam com frequência a relação de parentesco(44), passam a pertencer a parentelas diferentes. Entre eles fica sempre aberta a possibilidade de voltar a morar juntos e se integrar novamente à parentela de origem. Segmentos de parentela, formados pela reunião de alguns fogos, podem assim deslocar-se de uma área à outra, em função da composição de arranjos políticos, fenômenos sempre ligados a casamentos.

Jaguapire fornece dados que permitem aprofundar a reflexão sobre as formas de casamento e relacioná-las às esferas políticas e religiosas. Nessa área existiam em 1991 duas parentelas principais, lideradas pelos respectivos cabeças *-hi'u*, que também desempenhavam as funções religiosas, no âmbito restrito dos co-residentes. Entre os anos de 1989 e 1992, a comunidade encontrava-se despejada de sua terra, por força de decisão judicial e uso de força policial. Os dois cabeças de parentela *-hi'u* elegeram um *capitão* que, insistentemente, procurava viabilizar o retorno às terras que ocupavam, com resultados considerados insatisfatórios pela comunidade. A situação começou a se alterar no ano de 1991, quando a filha de um dos cabeças de parentela *-hi'u* casou-se com Ataná, renomado xamã *-pa'i*, naquela época radicado no *tekoha* takuapiry. Ataná, após o casamento, veio residir junto ao sogro e a comunidade ganhou novo ânimo. Iniciou-se então, um longo ciclo de rezas e, no ano seguinte, a comunidade de Jaguapire organizou uma verdadeira operação de guerra para reocupar sua terra, contando com o apoio da população de outros *tekoha* de Mato Grosso do Sul, através de suas lideranças políticas e religiosas. O

---

44 O que pode ser feito por visitas, participação em reuniões políticas ou rituais religiosos.

sucesso da operação resultou na reocupação do *tekoha* Jaguapire pela comunidade e, posteriormente, em sua demarcação.

Em relação à parentela, o casamento atua de duas maneiras: aumentando sua coesão interna ou ampliando seu leque de alianças. Casar próximo, com afins já relacionados por casamento anterior (V. diagramas, figura 14), aumenta a coesão interna ou reforça a relação de solidariedade entre parentelas aliadas. O casamento distante significa a realização de novas alianças, mas pode colocar em risco a coesão da parentela, pois o casamento fora é a principal forma de dispersão do grupo de germanos. Fatos da mesma natureza foram descritos por Rivière (1984) para as sociedades da Guiana, sendo que utiliza o termo *related* (aparentado) para descrever o primeiro tipo de casamento e *un-related* (não aparentado) para o segundo tipo.

O casamento no interior da parentela ou entre parentelas relacionadas fundamenta socialmente a metáfora “*aqui somos todos parentes*”. Dentro desse modelo, são comuns casamentos que implicam na troca de irmãs, o casamento de dois irmãos com duas irmãs, a poliginia sororal, o casamento de uma dupla de irmãos com uma dupla de primos, casamento entre filhos anteriores de um casal desde que não sejam consangüíneos e, uma série de outras possibilidades que reafirmam a aliança entre duas parentelas próximas. Estas formas de casamento próximo são bastante estimuladas culturalmente, o que não acontece com a outra forma de casamento próximo, que seria casar com um parente consangüíneo distante, sempre reprovada e mantida sob forte controle social

O casamento com pessoas já relacionadas reforça a coesão social interna do *te'yi* e do *tekoha*, enquanto o casamento com pessoas não relacionadas favorece a ampliação da força de atuação política do grupo em detrimento de sua coesão interna. Quanto mais a parentela se amplia, mais difícil fica controlar os conflitos, sendo que a partir de certa amplitude, sua fissão é quase que inevitável. Uma parentela forte, suficientemente coesa e ampla, depende da boa combinação destes dois tipos de casamento.

A trajetória de vida de alguns Kaiowá torna mais clara a lógica dos deslocamentos provocados pelo casamento: dona Maria nasceu em Amambai, onde teve o primeiro

filho, de nome Roberto (hoje com 40 anos). Após se separar do primeiro marido, casou-se com Júlio, *capitão* do Jaguar, para onde se mudou. Roberto permaneceu morando com a avó em Amambai, até se casar com uma mulher de Sassoró, indo morar com o sogro. Com o rompimento do casamento, Roberto mudou-se para Jaguapire, onde contraiu novo casamento. Em Jaguapire reencontrou seu pai (com quem não foi criado), que lá residia após se casar com uma mulher do local, agora vivem juntos e o filho ‘cuida’ do pai, com mais de setenta anos.

A constituição de uma parentela implica na manutenção do casamento por muitos anos, para que o núcleo formado por pais e filhos venha a se constituir numa referência e pólo aglutinador para genros, noras, netos e agregados. Empiricamente, não se verificam muitos casos desse tipo de casamento, pois a maioria dos casais se separa com muita frequência. Isto levou muitos pesquisadores a acreditar que os Kaiowá estivessem vivendo um processo de desintegração familiar, devido às influências recentes do contato. Os Kaiowá lamentam as separações, afirmando que este comportamento não é correto e não faz parte do ‘costume antigo’. Acredito que a união estável reflete um modelo ideal que, ao que parece, só se realiza num número reduzido de casos, mas isto não interfere na sua validade enquanto norma social. Poucas uniões estáveis são suficientes para prover os cabeças de parentela, o que garante a reprodução do sistema. O sistema parece prever a mutabilidade, reordenando constantemente a forma de composição das parentelas e das redes de aliança.

## 2.6 - O *te'yi*, o *tekoha* e os processos de chefia

É conveniente distinguir *h'iu*, *mburuvicha* e *capitão*, para tornar mais compreensíveis os processos de chefia.

*Hi'u*, como foi dito anteriormente, é o *esteio da casa*, geralmente um homem de idade avançada, generoso e sábio, que reúne sua parentela em torno de si. Mais próximo

do sacerdote que do líder político, preocupa-se mais diretamente com as questões ligadas ao bem estar moral(45), consideradas de importância fundamental para a existência do grupo. É discreto e sua atuação não é facilmente notada por estranhos à comunidade.

*Mburuvicha* significa ‘o maior’, o mais nobre e respeitável. É o agente responsável pela resolução dos problemas quotidianos do grupo familiar. Para Meliá, constitui-se numa “*figura complexa e ambígua, sujeita a variações as mais extremas. Em princípio se coloca em relação com o tekoaruvicha(46), de quem seria um executor e representante. Porém desde épocas remotas, pelo menos tão antigas quanto a documentação histórica que deles da conta, estes mburuvicha têm assumido funções de governo um tanto autônomas*” (Meliá,1990:7) [t. do a.].

Entre os Kaiowá atuais é comum o cabeça de parentela *-hi'u* não querer incomodar-se com aborrecimentos diários (e principalmente com o trato com "brancos"). Para isto, costuma nomear alguém de seu grupo, muitas vezes um filho ou um genro, para exercer a função de *mburuvicha*, sob sua supervisão. São inúmeros os requisitos para se tornar *mburuvicha*, entre eles: a) ser *py'á guapy* (que tenha as entranhas assentadas), espera-se que não se exalte facilmente, mantendo-se calmo e sereno diante das situações adversas e; b) ser bom conhecedor do sistema kaiowá (*teko katu-yma nguare*) para aconselhar os parentes dentro dos valores considerados legítimos e verdadeiros. A passagem de Meliá indica a possibilidade da independização da esfera de atuação do *mburuvicha*, quando o exercício do poder mais propriamente descrito como político alcança considerável autonomia em relação ao poder de caráter religioso. Este aspecto do sistema de liderança será retomado mais adiante, quando forem abordadas as formações interlocais

---

45 O *hi'u* cuida para que as pessoas vivam em harmonia no interior das parentelas. Isto é feito via aconselhamento e realização de cerimoniais religiosos.

46 *Tekoaruvicha* literalmente significa ‘o maior do *teko'ha*’, é descrito por Meliá como um líder religioso, guardião do bem estar social e moral da comunidade. Aproxima-se do que defino como *hi'u* e, em alguns aspectos, também do que os Kaiowá denominam de *jo'e chakare* (líder político de grande expressão).

como unidades articuladas por líderes de expressão regional, cuja tipologia pode variar entre o líder religioso e o líder político.

O *capitão* é uma herança do modelo de indigenismo praticado pelo SPI, e reflete a situação de "índio aldeado", sob a tutela do Estado, através da presença do chefe do posto indígena. O *capitão* é primeiramente encarregado de defender os interesses da comunidade frente ao representante do órgão indigenista oficial e outras agências da sociedade nacional. É uma espécie de *mburuvicha* geral para fins específicos, normalmente oriundo da parentela *-te'yi* mais importante, com a qual desenvolve uma relação especial de clientelismo e apoio mútuo. A fidelidade do *capitão* à sua parentela de origem não raro leva a conflitos com outras parentelas desestabilizando as relações que sustentam o arranjo político mais amplo que caracteriza o *tekoha*. Estes problemas não raro levam à substituição do *capitão*.

Quanto à sucessão no cargo de *capitão*(47) dentro de uma área, registrei vários casos etnográficos - como o de Panambizinho (diagramas, figura 11) -, onde fica claro que não segue um princípio de linearidade ou hereditariedade *stricto sensu*. O importante é descobrir alguém dentro da parentela que possa manter o grupo unido, independente de ser ele um parente linear ou colateral. Embora pareça haver uma ligeira preferência pelo parente linear, acredito que em muitos casos, seu envolvimento nas disputas internas entre as facções, acaba dificultando que exerça o papel de mediador de conflitos que se espera da chefia; neste aspecto, o colateral parece levar vantagem, na medida em que se permite que ele mantenha um maior distanciamento desses conflitos. Assim, pode acontecer do genro (exemplo de Panambizinho) ou do marido da neta (exemplo de Dourados), substituir o antigo *capitão*.

Nas áreas demarcadas até a década de 1930, em Mato Grosso do Sul, criou-se uma situação bastante complexa no que se refere aos cargos de chefia. A superposição da população de vários *tekoha* em cada uma dessas áreas impede que a liderança de alguma

---

47 Claro que esta sucessão se refere aos poucos casos em que ele consegue se estabelecer e permanecer no cargo por vários anos.

parentela tenha legitimidade para exercer a chefia da área. Assim, giram constantes disputas em torno do cargo de *capitão*. Há, em cada momento, um número significativo de parentelas que potencialmente ficam fora dos arranjos que elegem o *capitão*, que, via de regra, conta com oposição forte e articulada. As parentelas *-te 'yi* buscam construir suas alianças em nível interno, aliando-se com outras parentelas, e em nível externo, estabelecendo alianças com agências indigenistas, órgãos públicos e aliados de toda ordem, que possam de alguma maneira contribuir para o aumento do prestígio e do poder.

Para os Kaiowá de Mato Grosso do Sul contemporâneos, *hi 'u*, *mburuvicha* e *capitão* são instituições de chefia diferenciadas, embora inter-relacionadas. O *hi 'u* articula a constituição, manutenção e reprodução do *te 'yi*, o *mburuvicha* representa os interesses do *te 'yi* e administra seu cotidiano, enquanto o *capitão* é uma espécie de principal entre os *mburuvicha*, representando todas as parentelas que residem na área nos assuntos de interesse comum, no âmbito do relacionamento com os seguimentos e agências da sociedade envolvente com os quais se relacionam.

Os bens oriundos dos programas de apoio das agências governamentais e não-governamentais são distribuídos internamente, segundo critérios que dizem respeito à composição política que, em determinado momento, controla os cargos de liderança. Assim, no período em que estive em Jaguapire, a FUNAI contratou os serviços de um trator para preparar o solo para o plantio(48). As roças do *capitão* e dos fogos mais próximos a ele foram as primeiras da lista. Como reclamou um chefe de família de um grupo não atendido: *na minha roça nunca entrou trator, nunca recebi semente, ferramentas e plantadeira, atendem só o grupo deles lá e o Zé Benitez, que fica no pé do capitão*. Os

---

48 Os Kaiowá reclamaram que era fevereiro e já havia passado o tempo do plantio, que deve ser feito entre setembro e novembro, mas demonstravam contentamento com a chegada do trator. Plantio fora de época, falta de sementes ou sementes inapropriadas, solos mal preparados e empobrecidos, impedem que a prática da agricultura - dentro do modelo proposto para os Kaiowá atualmente - alcance índices de produtividade satisfatórios. Isto acentua a cada ano a dependência dos mesmos projetos emergenciais, alimenta estereótipos sobre a população indígena e instaura um estado de carência que choca os visitantes.

recursos provenientes das outras agências indigenistas que atuam entre os Kaiowá, são distribuídos internamente pela mesma sistemática.

No período anterior à ocupação efetiva da região pelas frentes colonizadoras, não existia *capitão* e os conflitos entre parentelas deveriam ser menos intensos(49), entre outras razões: 1- pela menor dependência em relação aos recursos externos; 2- por disporem da possibilidade do segmento ou parentela descontente simplesmente abandonar o local do conflito e ir se estabelecer em outra localidade, desde que tivesse pessoal suficiente; 3- nesta época haveria fortes laços de alianças ligando as parentelas que viviam numa mesma área, ao contrário das atuais áreas demarcadas que reúnem grupos heterogêneos e; 4- não existia a interferência direta das agências indigenistas. No entanto, os Guarani dispõem de mecanismos bastante institucionalizados para gerenciar estes conflitos, o que leva a crer que eles sempre fizeram parte da estrutura social.

Na situação atual o deslocamento das parentelas de uma a outra área pode ser provocado por: a) expulsão por fazendeiros; b) expulsão do local por uma composição com a qual hostilizam por motivos políticos ou religiosos (como aconteceu em Rancho Jakaré); c) podem ser atraídas por uma composição política em formação, conforme aconteceu em Jaguapire a partir de 1992. Existem parentelas que parecem fazer parte de uma composição mais estável, como é o caso de Pananbzinho(50), onde até hoje permanecem nos cargos de chefia os representantes das parentelas que foram os informantes de Schaden nas décadas de 40 e 50. O deslocamento de um setor inteiro de uma parentela -

---

49 A afirmação pode ser em alguma medida ideológica, pois conflitos entre parentelas sempre ocorreram. Os próprios Kaiowá falam de massacres de parentelas inteiras: “os índios se matavam com rezas”, afirmam.

50 Mesmo lá encontrei um grupo familiar bastante alijado da composição política. Trata-se do grupo de Perito Pedro (*hi'u*), que por dificuldades internas mudou-se para Dourados no início de 98, onde dispõe de vários parentes. Um acordo com o *capitão* Nelson (intermediado por parentes comuns) estava viabilizando o retorno do grupo. O *capitão* afirmou: “eles devem voltar, são daqui mesmo, vão ajudar na demarcação da área”. A área está na iminência de ser demarcada.

*te 'yi* para a área de residência de outra parentela, é algo que mobiliza a opinião pública geral, sendo considerado um acontecimento grave, relacionado a desentendimentos políticos ou a acusações de feitiçaria. É uma grave ameaça ao cabeça de parentela *-hi 'u*, que vê seu grupo se esfacelando, sendo comum que recorra ao líder religioso ao qual é relacionado para que o mesmo interfira nos conflitos.

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

Embora eu pense o *tekoha* como uma composição político-religiosa, acredito que estas duas esferas constituem papéis distintos, mas relacionados, pois muitas vezes - mas não necessariamente - chefia política e xamânica se confundem na mesma pessoa. Laraia identifica que entre os Tupi as fontes de prestígio da chefia parecem estar relacionadas à guerra e, na ausência desta, à generosidade “*o chefe é aquele que tem sempre algo para dar aos seus comandados*” (Laraia, 1986:115).

Os conflitos entre as parentelas se expressam também em acusações do tipo religioso. As acusações recaem sobre líderes de parentelas, funcionários e, mais frequentemente, sobre o *capitão*. É comum se escutar falas do tipo “*o capitão só apoia crente*” ou, o que é mais grave, “*o capitão só apoia feiticheiro*”. Estas reclamações sempre expressam o ponto de vista e a perspectiva política de uma parentela específica, sendo que o período de crise e instabilidade política que marca o processo sucessório de um capitão, é caracterizado pelo aumento do número dessas acusações e reclamações. Um *tekoaruvicha* - xamã principal -, como autoridade religiosa máxima do *tekoha*, evita entrar diretamente nessas intrigas<sup>(51)</sup>, pretende estar acima delas e não deve se enojar, mas seus auxiliares -

---

51 Na verdade interfere muito, em muitos casos definindo o processo. Tem mecanismos eficientes para atuar nesses casos, por exemplo: iniciando um ciclo de rezas do qual a parentela do *capitão*

*yvyraidja* podem interferir, bem como sua esposa. Aliás, as mulheres gozam de salvo conduto para falarem de tudo, de todos e a qualquer hora, “*língua de mulher ninguém segura*”, dizem consternados os Kaiowá. Certa vez presenciei a mulher de um *tekoaruvicha* reclamar furiosamente do *capitão*, filho de sua irmã, mas pertencente à parentela do pai (enviava um recado pelo cunhado do *capitão*), que segundo ela, andava falando mal de sua família. Enquanto ela esbravejava, seu marido discretamente fingia ora discordar ora ignorar a conversa. Parece que o papel de manter o frágil equilíbrio político entre as parentelas é responsabilidade masculina, o que faz com que sejam mais comedidos nos ataques recíprocos, evitando provocar atritos que não possam administrar. Em situações de impasse, as mulheres não hesitam em interferir publicamente nas reuniões, manifestando toda a indignação com a incapacidade masculina em resolver os problemas, o que parece ser uma grande desmoralização para os homens, que reclamam muito deste tipo de comportamento das mulheres.

Enfim, a relação entre os *te'yi* que compõem o *tekoha* é marcada pela troca - como polarização entre a reciprocidade e a hostilidade -, pelo intercâmbio matrimonial, político e religioso. A relação entre os *te'yi* é, assim, marcada pelo dinamismo entre vetores de repulsão (hostilidade, disputas, acusações) e vetores de aproximação (casamentos, intercâmbio festivo, político e religioso).

Nas áreas mais densamente povoadas, como é o caso das 7 áreas demarcadas pelo SPI até a década de 1930, criou-se um cenário onde grupos de parentelas serão os aliados preferenciais de certas agências que atuam na área. Visto pela ótica externa, temos assim “os índios da Missão Caiuá”, “os índios da FUNAI”, “os índios do CIMI”, etc, en-

---

não participa . Em uma área presenciei uma iniciativa inversa no início de 1998, mas com o mesmo propósito, o *tekoaruvixa* mandou todos os auxiliares *-yvyra'idja* interromperem as rezas, dizendo que “*as coisas não estão sendo bem conduzidas, vamos interromper as rezas públicas, e ficar só escutando*”. Isto parece ter soado como um sinal explícito de que o líder religioso havia retirado seu apoio ao *capitão*. Numa área guarani, considerando a importância das cerimônias religiosas como espaço que assegura o grau de harmonia requerido pela vida social, é difícil imaginar representação maior que essa.

quanto que, olhando pela ótica interna dos grupos, teríamos a situação inversa, ou seja, agências ‘controladas’ por determinadas parentelas. É claro que este ‘pertencimento’ ou ‘controle’ não é algo rigidamente estático, mas, pelo contrário, cada parentela procura ampliar seu poder de interferência, participando ao mesmo tempo em mais de uma agência e tentando manipular este jogo em seu benefício. Em cenário tão complexo, praticamente qualquer agência que queira desenvolver alguma iniciativa no interior da área, por mais esdrúxula que possa parecer, sempre encontra um grupo de parentela disposto a recepcioná-la, para desespero dos indigenistas mais engajados, que inutilmente tentam cobrar das parentelas, através dos quais atuam, ‘fidelidade’ e compromisso com sua proposta política.

#### 4.7 - A *capitania* como modelo de dominação política

*“meu cunhado não serve para capitão.  
O que se pode esperar de uma pessoa  
que não ajuda nem os parentes?”*

Anciã Ñandeva (Dourados)

O exercício da *capitania* parece oscilar entre dois momentos significativamente diferentes. No primeiro, uma aliança bastante ampla, formada pelo acordo entre várias parentelas que moram numa mesma área, elege o novo *capitão*, num processo que pressupõe uma série de acordos e arranjos entre as parentelas. O processo eletivo é referendado numa “reunião grande” - *aty guasu* -, da qual participam idealmente todas as famílias do *tekoha*, mesmo aquelas que estão fora da composição, e que serve para definir os acertos finais da nova maneira de conduzir o trabalho e definir os ocupantes dos cargos de auxiliares do *capitão*. O momento imediatamente posterior à escolha de um novo *capitão* tende a ser de certa harmonia entre as parentelas que compõem o novo arranjo político. Com

o passar do tempo, o arranjo se enfraquece, motivado basicamente pela solidariedade interna da parentela do *capitão*, que solapa o acordo. Os parentes diretos exigem favores e vantagens, em detrimento do atendimento das demandas dos outros grupos que compõem a aliança. Surge assim, um segundo momento, no qual a crise de representatividade pode instaurar um novo processo sucessório, que pode levar à eleição de um novo *capitão*. Caso o *capitão* se mostre relutante em atender os pedidos dos parentes, o próprio grupo se mobiliza para tirá-lo do cargo e substituí-lo, de preferência por outro parente. Uma anciã em Dourados manifestou toda a sua indignação com relação ao *capitão* - marido de sua irmã -, da seguinte forma: “*o que se pode esperar de uma pessoa que não ajuda nem os parentes?*”. Por outro lado, o atendimento quase que exclusivo das demandas dos parentes próximos é um sintoma evidente de que o arranjo que dá sustentação ao *capitão* está em crise. A instalação de um novo *capitão* exige um acordo envolvendo diversos setores de parentelas, o que é feito com a promessa de ampla participação nas decisões e na distribuição dos recursos.

Segundo os relatos orais dos Kaiowá de Jaguapire, as parentelas que aí residiam formavam parte de um *tekoha* que abrangia um conjunto de parentelas radicadas em locais nomeados como Samakuã, Puiltito kue, Salero’i, Jaguapire Memby, e outras localidades próximas à área de Paraguasu. Estas parentelas estavam aproximadas por laços de parentesco, alianças políticas e intenso intercâmbio cerimonial. Jaguapire se colocava como o centro político e religioso desta unidade mais ampla (isto segundo informantes de Jaguapire). Segundo Ataná, atualmente o principal líder religioso na região, as relações entre estas parentelas eram densas em todos os níveis e possuíam forte identidade no campo religioso, constituindo o que denominou de *tekoha pavêm*(52). O termo *pavêm* indica igualdade, e é usado para expressar situações em que sujeitos que, em princípio, poderiam ter estatuto diferente, são igualados por compartilharem um determinado atributo comum, por exemplo, o coeficiente geracional. Os informantes das parentelas que hoje residem na Paraguasu, normalmente não contestam a existência dessas unidades maiores, mas reivin-

---

52 No Paraguai, costumam usar o termo *tekoha guasu*.

dicam para si o papel de centro político e religioso. É comum os moradores de cada localidade afirmarem que “*aqui morava o principal rezador*”, o que demonstra que o controle político destas unidades era objeto de disputa entre as parentelas.

Cada uma das parentelas que compunham o *tekoha pavêm* dispunha de autonomia para conduzir seus assuntos internos, embora seus líderes estivessem subordinados à autoridade de um chefe religioso principal. Este líder religioso -*jo'e chacare* deveria ser reconhecido por todos. As parentelas a ele recorriam para resolver assuntos de importância crucial para a vida de suas comunidades, como a decisão sobre a realização dos rituais do batismo do milho, que marca o calendário agrícola e anual - *parahei puku* ou *avati mongarai* -, e a iniciação juvenil masculina, através da perfuração do lábio inferior -*mitã kutu*.

Atualmente, a situação de dominação e dependência em relação à sociedade nacional parece ter acentuado a importância dos líderes políticos. Os *capitães* de algumas áreas reivindicam maior importância política, devido a fatores como: maior número de habitantes, prestígio pessoal e alianças estratégicas com agências externas. Procuram ocupar uma posição de destaque em relação a um conjunto de parentelas distribuídas por várias áreas. As tentativas mais ambiciosas normalmente duram pouco, sendo solapadas por outros *capitães*, que vêem seus “domínios regionais” ameaçados.

A ascensão de um *capitão* para pleitear o direito de imiscuir-se em assuntos de outras áreas exige que goze de certa estabilidade no cargo - não pode ser um iniciante. Deve também ser reconhecido como hábil articulador político. A ampliação da área de influência aumenta o prestígio em sua própria área, o que lhe proporciona maior segurança para tratar com as parentelas opositoras. O *capitão* que adere a outro, considerado mais forte e experiente, pode contar com seu apoio para resolver certos conflitos internos que ameacem destituí-lo do cargo, mas assume uma posição de inferioridade social, o que pode vir a se tornar mais um argumento para a oposição interna, como o comentário que ouvi em certa área: “*o capitão não serve, é fraco, vai pela cabeça dos outros*”.

Alguns dados etnográficos que coletei durante a estadia em Jaguapire, tornam mais claras as afirmações anteriores. As lideranças da área me pediram para conduzi-las de carro até a área de Limão Verde, onde haveria uma reunião. A pauta principal era a resolução de um conflito interno, que ameaçava destituir Adolfinho do cargo de *capitão* daquela área. Para tornar o exemplo mais claro, relatarei algumas características de Limão Verde. A área localiza-se a cinco quilômetros da cidade de Amambai, e não é de ocupação tradicional, foi doada pelo governo para compensar a perda de parte da área indígena de Amambai. Ficou muito tempo desabitada, pois, sendo terra de campo-cerrado, é imprópria para a agricultura. A superlotação das áreas demarcadas e as vantagens atuais de morar próximo à cidade atraíram moradores para Limão Verde nas últimas duas décadas, reunindo hoje cerca de 600 pessoas. A composição dos grupos de parentela em Limão Verde é bastante diversificada e, embora exista a estruturação em parentelas, nenhuma goza de legitimidade reconhecida para reivindicar o direito<sup>53</sup> de assumir o cargo de *capitania*.

Adolfinho reuniu parte de sua parentela e há vários anos ocupa o cargo de *capitão*. É contestado por outra parentela proveniente de Sassóro. Consciente de sua fragilidade interna, Adolfinho investe boa parte de suas fichas na articulação com a FUNAI, a Prefeitura, ONGs, Igrejas, e outros agentes externos que atuam entre os Kaiowá.

Para a realização da referida reunião, a FUNAI auxiliou com os serviços de rádio amadores para convocar os *capitães* que deveriam estar presentes, e forneceu alimentos e passagens para os convidados. Compareceram os capitães das seguintes áreas: Jaguapire, Jacareí, Sassoró, e Guasuty. Discutiram o problema comum a diversas áreas, onde sempre aparece “*patricio politiquero*” atrapalhando o trabalho, pois “*querem ser capitão, mas não entendem do trabalho, não sabem o que fazer com o cargo*”. O *capitão* Carlo, de

---

53 Normalmente a parentela mais numerosa ou poderosa se impõe e assume o cargo de *capitania*. É comum também a parentela que encaminhou o processo de demarcação, ou que se considera mais antiga na área, reivindicar para si este direito.

Jakare'i, afirmou que fez várias reuniões em Cerrito(54), porque um grupo queria tirar o *capitão* daquela área; o opositor só deixou de incomodar quando juntou parte de seu grupo e foi ser *cabeçante na changa*(55). O cargo de *capitão* proporciona vantagens econômicas consideráveis, o mesmo acontece com o de cabeçante, e este é apontado como o principal motivo pelo qual muitos se lançam na aventura da disputa pelo cargo. Mas os *capitães* insistiram que o exercício do cargo tem inúmeras outras implicações, e exige "*preparação e idéia - oikua'a*". A reunião parece que tinha mais o caráter de tornar visível o apoio dos *capitães* das outras áreas ao *capitão* de Limão Verde. O grupo de oposição não compareceu à reunião, o que parece não ter surpreendido Adolfinho nem os visitantes, que aproveitaram o encontro para discutir outros assuntos e os preparativos para o *aty guasu* - reunião geral dos *capitães* de todas as áreas de MS -, que aconteceria na mesma área no mês seguinte.

Além de tentar equilibrar-se no cargo pelas formas anteriormente descritas, é comum o *capitão* constituir dentro da área, o monopólio das posições e cargos que geram poder e prestígio. Assim, em Jakarei, o filho do *capitão* Carlo é o chefe de posto da FUNAI, a filha, enfermeira, o genro, tratorista, e assim por diante. O mesmo esquema se repete em outras áreas, como Amambai e Sassoró, onde irmãos ocupam os cargos de *capitão* e chefe de posto(56). Estes cargos são, assim, distribuídos no interior da parentela mais forte e influente. Quando ocorre troca de *capitão* e o substituído pertence a outra parentela, cria-se um problema institucional e burocrático, pois sua parentela forçará a

---

54 Carlo permanece no cargo de *capitão* há várias décadas, é muito conhecido e respeitado fora de sua área, tendo grande influência em Cerrito, Paraguasu e Jaguapire. Na ocasião, reclamou do irmão de uma ex-esposa, que vem tentando tirá-lo do cargo há oito anos, ao mesmo tempo <sup>em</sup> que reivindica para o filho o cargo de chefe de posto, ocupado pelo filho de Carlo.

55 Empreiteiro de mão-de-obra, prestam serviços às fazendas e usinas de álcool da região.

56 Isto para desespero dos funcionários da FUNAI, que vêem estes postos burocráticos sendo ocupados pelos índios em "dobradinhas".

substituição dos cargos ocupados pelos parentes do antigo *capitão*. Fora este apoio “secular”, o *capitão* procura contar com o apoio de xamãs.

Historicamente, o SPI e depois a FUNAI, representam o apoio mais disputado. No período do SPI cabia ao chefe do posto nomear o *capitão*. Atualmente, esta não é mais a atribuição do chefe de posto da FUNAI, mas este continua com enorme poder de interferência em assuntos que requerem sua presença como representante legal dos índios junto à sociedade envolvente(57). A partir da década de 1970 aumentou o número de agências indigenistas atuando na áreas, o que ampliou as possibilidades de alianças para as parentelas(58). Podem surgir disputas entre as parentelas por alianças com algumas dessas agências. O exemplo de Dourados é significativo para a compreensão desta situação, pois lá os dois *capitães* e o chefe de posto sempre encontraram dificuldades em manter o controle sobre a atuação das agências externas, devido a fatores como: a proximidade com a cidade de Dourados - que é um pólo regional -; o elevadíssimo número de parentelas; e de problemas sociais de enorme dimensão como suicídio, violência, alcoolismo, que acabam por aglutinar uma série de iniciativas de órgãos públicos e entidades da sociedade civil.

Em cada área, o *capitão* procura monopolizar o controle sobre a atuação das agências externas. Algumas delas acabam sendo cooptadas por parentelas que não fazem parte da composição oficial do poder. Contar com aliados externos capacita os líderes da parentela no embate interno pela disputa política. Grande esforço das lideranças é despendido na procura do estabelecimento dessas alianças. Cada parentela monta suas estratégias, que podem passar pela conversão em massa, pela escolarização, pelo preenchi-

---

57 Nos casos em que o cargo de chefe de posto é ocupado por um Kaiowá, as funções de intermediário são parcialmente preenchidas pelo administrador regional ou por um funcionário por ele designado para auxiliar o chefe de posto.

58 A Missão Caiuá já participa do cenário indigenista desde 1928, atuando nas áreas de saúde, educação e evangelização.

mento de cargos burocráticos, ou mesmo pela ostentação de elementos da cultura considerada tradicional.

O que procuro mostrar é que o sistema de *capitania*, na forma hoje vivida pelos Kaiowá, extrapola a base local constituída pelas parentelas que ocupam uma área, que se pressupõe seja um *tekoha*. Os *capitães* estabelecem e buscam ter o controle de extensas redes de apoio e sustentação, que têm como um dos seus fundamentos relações de parentesco e aliança, através das quais as parentelas se ramificam e formam o *tekoha*. Por outro lado, parentelas que residem numa mesma área podem, pelo menos em alguns casos, fazer parte de composições políticas diferentes. Por exemplo, é nítida a influência do *capitão* Carlo em algumas parentelas de Cerrito, Jaguapire e Paraguasu. Curiosamente, nestas mesmas áreas existem parentelas que rivalizam com as parentelas apoiadas por Carlo, e que são aliadas do xamã *-pa'i* Ataná.

A bibliografia kaiowá equaciona o *tekoha* a uma área de residência mais ou menos permanente de um determinado grupo de parentelas *-te'yi*. Creio que os dados aqui reunidos permitem nuançar esta equivalência entre grupo social e território. Ao mesmo tempo, foi possível acrescentar informações sobre as unidades mais amplas que o *tekoha*, que aparecem em algumas etnografias sobre os Kaiowá e serão retomadas nos próximos capítulos.

### CAPÍTULO 3 - ATITUDES E PRÁTICAS

Nos capítulos anteriores, discuti os problemas colocados pela terminologia de parentesco e por certas categorias relacionadas ao tempo e ao espaço social kaiowá. Pretendo agora analisar alguns aspectos do que poderíamos chamar de sistema de atitudes e práticas.

As gerações de antropólogos posteriores às de Morgan (1871) e Rivers abandonaram a expectativa de encontrar uma correspondência direta entre sistema de denominação (terminologia) e sistema de atitudes comportamentais. A preocupação básica passou a ser a identificação dos mecanismos pelos quais os laços de parentesco são identificados socialmente em cada sociedade. Uma série de etnografias e estudos comparativos sobre as sociedades americanas revelam a inconsistência de estudos circunscritos à morfologia social(1). A análise que faço do sistema de atitudes e práticas busca articular a morfologia e a cosmologia kaiowá.

Procuro não opor radicalmente a **prática social** (o que os nativos fazem) e a **teoria nativa** (o que os nativos afirmam fazer). Aqui, inspiro-me em Overing (1975), para quem a sociedade *Piaroa* é fortemente marcada pela crença na endogamia do grupo local, ainda que a autora demonstre que pressões políticas e demográficas impeçam que isso ocorra de forma integral. Isto não inviabiliza o modelo nativo, que encontra na tecnomínia, e na consangüinização de certos afins, mecanismos para operar o sistema social, trazendo o ideal para o quotidiano. Sucessivas monografias em sociedades americanas vêm revelando que fatos desta natureza são bastantes gerais no continente. A troca matrimonial acontece sem a presença de grupos corporados, e o ideal de consanguinidade interna é mantido, via reclassificação de certas categorias de consangüíneos distantes, após o casamento. Tento demonstrar como processos

---

1 Ver a este respeito C. Hygh-Jones (1976), Joana Overing (1975), P. Rivière (1984) e Viveiros de Castro (1993 e 1995).

semelhantes ocorrem entre os Kaiowá. Entendo que as relações sociais entre os Kaiowá são polissêmicas e essencialmente contextuais. Isto provoca ajustes paulatinos entre o que é considerado da ordem do ideal e da ordem da prática. Tal como acontece na sociedade Piaroa, o sistema de atitudes tem um efeito sistêmico.

A análise do sistema de atitudes, relacionada à terminologia e às categorias de tempo e espaço, permite compreender como a sociedade kaiowá se reproduz no tempo sem a presença de grupos estáveis trocadores de mulheres. Esta questão é aqui problematizada, considerando a residência, a política, o parentesco e a organização religiosa como instâncias interdependentes e indissociáveis da vida social.

O recurso metodológico de integrar a análise terminológica ao conjunto de categorias nativas relacionadas à organização social e ao sistema de atitudes demonstra que a parentela não pode ser pensada como um grupo de consangüíneos. Pondo estes dados em relação, é possível ir delineando um quadro mais preciso do universo social kaiowá, que será explicitado na tabela que aparece no próximo capítulo. A seguir, exponho uma série de dados etnográficos, que demonstram de maneira clara como estas instâncias se combinam no sistema social kaiowá.

\* \* \*

As descrições do sistema de parentesco kaiowá concordam sobre a importância da distinção da idade relativa na mesma geração. Este critério é observado na classificação dos próprios filhos e dos filhos dos germanos. Assim, por exemplo, o termo para o FZS é *che ri`y*, aplicando-se também *che ri`y rusu* ou *cheri`y mirim*, dependendo da faixa etária da pessoa a quem se dirige. O xamã *-pa`i* Ataná explicou que quando acontece de dois irmãos

terem a mesma idade<sup>(2)</sup> aplicam o termo *pavêm*, quer dizer que são *pavêm* um em relação ao outro, se equivalem, não sendo possível estabelecer distinção ou hierarquia de idade entre eles. O termo é usado também em outros contextos fora do parentesco, e esta categoria será retomada quando formos tratar dos princípios de ordem político-religiosa, que dão origem a unidades inter locais, reunindo um conjunto de *tekoha* de uma região.

Os Kaiowá afirmam não haver distinção entre irmãos, filhos do mesmo pai e mãe, e meio-irmãos (paternos e maternos), por parte de qualquer um dos pais. Não existe distinção terminológica entre eles, mas é possível notar uma certa expectativa de que entre os primeiros haja maior solidariedade, fato reforçado pela maior probabilidade de os primeiros residirem juntos e de os segundos, separados. Neste caso, a residência comum parece ser mais determinante na distinção do comportamento recíproco do que a terminologia. A co-residência cria oportunidade para uma série de situações propícias ao desenvolvimento da solidariedade e da dependência; quando acontece de meio-irmãos serem criados em parentelas diferentes, o reconhecimento social do laço de consangüinidade pode ser praticamente nulo.

Constater pelo menos um caso etnográfico de meio-irmãos disputando a sucessão da liderança na mesma parentela *-te'yi*. Trata-se do *tekoha* Jaguapiré, onde Rosalino e Marculino, meio-irmãos, são, respectivamente, os líderes das duas parentelas que estão surgindo, graças à fissão na parentela de Moreno, pai de Rosalino e atual marido da mãe de Marculino. Os integrantes da antiga parentela encontram-se divididos entre os dois pretendentes ao cargo de cabeça de parentela *-hiu*. Este caso será retomado em maiores detalhes quando for tratar da organização política interna e externa ao *tekoha*.

A filiação unilinear, critério tão caro aos estudiosos das sociedades africanas de certa época, não serve para distinguir com nitidez a fronteira entre os grupos familiares

---

2 Para os Kaiowá, é impossível logicamente dois irmãos da mesma idade - a menos que sejam de mães diferentes - pois, como outros Tupi, não admitem a hipótese da convivência de gêmeos. É mais provável que ocorra entre primos paralelos, terminologicamente equivalentes a irmãos.

kaiowá, pois os parentes sanguíneos estão dispersos por várias parentelas. O grupo local de residência, que se considera como uma parentela, é apenas o lugar onde ocorre um adensamento das relações que poderíamos dizer de consangüinidade e afinidade. É possível, entretanto, recompor estas relações em outros grupos de parentela. As pessoas efetivamente se deslocam entre as parentelas, procurando viver com um menor grau de tensão e dificuldades nas relações. Acreditam que as dificuldades na convivência tendem a diminuir à medida que a proximidade e intensidade das relações de parentesco aumentam: “o Kaiowá gosta de viver com os parentes”, afirmam(3).

Nas narrativas kaiowá atuais sobre o parentesco, surgem termos englobantes, espécies de ‘metáforas de sangue’, como tio (*ti’o*) e primo. Estes termos atualizam laços de proximidade entre pessoas que possuem laços de parentesco muitas vezes definidos com pouca precisão. A consangüinidade real parece não ter uma importância muito grande, pois o essencial é que a relação de parentesco real ou fictícia, cumpra sua função social e política. Dão grande ênfase à consangüinidade no interior do grupo de parentela que reside junto, fazendo coincidir idealmente consangüinidade e co-residência, como retórica de inclusão (princípio *ore*). Entretanto, é fácil notar que o sangue ‘esparra-se’ pelos diversos grupos de parentela. Estes parentes dispersos em outros grupos locais e com os quais não se interage no cotidiano, constituem um dos lastros sobre os quais se estendem as redes de alianças mais amplas do *tekoha*, e as inter locais do *tekoha pavêm*, cuja densidade é bastante variável.

O modelo kaiowá transita de unidades menores, baseadas no parentesco e na residência, para as categorias mais amplas e gerais, ou seja: da parentela para o *tekoha* e, deste, para o *tekoha pavêm*. É tentador pensar em algumas semelhanças entre o modelo kaiowá e a relação *gunsa-gunlaw*, que Leach ([1954] 1996) identificou entre os *Kachin*. *Ore* e *pavêm* se constituem como pólos que compõem um modelo único, oscilando entre

---

3 Estranham quando descobrem que os indigenistas e missionários com os quais convivem tem pouca relação com parentes. Para eles, quem não tem parente é um suspeito em potencial de toda sorte de comportamento anti-social.

princípios opostos, que, no nível mais restrito da parentela, cobra exclusividade e alto grau de adesão de seus membros, enquanto que, no nível mais geral, atua como ampliador dos limites de solidariedade e composição com outros grupos locais. As unidades sociais oscilam no tempo entre estes dois modelos de organização, imprimindo grande dinamismo à vida social. *Ore* e *pavêm* são princípios que organizam níveis diferentes de relações sociais, uns locais e outros distantes.

\* \* \*

Entre os Kaiowá, a relação pai e filho é vista normalmente como de maior proximidade em relação àquela entre tio e sobrinho. Ocorrem variações nos casos em que pai e filho não moram juntos, o que os distancia, ou quando tio e sobrinho residem no mesmo fogo familiar ou em fogos próximos, o que os aproxima. O mesmo princípio é válido para as relações entre irmãos germanos, meio-irmãos e primos.

Os Kaiowá davam a impressão de considerar conversa sem sentido, ou até falta de educação, perguntar sobre o grau exato de consangüinidade entre parentes por eles englobados numa única categoria: esperavam que, como eles, eu me contentasse com os termos classificatórios por eles aplicados. A presença de um significativo número de termos classificatórios na língua nativa, somados a vários termos da língua portuguesa incorporados às categorias nativas(4) permite classificar, como parentes, grande parte das pessoas com quem se relacionam. Para estas categorias englobantes, o formato do comportamento recíproco não é pré-estabelecido em termos de regras, mas é moldado e estabelecido na interação mais direta no convívio social.

A análise dos termos de parentesco relacionada ao sistema de atitudes revela que uma mesma posição genealógica, por exemplo, irmão (*ryke* 'y-ryvy), pode ser considerada

---

4 É interessante notar que os termos portugueses que mais usam são classificatórios. Demonstram grande facilidade em incorporar termos como 'tio', 'sobrinho', 'primo'.

mais ou menos próxima segundo seja um co-residente ou resida junto a outro grupo familiar. Acontece também de um co-residente ser aproximado pela tecnomínia, passando a ser designado por um termo de parentesco (geralmente um termo classificatório). Em Dourados, pude constatar que o velho Ireño Isnard - um cabeça de parentela - se referia aos maridos de suas netas como netos, ou às esposas de seus netos como netas, e mesmos pessoas jovens sem um parentesco determinado eram englobados nesta mesma categoria. O conjunto da parentela de Ireño também se referia a estas pessoas como os “os netos do velho”, desconsiderando os princípios da afinidade e consangüinidade que operam em outros contextos.

O avô como o pai são tratados com respeito e familiaridade entre os Kaiowá. Nota-se entretanto a existência de casos de comportamento reservado entre pai e filho que moram em *tekoha* diferentes, e que não se visitam com muita freqüência, ao ponto de parecerem estranhos a um observador que não conhece a relação de parentesco entre eles. O mesmo pode ocorrer entre irmãos. Nestes casos, fica evidente que pertencem a grupos de parentela diferentes. A relação de parentesco entre quem mora separado fica em suspenso, mas permanece em potência, podendo a qualquer momento ser atualizada.

O grupo de germanos e, conseqüentemente, os filhos destes, podem ter maior ou menor proximidade, dependendo de estarem diretamente relacionados ao cabeça da parentela - *hi'u*. Pode acontecer de comporem o núcleo de estruturação da parentela - *te'yi*. Neste caso, residirão próximo uns dos outros, farão parte do mesmo grupo de residência e tomarão parte, juntamente com seus filhos, de uma série de atividades quotidianas como trabalhos, festas, reuniões políticas e rituais. Eles se considerarão parentes muitos próximos, entre os quais é impensável o casamento. O inverso acontece quando o grupo de germanos se dispersa por vários *tekoha* (geralmente por casarem fora), a interação social se enfraquece e os laços de parentesco se afrouxam e, gradativamente, passam a se considerar ‘menos’ parentes.

A relação mãe-filho/a, bem como a relação pai-filho/a, não é naturalizada, o nexó de ligação entre eles é visto como um *constructo* social. Se vivem juntos ou

compõem uma aliança política, mesmo residindo separados, o comportamento recíproco é o de parentes muito próximos, mas se vivem separados e não compõem aliança política, assumirão um comportamento de parentes mais afastados. Existe também um grande número de filhos que vivem separados de seus pais, como fruto de casais desfeitos. Adiante dedicarei uma seção à análise da categoria dos filhos adotivos, denominada *guacho*.

A prática do casamento fora do núcleo de aliados políticos ou de co-residentes na mesma parentela ou aldeia comporta duas formas básicas: 1º - pode ser praticado por pessoas situadas no topo da hierarquia social e representa alianças entre famílias poderosas. Neste caso, o parentesco não é esquecido, as pessoas se visitam com frequência e, muitas vezes, participam de reuniões gerais -*aty guasu*, como representantes de suas aldeias. Isto proporciona a manutenção dos laços de solidariedade e favorece o estabelecimento de alianças políticas e religiosas; 2º - pode ser praticado pelos parentes distantes do *hi'u* ou por pessoas pertencentes aos fogos familiares agregados à parentela - *te'yi*, sem uma relação de parentesco muito definida. São pessoas situadas na periferia do núcleo de adensamento e estruturação da parentela, compondo um grupo que poderíamos denominar de 'discriminados', com quase nenhum acesso aos recursos econômicos e simbólicos que são produzidos ou apropriados pela parentela(5). Socialmente são consideradas pessoas inferiores. É comum que com os casamentos estas pessoas se desloquem entre as parentelas - *te'yi*, procurando uma situação mais favorável.

---

5 Os projetos de desenvolvimento econômico - trabalhei em vários deles - sempre enfrentam o problema da distribuição desigual dos recursos. Isto acontece tanto entre parentelas, como no interior de uma mesma parentela.

### 3 - 1 Casamento

Para Lévi-Strauss (1949), o parentesco é um instrumento classificatório a serviço da aliança. Seu estudo fornece elementos para pensar os mecanismos através dos quais a aliança opera na sociedade e como é projetada e reiterada no tempo. O parentesco possui um caráter dinâmico e teleológico. Para o autor, o parentesco tem a forma de um jogo contra a natureza, sendo o primeiro *locus* da atividade classificatória, onde o intelecto humano se impõe sobre a natureza. Assim, classificar os parentes é a atividade humana por excelência. As regras de casamento constituem parte importante em qualquer sistema.

Todas as sociedades reconhecem a existência de tipos de relações consideradas incestuosas, o que impõe a necessidade de algum tipo de exogamia: *“esta proibição não é mais que o inverso negativo duma exigência positiva, duma prescrição universal: é preciso procurar mulheres fora do grupo dos parentes”* (Marc Augé, 1975:18). Literalmente falando, ninguém casa com parentes, mas isto significa dizer pouco, porque esta categoria - como definição social - varia consideravelmente de uma sociedade para outra, exigindo descrições que levem em consideração as concepções que fundamentam as relações sociais em cada sociedade.

O casamento, para Radcliffe-Brown, tem como principal finalidade alocar os indivíduos a grupos em que são co-participantes em sistemas de direitos e deveres, enquanto Lévi-Strauss destaca sua importância no estabelecimento da aliança entre grupos que trocam mulheres, criando laços de solidariedade estáveis entre grupos de parentesco. Entre os Kaiowá, o casamento altera o estatuto da pessoa, que passa a estar ligada a duas parentelas: à sua parentela de origem e àquela na qual casou e que passa a constituir seu grupo de afins. O caráter da circulação das pessoas entre grupos diferencia o casamento de qualquer tipo de relação sexual, mesmo permanente, mas que não constitui este tipo de relação social.

O parentesco kaiowá combina princípios descritos pela antropologia como

compondo sistemas diversos, não por desequilíbrio ou por mudança recente no padrão de organização; pelo contrário, isto define uma característica própria do sistema. O modelo antropológico britânico tratava tais situações como resultantes de desequilíbrios no sistema, pois “*uma divergência marcada entre o comportamento ideal ou presumido e a conduta concreta de muitas pessoas é uma indicação do desequilíbrio*” (Radcliffe-Brown, 1950:23). Tento demonstrar que, no caso Kaiowá, é a flexibilidade na aplicação e a convivência entre diferentes regras que permite a operacionalidade do sistema como um todo. A divergência é estruturante, possibilita a contínua composição e recomposição das parentelas, unidades básicas da vida social.

Os Kaiowá afirmam a existência de regras proibindo o casamento entre primos, tanto cruzados como paralelos, e também entre os filhos de primos. A nível empírico, acontece com pouca freqüência este tipo de casamento. A aparente contradição é resolvida pela não referência ou ocultação do parentesco, através da reclassificação de certos consangüíneos próximos, que passam a ser tratados como afins. Um informante confessou: “*o pai da minha esposa é meu tio, mas eu não chamo ele de tio, fica mal pra mim, ele é meu sogro*”.

A geração dos primos cruzados e dos filhos de primos paralelos marca o linear de ruptura do reconhecimento da consangüinidade. É o ponto de interdição ao casamento. A aversão ao casamento com parentes faz com que os casamentos sejam desaconselhados nessas posições, só acontecendo nos casos em que é legitimado por alianças políticas, ou é requerido para dar maior coesão à parentela.

Primos paralelos, mesmo residindo separados, são considerados como irmãos classificatórios. Primos cruzados quando residem na mesma parentela se consideram como irmãos classificatórios, mas se distinguem quando residem em parentelas diferentes. Os casos de casamento entre primos cruzados são raros e constituem exceção à regra e como são reclassificados, a rigor deixam de ser primos. A relação de consanguinidade tende a projetar-se para a geração dos filhos de primos, que são aconselhados a evitar o casamento. De qualquer forma, é na geração dos filhos de primos que o reconhecimento

do parentesco se esva ece. Este enfraquecimento parece ser tanto maior quando se trata de filhos de primos cruzados.

O fato é que, em campo, ninguém assumiu o casamento de primos como relação socialmente válida, sendo publicamente considerada proibida, mas, como afirma Lévi-Strauss: “*o incesto está bem enquanto tudo fique em família*” [t. do a .] (Lévi-Strauss 1971:21). Constatei casos etnográficos deste tipo de casamento (sempre com a prima cruzada). Mesmo assim, os informantes envolvidos neste tipo de casamento faziam questão de não revelar publicamente a relação de parentesco com sua esposa, afirmando que isto não é correto e não faz parte do costume Kaiowá. A justificativa para este tipo de casamento é que “*hoje em dia*” nem sempre os pais cumprem com o dever de ‘*explicar bem*’<sup>(6)</sup> para os filhos quem são os parentes, e pode acontecer de a pessoa procurar um parceiro, até em outro *tekoha*, e este ser parente desconhecido, podendo casar de maneira incorreta por falta de conhecimento. Este desconhecimento, ao meu ver, não diz respeito a uma polarização entre passado e presente, em que ocorreria um afrouxamento das relações no interior da parentela, mas remete ao comportamento assumido como socialmente válido - relacionado às regras que estruturam e dão coerência ao sistema - e àquele efetivamente praticado pelos agentes sociais.

Ataná, principal xamã de Jaguapire, insistiu na importância de conhecer os parentes, afirmando que é preciso explicar corretamente para os filhos quem de fato são seus parentes, mesmo que residam em outros locais, para que eles venham a escolher parceiros matrimoniais fora desse grupo. É importante chamar a atenção para a dimensão do conhecimento: o reconhecimento da consangüinidade parece estar subordinado aos processos interativos entre os membros no interior da parentela, e, quando acontece de o parente viver fora desse grupo, o seu reconhecimento exige esforço consciente dos pais, através da intervenção educativa, para que estes não percam o estatuto de parente. Do ponto de vista kaiowá, só é ‘naturalmente’ parente quem vive junto e interage no dia-a-

---

6 Mais adiante serão expostos dados etnográfico que corroboram as informações aqui apresentadas e aprofundam o sentido que os Kaiowá atribuem a ‘conhecer os parentes’.

dia, só se é parente entre parentes. Fora do grupo de residência e de cooperação política, econômica e ritual, o reconhecimento do parentesco tende a enfraquecer ou ser esquecido, e o indivíduo corre o risco de ser afinizado e tornar-se alguém casável.

O fogo familiar composto a partir de um casamento de primos cruzados que encontrei (V. figura 08) foi justificado pelo desconhecimento. Embora tenham nascido na mesma área, um dos cônjuges mudou com os pais para outra área. Como os pais não informaram com precisão quem eram os parentes, um dia o rapaz, em visita à área onde residia a prima, conheceu a moça que se tornou sua esposa, só tempos depois, quando já haviam casado e produzido filhos, veio a tomar conhecimento da relação de parentesco, “*não é muito certo, mas já tinha acontecido*”, confessaram um tanto constrangidos.

Considero a necessidade de ‘conhecer os parentes’ como o aspecto que mais expressa a interferência de fatores de natureza política na identificação do grupo de parentesco. Conhecer deve ser entendido como ato de interagir com uma atitude comportamental que qualifica uma relação entre parentes, ou seja, é considerado parente quem é tratado como tal, quem tem um comportamento apropriado de parente, implicando em contato e cooperação freqüente e regular. Finalmente, a geração dos filhos de primos, quando não co-residentes, parece ser o ponto onde costuma ocorrer a ruptura. Nesse ponto, o parentesco é dissolvido e a relação tende a ser remetida para o campo da afinidade.

O conhecimento implica no reconhecimento de relações estabelecidas, o que reforça a idéia de que as estratégias matrimoniais estão na base da composição de grupos de parentela aliados pelo casamento. O casamento entre iguais, a hipergamia, quando possível e os casamentos próximos, mas não considerados incestuosos, são os tipos de casamento mais praticados pelos Kaiowá. Com relação à idade dos cônjuges, é comum o casamento de homem mais velho com mulher mais nova. O caso extremo que encontrei foi em Dourados, de um ancião de mais ou menos 70 anos casado com uma menina de 13. Justificaram dizendo que ele era aposentado (tinha fonte de renda) e era xamã (tinha prestígio). Pode acontecer também casamento de mulher mais velha com homem mais

jovem - hipogamia. Em Pirakuá, encontrei uma mulher de cerca de 45 anos casada com um rapaz de 20. Em ambos os casos, a pessoa de mais idade tinha *status* mais elevado do que o parceiro mais jovem.

Na ausência de regras prescritivas de casamento, as escolhas matrimoniais fazem mais sentido levando-se em conta os processos de constituição de uma parentela e o estabelecimento de alianças entre parentelas. Do ponto de vista das estratégias matrimoniais de alianças, é interessante casar fora, pois o laço de consangüinidade com as pessoas no interior da parentela já está estabelecido, e o que normalmente se busca é a ampliação do âmbito de influência do grupo. Mantendo viva a memória das relações de consangüinidade - afirmando-se ainda como parentes -, fica-se livre para estabelecer vínculo de matrimônio com um não parente.

Watson (1952: 33 e 118) acredita na semelhança entre os Kaiowá e os Tupi litorâneos do início da conquista, em termos de regras matrimoniais. Assim, afirma que os Kaiowá teriam vestígios de regras prescritivas, como do casamento com a filha da irmã (avuncular) e com a prima cruzada bilateral, amplamente documentado entre os Tupinambá litorâneos pelos escritores seiscentistas. Já Wagley & Galvão (1946), na monografia que escreveram sobre os Tenetehara, comentam os dados Kaiowá de Watson (1944) e afirmam que tais regras nunca existiram entre os Kaiowá, formulação oposta àquela que reaparece em Watson (1952).

Os Kaiowá colocam a exogamia<sup>(7)</sup> como um princípio básico de seu sistema de parentesco. Afirmam categoricamente que “*não podemos casar com parentes, com nosso próprio sangue*”. A razão de ser deste princípio parece estar na imposição da abertura da parentela para o estabelecimento de alianças matrimoniais com outras parentelas, sendo este seu princípio estrutural fundamental. Parece não haver um grau de consanguinidade que defina com clareza o limite onde termina o parentesco e inicia o círculo dos não

---

7 Segundo Radcliffe-Brown (1950:91), a exogamia “*é uma maneira de reconhecer institucionalmente*” a relação de parentesco entre um grupo de pessoas.

parentes, e, portanto, casáveis. Quando, por motivo da realização das genealogias, recuávamos para os graus de primos em segundo e terceiro grau, mas que faziam parte da mesma parentela, insistiam na validade da regra de proibição do casamento.

A importância da consangüinidade como elemento que institui e regula relações entre pessoas que se consideram parentes próximas, pode ser exemplificada por um episódio ocorrido durante a pesquisa de campo. O Kaiowá Tônico Benites, professor em Jaguapiré, demonstrou especial interesse pela técnica de coleta de genealogias e seu emprego no estudo antropológico. Ele me acompanhou durante boa parte do trabalho de campo em sua área e, com bastante habilidade, logo passou a dominar as técnicas básicas de composição dos diagramas de parentesco e de sua utilização para melhor compreender as relações sociais. Certa ocasião, quando participava de um encontro de professores (8), passou a fazer genealogias no quadro-negro, sendo que nas discussões com os seus colegas manifestava a preocupação de que se recuassem nas gerações e no tempo, todos seriam parentes. O recurso analítico do método genealógico colocou uma possibilidade nova de confrontar um problema, até então resolvido satisfatoriamente por recursos como o das mudanças terminológicas - como ficou demonstrado no caso de casamento de primos cruzados, anteriormente documentado. Esboçando genealogias no quadro-negro, notaram que o sistema de parentesco de seu povo organiza-se a partir de princípios cognáticos, com grande extensão em termos de relações proibidas, já que não estabelece um limite definido(9) onde cessa o parentesco. Isto mostra que a ideologia de um sistema de parentesco pode ser suficientemente forte para se impor sobre os fatos da

---

8 Soube desta informação através de Veronice Rosatto, funcionária do Conselho Missionário Indigenista (CIMI) e mestranda em educação, que estava presente quando o fato ocorreu, pelo que lhe sou grato.

9 Um sistema de parentesco desta natureza parece ser impraticável, se não se recorrer a artifícios como ao que os Kaiowá recorreram. É importante notar que este limite da consangüinidade deve ser encontrado também no campo político.

‘realidade’(10), ou, melhor dito, os fatos são vistos pelo viés ideológico e o rompimento da aura que cobre os fatos pode causar certo desconforto, obrigando a novas elaborações.

A ausência de limites claros estabelecendo o horizonte da consangüinidade faz surgir entre os informantes uma marcada divergência de opiniões: existem aqueles que afirmam ser possível, embora não desejável, o casamento entre filhos de primos, enquanto outros consideram esta relação como quase incestuosa. É comum também os membros de uma parentela afirmarem que casamentos dessa natureza são praticados por outras parentelas, mas não pelo seu próprio grupo familiar. Durante o período em que me acompanhou na pesquisa em Jaguapiré, Tónico ficou intrigado com algumas questões que lhe surgiram, e muitas vezes procurava seu avô - que é xamã - para sanar suas dúvidas.

O sistema de parentesco de uma sociedade com esta tipologia social parece não poder operar com demarcações rígidas e inflexíveis em termos de filiação e descendência. A fronteira da parentela - *te'yi* é estabelecida por definições políticas e de residência, embora tenha como base as relações de descendência. Sua composição reúne consangüíneos, afins ou agregados consanguinizados. A descendência aparece articulada/subordinada a fatores políticos e de residência, fatores, portanto manipuláveis na constituição e relação entre as parentelas.

A análise dos termos de parentesco relacionada ao conjunto de categorias sociais que organiza a vida social mostra que o parentesco kaiowá compõe um arranjo de relações definidas e com regularidade suficiente para assegurar a relativa padronização da vida social e para limitar, controlar e resolver uma série de conflitos e tensões, inerentes a qualquer sistema. É impossível entender a terminologia sem levar em conta este arranjo, que extrapola os limites do parentesco *strito sensu*. Este arranjo fornece também elementos para a composição de sinais diacríticos e de adscrição, o que permite aos Kaiowá se comportarem e se reconhecerem enquanto membros de um grupo étnico.

---

10 Ou talvez os fenômenos do parentesco comportem diversos níveis de realidade.

Outros aspectos da regulamentação dos casamentos aparecerão nas páginas seguintes.

### 3 - 2 Residência

A antropologia, desde o início dos estudos de parentesco, descobriu a importância da residência comum como elemento de agregação de pessoas, formando grupos humanos solidários. Segundo Radcliffe-Brown, entre os povos teutônicos, *“um homem devia ser leal para com os seus kith and kin, kith eram os seus vizinhos; kin eram as pessoas que descendiam de um antepassado comum”* (Radcliffe-Brown 1950: 28). Mesmo para os ingleses, que dão tanta importância à descendência, o valor da residência como fator de agregação dos grupos humanos não passou despercebido. Outro fundamento importante na agregação dos grupos é a comensalidade: *“o compartilhar dos alimentos, e ainda mais, comer e beber juntos (comensalidade) são, por todo o mundo, expressões de solidariedade social”* (Radcliffe-Brown, 1950: 28). Meu propósito é demonstrar como a filiação, residência, comensalidade e aliança matrimonial, e outras formas de alianças políticas e religiosas, aparecem articulando as categorias do parentesco kaiowá. Neste sentido procuro demonstrar como os recentes estudos sobre o parentesco ameríndio podem ajudar a retirar as consequências estruturais das diversas categorias que compõem o parentesco kaiowá. Assim, julgo possível colocar em discussão a categoria de *tekoha*, que assume grande importância em várias etnografias Guarani.

Schaden (1974: 73) atribui à influência jesuítica o abandono da residência comum da parentela *-te'yi* na casa grande comunal *-ogapysy/ogadjekutu* e a conseqüente fragmentação dos fogos familiares em casas construídas a partir do estilo arquitetônico caboclo. Brand acredita ser pouco provável que assim tenha acontecido, *“pois, nos grupos aqui estudados, -(Kaiowá de MS)- esta fragmentação é relativamente recente. Acreditamos que se deve de fato a posteriores mudanças, frutos do contato com a sociedade envolvente e conseqüência da crescente desestruturação dos tekoha e,*

*portanto, do próprio confinamento*” (Brand, 1993: 99). A partir da situação atual, tento problematizar a noção de *tekoha*.

Laraia (1986: 91) afirma que a patrilocalidade é característica geral dos Tupi. Watson (1952: 85 e 118) aventava a hipótese de que os Kaiowá outrora tenham sido patrilocais, adotando posteriormente a residência neo local. Acredito que o sistema de residência só se torna compreensível quando relacionado às formas de composição e relação entre os grupos de parentela. Estes são os aspectos que pretendo desenvolver nesta seção.

A importância da residência como critério de pertencimento ao grupo de parentes nos sistemas cognáticos, tem recebido especial atenção na literatura etnológica: *“outro critério para o pertencimento a um grupo cognático é a residência. De modo que a combinação do cômputo de filiação cognática e a residência determina a organização local dos grupos de filiação cognáticas”* (Buchler, Ira 1982:100) [t. do a.]. O sistema de parentesco kaiowá se caracteriza, como vimos, pela ambilateralidade *“onde, em cada geração, qualquer um dos pais pode igualmente servir para estabelecer a filiação, mesmo sendo possível certa seletividade, com variação do acento.”* (op. cit. p.101) [t. do a.]. Dispondo de parentes em mais de uma parentela, abre-se o espaço para interferência de fatores políticos e de residência, principalmente após o casamento.

No interior das áreas demarcadas, convivem mais de uma parentela - *te'yi* com exceção de Jaguary e Campestre(11). Cada *te'yi* ocupa uma porção de terras onde os fogos familiares constroem suas casas e fazem suas roças. O território de caça, pesca e coleta é de uso comum aos membros da parentela - *te'yi*, enquanto que as “cevas”(12) para atrair animais ou peixes e as armadilhas de caça e pesca são de propriedade e uso

---

11 Estes casos podem ser explicados por circunstâncias históricas recentes, alheias à vontade dessas populações. Sofrem violenta pressão dos fazendeiros, que disputam as terras ocupadas por estes grupos.

12 São colocadas espigas de milho ou raízes de mandioca nos locais onde se caça ou pesca.

peçoal de quem as confeccionou. Em Pirakuá, onde estas atividades ainda mantêm considerável importância econômica, pois dispõem de mata e um rio piscoso, é comum parentes próximos, como cunhados, avô e neto, pai e filho, praticarem juntos a pesca e a caça.

Para além da casa comunal, não encontramos nenhum termo que defina com clareza o espaço ocupado pela parentela dentro da área dividida com outras parentelas. O padrão de residência não é regido por um critério fixo, depende fundamentalmente de fatores de ordem política, econômica e religiosa, o que pode ser atestado também pela análise de dados atuais sobre as áreas kaiowá de Mato Grosso do Sul. A casa comunal *te'yi-oga* servia como principal referência espacial na ocupação do território de um *tekoha* e na distribuição dos *tekoha* por uma determinada região, por exemplo, ao longo do curso de um rio. Entre as parentelas, existe a idéia clara do território ocupado por cada delas para suas atividades de agricultura, caça, pesca e coleta de produtos da floresta, como frutos e medicamentos. Os Kaiowá reconhecem que a definição destes espaços se realizava por intermédio de acordo tácitos entre os integrantes das parentelas que dividem uma mesma reserva demarcada como terra indígena, com destacado papel para o tipo de relacionamento entre os cabeças de parentelas, que pode variar desde um parentesco muito próximo, até disputas mais ou menos abertas. A evolução destas disputas pode conduzir a uma situação de impossibilidade de convivência numa mesma área, o que impõe o deslocamento do “grupo mais fraco” para outra área, onde normalmente possa dispor de parentes.

A marcação do território ocupado por um *te'yi* pode ter como referência acidentes geográficos ou outros aspectos físicos, que servem para identificar o lugar de residência de uma determinada parentela. Por exemplo, em Pirakuá existem cinco parentelas - *te'yi*, quatro delas identificadas por acidentes naturais: “peçoal do Apa”, que reside próximo ao rio Apa; “peçoal do Pirizinho”, que reside próximo ao rio Pirizinho; “peçoal do Palmeira”, que reside próximo ao rio Palmeira; “peçoal da Serra”, reside na Serra. O quinto grupo é identificado apenas pelo nome do cabeça de parentela - *hi'u*,

talvez porque onde mora não haja nenhum acidente geográfico de destaque para o grupo, embora tenha seu território bastante definido e reconhecido pelas outras parentelas.

A parentela que reside em cada uma destas localidades, goza de certa exclusividade sobre o trânsito e uso do território sob sua "jurisdição". A visita de um integrante de outra parentela - *te'yi* se dá a partir de uma motivação específica (manifesta ou não), sendo motivo de especial atenção e interesse.

O nome do cabeça de parentela - *hi'u* ou de seu representante - *mburuvicha* também identifica os indivíduos segundo a parentela - *te'yi* a que pertencem. Como dizem os Kaiowá, ele é o "tronco", o "esteio da casa", e serve assim, para identificar a procedência do indivíduo, o que remete à forma de residência baseada no grupo familiar ocupando a casa grande comunal (*oga pysy*). Assim, em Pirakuá, quando o "pessoal do Pirizinho" quer se referir ao "pessoal do Apa", podem dizer "Clemente kente kuera" ou "Clemente hoga ypype", respectivamente, "a gente do Clemente" ou "os que moram junto ao Clemente". Clemente é o *mburuvicha* do pessoal do Apa.

Os Kaiowá afirmam que antes do aldeamento, as parentelas eram nomeadas preferencialmente pelo nome de batismo ou nome do mato - *ka'aguy rera* do *hi'u*. Este nome indica a procedência da alma e é descoberto pelo xamã-*pa'i*, que viaja até o céu para descobrir de qual região celeste a alma se origina. O ritual do batismo é denominado de *mongara'i* (13). Assim, segundo um cabeça de parentela, sua família seria conhecida por *xiru jeguakai*, seu nome de batismo, enquanto uma parentela - *te'yi* vizinha seria *xiru yvrapikue*, e assim por diante.

O território ocupado por uma parentela dentro de uma área é bastante variável, bem como a distância entre os locais de sua concentração. Depende de uma série de fatores, como a disponibilidade de terras e demais recursos ambientais. Em Jaguapire,

---

13 Soa estranho para os Guarani o sacerdote cristão perguntar o nome da criança antes de batizá-la, dizem: *ndoikua'ai mba'eve* - "não sabe coisa alguma", embora realizem tal batismo para adquirir prestígio e relações de compadrio entre os regionais.

onde estabeleci moradia com o grupo de Marculino (janeiro/fevereiro-98), sempre que faziam menção ao local de residência das outras parentelas pareciam se referir a locais pouco visitados e muito distantes - *momyryete*. São comuns expressões do tipo “*aqui perto*”, referindo-se ao próprio grupo, e “*o pessoal lá do outro lado*” ou “*lá longe*”, para se referir ao grupo vizinho, na verdade, na maioria das vezes, espacialmente muito próximo, já que a área é pequena. A distância espacial entre as parentelas parece se subordinar à distância social e o mapa físico ao mapa político do *tekoha*. Estou convencido de que a localização e distribuição das parentelas por uma região, por exemplo, ao longo de um rio, é organizada por uma espécie de mapa político/religioso. No último capítulo, acrescento mais dados que reforçam este argumento.

Após o casamento, o local de residência do jovem casal dá-se de preferência junto à casa do sogro - uxorilocalidade, ou seja, existe uma expectativa de que o genro venha morar com o sogro, ou talvez fosse mais apropriado dizer com a sogra, já que o casamento parece ser assunto tratado preferencialmente entre mulheres(14). Esse parecer ser o padrão de residência dominante entre os Kaiowá. Ocorrem exceções quando o homem é oriundo de um *te'yi* importante. Neste caso, a noiva vai morar próximo ao pai do noivo imediatamente após o estabelecimento da união. Tomaz de Almeida (1991) cita alguns exemplos etnográficos desta regra, bem como de suas variações. Com a ajuda de parentes, o jovem constrói sua casa próximo à residência do sogro, a quem normalmente presta uma série de serviços. Com o passar do tempo, o casal parece conquistar, passo-a-passo, sua autonomia, sendo comum a partir do nascimento do primeiro filho, o que marca a estabilidade da união, o homem mudar a localização da casa, estabelecendo seu fogo familiar um pouco mais distante da casa do sogro. Pode inclusive mudar para junto

---

14 Os Kaiowá afirmam que antigamente (e creio que isto se refere mais uma vez ao passado - “tempo dos antigos -*yma guare*” como parâmetro de definição das normas de convívio social e não ao passado como tempo histórico vivido) os casamentos eram combinados entre as mães, mas estas procuravam considerar as escolhas dos filhos. Afirmam que estes casamentos arranjados tendiam a dar mais certo.

da parentela do marido, situada na região ocupada por outro *te'yi* ou mesmo em outra área. Embora os Kaiowá assegurem que esta mudança depende apenas da vontade individual, ela pressupõe uma série de entendimentos entre sogro e genro, sogra e genro e, de maneira mais geral, entre as parentelas envolvidas, caracterizando um complexo sistema de estabelecimento e manutenção de alianças.

A escolha do local de residência, possibilitada pela flexibilidade do padrão de residência, desde que o indivíduo necessite mudar e disponha de autonomia para realizá-la, implica em obrigações, vantagens e riscos. A mobilidade em termos de residência aparece como possibilidade de rearmonizar relações desarmônicas ou de compor novas alianças. A permanência por longo tempo ou pela vida inteira no mesmo local é sinal de estabilidade nas relações em geral. É o caso do *capitão* Ireneo Isnard, em Dourados, cabeça de parentela, que morou cerca de cinquenta anos no mesmo lugar, sempre desempenhando papel de forte liderança.

É possível dizer que, num nível mais geral, predomina a uxorilocalidade temporária, em que o homem recém-casado reside na casa do sogro ou muito próximo, e presta-lhe uma série de trabalhos para o sogro, como pagamento do serviço da noiva. A duração da matrilocalidade vai mais ou menos até o nascimento do primeiro filho, quando então ficam mais livres para escolher o local de moradia. Isto não se constitui numa regra prescritiva absoluta, pois os filhos de pais poderosos normalmente gozam da prerrogativa de atrair a moça para perto da residência do pai logo após o casamento, sem prestar aquele serviço.

\* \* \*

O processo de aquisição da autonomia e participação na vida pública relaciona-

se com o processo de construção e desenvolvimento da pessoa(15). Os aspectos da pessoa são aqui abordados a partir da relação que estabelecem com a composição e estruturação das relações entre parentelas. O casamento marca uma etapa importante no desenvolvimento da pessoa kaiowá. A vida de qualquer homem ou mulher é dividida em diversas fases, a cada uma delas correspondendo uma categoria específica de pessoa, com papéis sociais bastante definidos. Para exemplificar, Ego masculino passa pelas seguintes fases:

a) *Mitã Kurumi*: recém nascido batizado(16), até a fase da adolescência.

b) *Mitã Kurumi guasu*: adolescente, jovem solteiro.

c) *Kumu mi guasu kue*: homem jovem casado, sem filhos.

d) *Ava*: homem casado com filhos.

d) *Ava tudja*: homem casado com filhos e netos e que pode vir a constituir-se no cabeça - *hi 'u* de uma parentela - *te'yi*, por herança, quando ocorre a substituição do *hi 'u* falecido, ou por fissão ou segmentação. A fissão normalmente ocorre após a morte do *hi 'u*.

A construção e desenvolvimento da pessoa não depende apenas de uma sucessão cronológica de fases de amadurecimento biológico, mas da transformação na maneira de interação com os membros da parentela. Crescer e se desenvolver entre parentes é a condição humana por excelência, sem o grupo de parentes não há formação da pessoa. A pessoa é construída no interior da parentela. Ser criado como filho adotivo - *guacho* leva, como veremos a seguir, a assumir uma identidade social de *guacho*, distinta da identidade dos filhos “naturais”. O reconhecimento da filiação não se dá pelo simples

---

15 Por falta de espaço evito aprofundar a noção de pessoa, remetendo o leitor ao trabalho de Nimuendaju (1987) e Viveiros de Castro (1986).

16 O batismo parece abrir as portas de ingresso ao universo humano. A criança recebe um nome e um lugar na sociedade.

reconhecimento dos genitores. O *guacho* pode saber quem são seus genitores, sem ter com eles nenhuma relação de filiação socialmente reconhecida.

A mulher costuma gozar de muita liberdade no período que vai do início da puberdade (+/-12 anos) até o casamento. É um período de muita mobilidade, sai com as amigas, joga futebol, vai às festas, visita parentes, etc. O prolongamento desta fase ou a conduta considerada exacerbada é criticado socialmente pelos parentes e pela comunidade em geral, embora não haja nenhuma sanção mais rígida(17). O casamento põe fim a esta fase para a mulher, quando passa a sair de casa quase que exclusivamente para o trabalho na roça e vai às festas sempre acompanhada do marido ou parentes próximos. O homem vive esta fase de maneira mais discreta, e os símbolos da masculinidade parecem estar mais ligados à demonstração de competência econômica, como o consumo e ostentação de bens industrializados, como bicicletas, rádios, relógio e roupas novas e bonitas. Enquanto a mulher, após o casamento, evita manifestar publicamente sinais que evidenciem sua 'sexualidade', o homem mantém uma atitude jocosa e predadora em relação às mulheres solteiras por praticamente toda a vida, o que se manifesta nas brincadeiras e piadas que a todo instante fazem referência à sexualidade. Os ajuntamentos festivos (reuniões políticas e rezas - *aty* e *ñenbo'e*) constituem para as mulheres solteiras e para a maioria dos homens momentos de especial excitação.

### 3 - 3 *GUACHO*: filho adotivo

Claudia Fonseca (1995) afirma que a adoção "*é um assunto que atija a imaginação*". Entretanto, os pesquisadores dedicaram até recentemente pouca atenção ao tema da adoção. A autora, uma das pioneiras no estudo da adoção de crianças no contexto urbano das cidades brasileiras, afirma que no início de sua pesquisa ficou perplexa "*pela falta de qualquer menção desta prática na literatura das Ciências*

---

17 Famílias que se consideram mais tradicionais procuram impor um maior controle às filhas.

*Sociais*” (Fonseca, 1995:14). Tive a mesma sensação quando, pesquisando o parentesco kaiowá, me deparei com um grande número de crianças adotadas. Consultando a bibliografia sobre os Guarani, encontrei apenas registros esparsos sobre a categoria dos filhos adotivos, por eles denominada *guacho*. Posteriormente pude notar que o mesmo parece acontecer com a bibliografia de outros povos(18).

Os Kaiowá passam em média por três ou quatro casamentos - com filhos - ao longo da vida. Após uma separação, é normal que tanto o homem como a mulher iniciem uma nova relação sem a presença dos filhos oriundos da relação anterior, que, via de regra, são absorvidos pela parentela de um dos cônjuges. Isto gera um número considerável de crianças circulando entre os fogos familiares, e projeta a adoção como uma instituição importante na organização do sistema de parentesco.

Pretendo identificar a lógica da circulação de crianças, os processos de construção da identidade social do adotado, o seu *status* em relação ao fogo familiar de origem e ao que o adotou. A adoção é analisada também em relação ao sistema de parentesco, buscando integrá-la à lógica sistêmica, considerando os padrões de composição das parentelas como unidades baseadas em relações de consangüinidade, afinidade e alianças políticas e rituais. A adoção está, assim, associada a vastas redes de sociabilidade, que extrapolam os limites estritos do parentesco. Ao longo da análise surgem elementos de diferenciação e hierarquização no interior da sociedade kaiowá, o que contribui para a melhor compreensão da gênese e da operacionalidade dos grupos de parentela.

Analiso ainda, como a circulação de crianças entre os Kaiowá está relacionada aos processos de construção social da pessoa. Isto porque a maneira como a pessoa se insere no interior da parentela institui diferenciações sociais entre indivíduos e categorias de pessoas.

---

18 Soube que existe<sup>\*\*\*</sup> trabalhos entre os Kaiapó e Esquimó. Infelizmente não tive acesso a esta bibliografia.

\* \* \*

A categoria dos filhos adotivos, na qual se enquadra o *guacho*, mereceu até o momento, pouca atenção da etnologia, motivo pelo qual encontramos pouca bibliografia sobre o tema. Mesmo o clássico trabalho sobre os *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, organizado por Radcliffe-Brown e Daryll Forde, traz apenas referências breves sobre o tema, abordando-o em comparação com a sociedade do observador e relacionando-o às regras de filiação e casamento. Na introdução Radcliffe-Brown enfatiza que o parentesco entre duas pessoas é uma “relação especificamente social”, o que o distingue da consangüinidade, que se refere a uma relação física. Afirma ainda que “*a diferença é clara no caso de uma criança ilegítima na nossa sociedade: Ela tem um genitor (pai físico) mas não o pater (pai social). A nossa própria palavra ‘pai’ é ambígua porque pressupõe que normalmente a relação social e a relação física são coincidentes. Mas não é essencial que assim seja. A paternidade é em regra determinada pelo casamento. A fórmula do direito romano era pater est quem nuptiae demonstrant*” (1950:14-15).

Radcliffe-Brown observa ainda que a prática da adoção leva a uma “*relação global entre pai e filho como era praticada na antiga Roma e ainda hoje se pratica em muitos países*” (1950:15). O parentesco para o autor, “*resulta, por conseguinte, do reconhecimento de uma relação social entre pai e filho, diferente da relação física e que pode não coincidir com ela*” (1950:15). O autor esclarece que usa o termo “descendente” para se referir às relações sociais e não biológicas, ou seja, o adotado é tratado analiticamente como filho. A descoberta de que é a relação social e não a biológica que caracteriza o parentesco foi importante para a Antropologia, mas parece que a maioria dos antropólogos passou a demonstrar pouco ou nenhum interesse em descrever em suas monografias, o real estatuto da adoção nas sociedades por eles estudadas. Entretanto, o acúmulo de informações etnográficas evidenciou que em muitas

sociedades ocorre uma significativa distinção entre os filhos considerados legítimos e aqueles adotados. Tal fato é bastante evidente entre os Kaiowá.

Para Radcliffe-Brown, “o casamento é uma instituição social pela qual uma criança adquire uma posição legítima na sociedade, situação que é determinada pelos pais no sentido social” (1950:15). Esta afirmação parece ser válida para as sociedades em que as relações são mais herdadas que construídas. No caso dos Kaiowá, o casamento não é um ato, mas um processo que, para além das motivações dos cônjuges, envolve estratégias de relações entre grupos de parentela. Como tentarei demonstrar, as parentelas, mesmo apresentando uma configuração instável no tempo, oferecem vantagens significativas para quem nascer numa parentela ampla e poderosa, embora isto não assegure necessariamente a transmissão de um elevado *status*, pois ocorrem distinções importantes dentro de uma mesma parentela. É só através da demonstração de uma série de competências adquiridas na interação com as pessoas do próprio grupo e dos grupos aliados e concorrentes, que se reconhece uma pessoa de prestígio.

Entendo que a abordagem que privilegia a consangüinidade e o casamento como ato social suficiente para estabelecer o pleno estatuto da filiação, não é muito útil para a compreensão da instituição do *guacho* entre os Kaiowá. Isto porque a relação biológica entre mãe e filho e entre pai e filho, não tem um conteúdo forte de naturização, podendo ser relegada ao esquecimento quando as duas pessoas não residem próximo, nem interagem no interior da mesma parentela.

A condição de *guacho* não decorre da ausência de um genitor. Pode acontecer de o pai e/ou a mãe do *guacho* ser de conhecimento público e entre eles não haver nenhuma relação social que expresse este reconhecimento. Também não depende da ausência do *pater*, entendido como quem se responsabiliza e responde socialmente pela criança - função preenchida pelo casal que cria a criança adotada. O fator constitutivo do *guacho*, segundo os Kaiowá, é “*ser criado como guacho*”. Trata-se, como veremos, de uma condição instituída socialmente e não herdada, que corresponde a uma posição social assumida no interior de uma parentela. Antecipo duas conseqüências imediatas,

que serão melhor desenvolvidas adiante: a) pelo menos parte significativa da pessoa social é construída a partir de interações dentro do grupo de parentela - *te'yi*; b) a relação de filiação não é naturalizada, ou seja, o vínculo social entre mãe - filho e entre pai e filho pode ser rompido, provocando a perda definitiva ou temporária da filiação.

\* \* \*

*Guacho*, segundo o dicionário Aurélio, é uma palavra de origem quíchua, *huagcho*, *huagcha*, que passou para o espanhol como *guacho*, e designa “*animal (e, p. ext., criança) amamentado com leite que não é o materno(...). Diz-se daquele que não tem mãe ou que dela foi separado na idade da amamentação(...). do ovo que a ave põe fora do seu ninho ou em ninho doutra ave(....). do pé de milho, feijão, etc., que nasce à toa e vinga sem os cuidados da capina*”. Na fronteira do Estado de Mato Grosso do Sul com o Paraguai, região com forte influência castelhana e guarani, o termo é aplicado para designar os animais domésticos que não são amamentados pela mãe, por motivo de rejeição, morte ou separação e que, no caso dos bezerros, são tratados à mamadeira, adquirindo tamanha simpatia pelos humanos que chegam a preferir o convívio das pessoas em detrimento dos pares de sua espécie.

Entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, o termo constitui um equivalente social da relação de filiação, estabelecendo relações fictícias de parentesco entre uma criança e seus pais adotivos. É aplicado - como sendo uma categoria própria da língua guarani - à criança que por algum motivo não reside com os pais, e foi adotada em outra família. Os dados que coletei indicam que se trata de um dispositivo interno à estrutura social, para o qual dispõem inclusive de outros termos na língua guarani, não se tratando, ao que tudo indica, de empréstimo pós-colonial.

Nas últimas décadas, a expansão da agropecuária no Centro-Oeste resultou na perda do território da maioria dos *tekoha* e no confinamento em aldeamentos com

pequenas áreas, demarcadas como reservas. Isto trouxe sérias conseqüências para a vida dos Kaiowá, como a imposição do trabalho nas usinas de álcool da região, que, por sua vez, impõe o prolongado afastamento dos homens das aldeias durante vários meses do ano. Os Kaiowá afirmam que isto resultou num maior número de separações de casais e no conseqüente aumento de *guachos* nas aldeias, fato também atestado por Brand (1997:214-215). Considerando que, no passado, os Kaiowá praticavam a guerra com certa freqüência, é de supor que o afastamento dos homens por períodos prolongados ocorria com certa constância. A despeito do provável aumento dos casos de *guachos* num período recente, sua existência como instituição parece ser de fato muito antiga. Acredito que isto pode ser comprovado pelo fato dos procedimentos, crenças e atitudes em relação ao *guacho* serem parte constitutiva do conjunto de instituições sociais do grupo, e pelo que se depreende da análise dos termos de parentesco, onde há termos próprios para designar o *guacho*.

O casamento instaura o laço de pertencimento dos filhos à parentela dos pais, mas não garante que este pertencimento seja mantido caso o casamento venha a ser desfeito. O *guacho* pode ser originário de uma relação considerada legítima, mas que ao ser desfeita, provoca a diluição dos laços de filiação. O processo de socialização no interior da parentela diferencia os próprios filhos daqueles adotados como *guachos*. No último caso, forja-se uma espécie de pessoas situadas numa posição subalterna na estrutura de prestígio e poder.

O *status* assumido pelo *guacho* varia, dependendo do grau da distância relativa com o grupo que o adotou. Pode inclusive não existir nenhum tipo de laço de parentesco, quando é originário de outra parentela. A autoridade da parentela sobre o *guacho* segue padrões tacitamente estabelecidos, sendo construída a partir de comportamentos sociais e atitudes que afirmam um determinado tipo de vinculação do indivíduo ao grupo e instituem sua posição social.

Em qualquer área kaiowá, é significativo o número de *guachos*, e só um levantamento exaustivo permitiria uma análise estatística. Um levantamento dessa

natureza não é fácil de ser realizado pois, frente a estranhos, tendem a apresentar o *guacho* como parente consanguíneo. A observação atenta da distribuição das tarefas e das atitudes comportamentais dentro da parentela, revela que esta consanguinização acontece mais no nível do discurso, ocorrendo na prática uma nítida distinção entre os *guachos* e as outras pessoas. Ainda em termos ideológicos, consideram depreciativo usar em público o termo *guacho*, preferem se referir a essas crianças como *filho que estou fazendo crescer - che ra'y amongakua'a*, ou então *a imagem de meu filho - che ra'y raanga*. Estas são formas consideradas mais elegantes para denominar o *guacho*.

O tratamento rígido dispensado ao *guacho*, considerado não-parente ou parente distante, explicita a autoridade do grupo sobre o indivíduo adotado, que deve reconhecer seu *status* inferior em relação aos seus membros natos. Dessa forma, o grupo trata de inscrever no *guacho* o sentimento de dever e obrigação.

Após a separação, a mãe costuma ficar apenas com os filhos menores de dois anos, que ainda amamenta. Se os membros do casal desfeito voltam para a casa dos pais, costumam dividir os filhos entre si, e quando contraem novo matrimônio, os filhos normalmente ficam com os avós. A forma kaiowá de realocação das crianças após a separação do casal contrasta com os Pirahã, onde segundo Gonçalves, o casamento sendo também “*algo extremamente instável (...) por ocasião das separações, faz-se a partilha da prole segundo uma regra de ‘filiação paralela’: as filhas seguem a mãe e os filhos seguem o pai*” (Gonçalves, 1995:221). Na prática, ocorrem inúmeras situações que resultam numa variedade de tipologias de *guacho*, e só a análise de alguns casos etnográficos permite compreender melhor esta instituição. Algumas perguntas orientarão a análise:

- - o que leva uma família a doar uma criança ? Por que doa ?
- - o que leva uma família a receber uma criança ? Por que recebe?

- - qual o significado da circulação das crianças entre as famílias e qual o valor a elas atribuído ? É ou não um bem escasso(19) ?

Em Jaguapire encontrei Neida, uma menina de onze anos, morando com o casal Mikaela e Marculino. Ela veio da Área Indígena de Amambai, onde residia com o pai, filho de um casamento anterior de Mikaela, que é portanto sua avó paterna. Trata-se de uma transferência provisória, tendo em vista que o pai pode, segundo afirmaram, requerer a qualquer momento os direitos de posse sobre a filha. Mikaela é uma senhora de mais de 60 anos, seus filhos estão todos casados, e justificou a vinda da neta para ajudá-la nos afazeres doméstico. Mikaela divide os benefícios dos serviços de Neida com a filha casada - na casa da qual me hospedei - que só tem uma filha de 5 anos. Neida, embora trabalhe bastante, recebe um tratamento *vip*, semelhante ao dispensado às outras crianças da família, conversam muito com ela, deixando que também disponha de tempo livre para o lazer. Além do bom tratamento, costuma viajar com a avó para a cidade ou outras áreas kaiowá. Viajar para outros *tekoha* e participar das reuniões gerais, que reúnem líderes políticos e rezadores de diversos *tekoha* é atividade zelosamente monopolizada pelas famílias de maior prestígio. É comum os pais levarem os filhos, principalmente aqueles em que depositam mais esperança de virem a ocupar alguma função importante. Nesse caso, o fato de Neida acompanhar a avó já indica seu prestígio.

A circulação de crianças entre parentes de *status* elevado mantém vivos os laços que unem pessoas cujo parentesco corre o risco de cair no esquecimento, principalmente pelo fato de não residirem na mesma localidade. Atua como um reforço nos laços de consangüinidade ou afinidade, que unem adultos relacionados.

A família de Mikaela detém atualmente, em Jaguapiré, os cargos de *capitão* e da representação da FUNAI, os mais disputados pelas lideranças de uma área kaiowá,

---

19Aqui ocorre um bom diálogo com a síntese de Rivière sobre a Guiana, na qual argumenta que a forma dos grupamentos humanos naquelas sociedades se baseia na escassez de pessoas e de trabalho humano.

atualmente. O cargo de *capitão* é exercido por Dorival, filho de Mikaela e Marculino, e o cargo de representante da FUNAI por Zeferino, marido da filha do casal. Mikaela é liderança expressiva entre as mulheres, e profunda conhecedora da história e saberes tradicionais, sendo procurada como parteira e para fazer certos '*benzimentos*'. Assim, é provável que Mikaela tenha assumido funções educativas em relação à neta, que parece estar fazendo uma espécie de estágio com a avó: trabalha bastante, mas tudo parece ter uma dimensão educativa, pois ao que tudo indica, está se preparando para ser uma mulher de um tipo especial. Neida pertence a um segmento da sociedade que goza de certos privilégios e tem necessidade de formação especial, para lidar com certos símbolos de prestígio e poder. Mesmo não tendo ainda idade própria para o casamento, já desperta especial atenção nos membros masculinos do grupo. Mikaela dispõe ainda de uma segunda criada, de nome Cida(20), que é tratada como *guacha pura*(21), recebendo portanto, um tratamento bem distinto.

O caso de Cida contrasta radicalmente com o de Neida, e o contraste salta aos olhos pelo fato das duas meninas morarem na mesma casa. Cida tem seis anos de idade, mas parece ter menos, é pequena e magra, dizem que "*a cabeça dela não funciona muito bem*", motivo pelo qual tem de ser constrangida com dureza para fazer os trabalhos que lhe são designados. Ela está sempre ocupada, buscando água, servindo *tereré*, não brinca como as outras crianças, tem um semblante triste e doentio, e não acompanha Mikaela nas viagens. Sua saga começou quando seus pais, que moravam na área Sessoró se separaram: o pai abandonou a casa, sendo que por algum tempo a menina morou com a

---

20 Mikaela foi a parteira que assistiu a mãe de Cida no seu nascimento. Quando a mãe de Cida resolveu que não tinha condições de criá-la, procurou sua comadre - com quem não tinha nenhum parentesco -, que recebeu a menina assumindo a responsabilidade de criá-la. Entretanto, é criada como *guacho*.

21 *Guacho ete* ou *guacho puro*, é o termo com o qual os Kaiowá se referem àquelas crianças sem nenhuma referência de grupo familiar e que foram adotadas por outras parentelas.

mãe até que esta a doou em função de ter contraído um novo relacionamento. Cida foi entregue a Mikaela, já que os parentes de seus pais não podiam adotá-la(22).

A pessoa que assume temporariamente a guarda de uma criança e não tem interesse em ficar com ela, procura alguém que possa fazê-lo, de preferência quem tenha interesse e condição econômica considerada compatível para realizar a adoção. Muitas crianças são entregues ao *capitão*, que se incumbem de arrumar uma colocação definitiva para elas.

A melhor opção é a avó materna ou paterna, que parece ser uma espécie de segunda mãe, além de muitas vezes ser aposentada pelo INSS, como trabalhadora rural, o que lhe proporciona uma renda mensal fixa. Crianças criadas com a avó, segundo afirmam os Kaiowá, costumam receber educação que consideram exemplar: não trabalham demais, não recebem castigos físicos, são instruídas sobre os costumes kaiowá e normalmente freqüentam a escola. Quando a criança desligada dos pais tem a sorte de ser assumida pela avó, terá assim boas chances de ser bem tratada, ter uma carga justa de trabalho, freqüentar a escola, etc. Normalmente o *guacho* não freqüenta a escola, considerada um luxo, só trabalha. A segunda preferência é normalmente dada às tias, situação em que recebem tratamento um pouco mais rigoroso, pois sempre haverá a distinção entre os filhos e os ‘sobrinhos’ *guachos*. Na impossibilidade de se efetivar os tipos de adoção anteriores, a criança é entregue a outros parentes mais distantes e, em último caso, a não parentes, situação em que muito provavelmente enfrentará sérias dificuldades, pois será tratada como estranha pela parentela que a adotou. Assim, é possível notar a interferência dos laços de consanguinidade (parente próximo X distante) em relação ao tipo de adoção. O grau de distância relativa interfere no tipo de criação da criança, é possível afirmar então que os laços de consanguinidade são valorizados na construção da identidade social do adotado.

---

22 A “possibilidade” de adoção relaciona-se ao interesse em ampliar a parentela. Voltaremos a este ponto.

O interessado em adotar um *guacho* comunica sua intenção aos parentes e vizinhos e aguarda o aparecimento de alguma mãe, pai ou tia disposta a realizar a doação. O ato de transferência da criança tem algo de formal, sendo logo comunicada ao *capitão*, e a notícia circula oficialmente pelos grupos familiares. É socialmente reprovado doar crianças para outros grupos de parentela e mais reprovado ainda doar crianças aos *karai* - como chamam os “civilizados”. Entretanto as jovens mães separadas não relutam em assim proceder, pois esta parece ser a forma mais fácil de acesso a um novo relacionamento. Tanto o homem como a mulher normalmente se recusam a conviver com os filhos oriundos do antigo casamento do atual parceiro - mesmo sendo socialmente aprovado criar os filhos do casamento anterior do parceiro. A recusa é baseada na crença de que o relacionamento entre eles tende a ser tenso e conflituoso.

Sabedor da importância política da constituição de parentelas amplas sou levado a questionar como, num universo social onde qualquer indivíduo pode traçar relações de parentesco com uma série de outros, pode ocorrer a dispensa de indivíduos por parte da parentela. Isto só se torna compreensível quando observamos que o grau de desejabilidade em ampliar o número de indivíduos na parentela, mesmo via procriação, varia de acordo com o ciclo de desenvolvimento em que se encontra. Tentarei clarear mais esta posição, retomando os exemplos etnográficos.

Os dados relativos a Jaguapiré permitem identificar uma concentração maior de *guachos* na casa dos líderes de grupos de parentela em formação. São mais propensos a adotar crianças e, assim, ampliar o número de pessoas sob sua influência. É o caso de Marculino e sua esposa que, como vimos, adotaram duas meninas. Marculino está “levantando”(23) um grupo e, neste sentido, as duas meninas seriam um importante reforço. Neida, de onze anos, já realiza praticamente todos os trabalhos de uma mulher e

---

23 A expressão é usada pelos Kaiowá sempre com referência a um cabeça de parentela. Por exemplo, ‘*fulano está levantando um grupo*’ quer dizer que a pessoa está constituindo uma nova parentela.

em pouco tempo se casará - as meninas casam normalmente entre 13 e 15 anos -, se permanecer com Marculino poderá significar também mais um homem no grupo.

A prática da adoção relacionada à constituição de grupos políticos de parentela, articulados por um pretendente ao cargo de chefia, é constatada por Laraia entre outros Tupi: “*A preocupação de Kuarikuara, chefe Suruí, era de dispor de mais alimentos do que os demais, porque ao seu encargo estavam os órfãos do grupo. Tal fato explica porque Tatatian, que pretendia liderar os Akuáwa-Asurini, adotou diversos órfãos*” (Laraia, 1986:196-197). Assim, é possível equacionar adoção e política, onde ser chefe pode ter como decorrência a implicação de ter que adotar órfãos e encarregar-se de seu sustento e, por outro lado, a adoção pode ser um mecanismo para se ascender a uma posição de maior prestígio, pois através deste artifício o grupo de parentes é ampliado. Entre os Kaiowá, acontece de o *capitão* adotar um grande número de *guachos*. Conheci casos de adoção de cinco, seis ou até mais. Alegam que o *capitão* dispõe de mais recursos e tem mais facilidade em alimentá-los. Outros receptores de *guacho* são, como vimos, o cabeça de parentela em ascensão e o avô, personagens em muitos casos coincidentes.

Ainda em Jaguapiré, a adoção realizada por Francisco tem as mesmas características. Ele também está ‘levantando’ uma parentela, ou melhor, busca suceder o pai como cabeça de parentela e, para isto, está articulando um grupo de parentes co-residentes, que formarão o núcleo do futuro *te'yi*. Adotou Carlinhos, menino - agora com cerca de 14 anos de idade - com quem não tem nenhuma relação de parentesco. Francisco resumiu a história de Carlinhos da seguinte forma: “*Ele estava sofrendo, a mãe tinha abandonado, vivia com uma família que batia muito nele, era uma criança muito fraca e pequena, não iria resistir muito tempo. Conversei com a liderança (capitão) e retiramos a criança deles, senão iria morrer, como você vê, hoje já é um rapaz crescido e forte, (..)aprendeu a trabalhar*”.

A fala de Francisco aponta para a possibilidade de a comunidade intervir nos casos em que os maus tratos ameaçam a vida da criança. É de se supor que tal

intervenção só acontece quando alguém tiver interesse em assumir a adoção. Quando a criança adotada não pertence à parentela, é comum criticar a mãe da criança de ter comportamentos reprováveis ou de maltratar a criança(24); o que não costuma acontecer quando a mãe é parente próxima.

Carlinhos é um menino forte, sagaz e inteligente, o trabalho contínuo o habituou a ser sempre solícito, para prontamente atender qualquer pedido, sendo bastante estimado na família. Há, entretanto uma clara distinção entre o tratamento dispensado a ele e aos filhos de Francisco: nunca frequentou a escola, ao contrário de todos os outros meninos da casa, sendo que um filho de Francisco, de mesma idade que Carlinhos, está na quarta série(25). Não existe dificuldade que justifique Carlinhos estar fora da escola, pois o filho mais velho de Francisco é professor e leciona na escola ao lado da casa onde moram. Os filhos de Francisco vestem boas roupas, e só raramente trabalham; Carlinhos está sempre trabalhando e usa roupas bastante surradas.

Carlinhos foi adotado com cerca de 4 anos, permanecendo com o nome dos pais (genitores) no registro. Francisco manifestou a intenção de mudar o seu registro: “*sou eu quem estou criando e para ficar certo ele deve ter o nome de minha família, vou até pôr na escola*”. Um *guacho* na situação de Carlinhos parece passar por uma longa provação. Se suportar a dura carga de trabalho, aceitar o *status* inferior em relação aos filhos ‘legítimos’ e ser uma pessoa disposta e bem humorada(26), em tudo demonstrando capacidade de superação das dificuldades que os caprichos do acaso colocaram em seu caminho - como acredito ser o caso de Carlinhos -, alcança o quinhão de ser de alguma forma aproximado ao *status* de filho, sendo aceito como membro quase pleno do grupo.

---

24 Ver a este respeito ocorrência semelhante no contexto urbano, estudada por Fonseca (1995:96).

25 O que entre os Kaiowá representa um alto grau de escolaridade.

26 Os Kaiowá apreciam as pessoas bem-humoradas, tendo aversão ou receio de pessoas que se irritam facilmente.

Sobre o *guacho* não existe nenhuma sanção sobrenatural, ao contrário do que acontece com a criança que é resultado de relação incestuosa (*mbora'u*), sujeita a uma série de infortúnios, que transmite também a seus familiares - como uma espécie de contaminação -, além de ser presa predileta das onças, '*mas não é onça comum, é tipo um espírito*', afirmam os Kaiowá. Só o *status* inferior marca socialmente o *guacho*.

Tonico, o filho de Francisco, que é professor, forneceu importantes informações sobre o *guacho*. A partir de sua experiência em sala de aula, afirmou que o *guacho* costuma ser "*bom mesmo, é obediente, não é queixo duro. Quando vai à escola é quieto, comportado, interessado e disciplinado, nem no intervalo entra nas arruaças dos outros meninos. Em casa trabalha bem, carpe bem, qualquer trabalho ele faz bem*". Por outro lado, alertou que quando o *guacho* não recebe uma educação correta - entenda-se rígida -, pode "*ficar revoltado e se tornar o pior tipo de delinqüente, aí não respeita ninguém*". Zeferino - genro de Marculino - confirmou que "*se o guacho não for bem educado pelos pais adotivos torna-se mau elemento, ladrão ou violento*". Isto implica que o *guacho* pode não aceitar o *status* inferior que lhe é atribuído pela parentela que o adotou e reagir, inclusive de forma violenta.

O perigo de o *guacho* se tornar uma ameaça para a ordem pública parece vir de seu frágil vínculo de pertencimento à parentela. Caso este vínculo se rompa, ele fica solto na comunidade. Zeferino me disse que, nesta condição, o *guacho* é temido, porque facilmente se liga a outros elementos com pouco ou nenhum compromisso social, e "*formam grupos*" de delinqüentes. Este temor pesa sobre indivíduos 'soltos' dentro da comunidade, sem vínculos estáveis com parentes. Nestes casos, a sociedade não dispõe de mecanismos de controle e coerção social, que operam com eficiência no interior das unidades de parentesco(27). Este receio parece justificar o tratamento rigoroso

---

27 A este respeito, os *capitães* das diversas áreas kaiowá de Mato Grosso do Sul, reunidos em assembléia -, *aty guasu*, em fevereiro de 1998, manifestaram a preocupação com o crescente aumento da violência interna nas áreas mais densamente povoadas, discutindo estratégias conjuntas para confrontar o problema.

dispensado ao *guacho*, pois deve aprender desde cedo que as normas da sociedade são feitas para serem seguidas.

A crença de que o *guacho* é mais propenso ao comportamento anti-social, coloca-o como alvo predileto para as acusações de roubo e feitiçaria. Um trabalho interessante seria investigar a proporção de *guachos* envolvidos com alcoolismo, ou que praticam homicídio ou suicídio. Não foi possível realizar um levantamento suficientemente completo para apresentar uma comparação com bases estatísticas, mas as informações que foram aparecendo ao longo da pesquisa forneceram fortes indícios de sustentação à hipótese de que uma grande proporção de *guachos* esta envolvida com tais práticas(28).

É com o casamento que o *guacho* muitas vezes consegue a inclusão plena num grupo de parentela. Se é homem, vai morar junto ao sogro, aderindo incondicionalmente ao grupo de parentes da esposa; neste caso, é comum ser um fiel cumpridor da orientação do sogro(29), recebendo em troca sua estima e confiança. Se é mulher, normalmente procura em tudo agradar sua sogra. A adesão do *guacho* ao grupo do sogro é facilitada por não ficar dividido entre o compromisso com uma parentela de origem - que praticamente não dispõe - e a nova parentela do cônjuge. Por outro lado, da ótica do grupo do sogro, é um casamento com alguém inferior na hierarquia social e um tipo de casamento que não representa alianças entre parentelas.

A desigualdade de *status* entre os fogos familiares que compõem uma parentela é manifestada no comportamento das crianças pequenas, mesmo em idade pré-escolar. Os filhos de casais com mais prestígio, como xamãs, professores, *capitães*, exigem mais

---

28 Ver a este respeito o relato de um caso de suicídio de um *guacho* em Brand (1997:147, 118 e 150). É necessário investigar também se esta maior proporcionalidade não é devido ao fato do *guacho* ser discriminado e estas práticas adquirirem maior visibilidade.

29 O sogro parece ser mais condizente e amável com o *guacho* do que seu pai adotivo.

cuidados, sendo comum disporem de um *pajem* - irmã mais velha ou *guacho*(30) - à sua disposição em tempo integral, encarregados de transportá-los nas costas de um lado para o outro, buscando manter estas nobres crianças calmas e distraídas. Os pais se sentem orgulhosos em listar as preferências e caprichos dos filhos, acostumados desde crianças a ocuparem uma posição de destaque. Tais crianças são mais tratáveis com os “civilizados”, com os quais os pais têm, em geral, maior familiaridade, ao passo que crianças de famílias de *status* inferior requerem menos cuidados e são mais tímidas no contato com estranhos ao grupo. Certos *guachos*, quando adoecem, são abandonados à própria sorte, mas isso é veementemente reprovado pela sociedade.

A área de Pirakuá fornece um exemplo apropriado para esclarecer outros aspectos desta instituição: Clemente é um cabeça de parentela *-hi'u* que possui doze filhos do casamento atual(31) e vários outros adotados. Entre os *guachos* que criou, listou Jorge, cerca de 25 anos mais jovem que Clemente e atual representante político - *mburuvicha* do grupo familiar de Araújo, seu pai ‘legítimo’(genitor). Jorge foi entregue por Araújo à família de Clemente, após a morte de sua mãe. Araújo constituiu nova família e começou a ‘levantar um grupo’. Jorge cresceu, casou-se, tornou-se um próspero empreendedor(32). Morou inicialmente junto ao sogro e depois passou a morar com seu pai ‘legítimo’, tornando-se mais tarde o porta-voz do grupo que seu pai estava levantando. Clemente relatou a história e comentou em tom jocoso que muitos destes *guachos* são como a ema (ave cujos filhotes os Kaiowá costumam adotar como animal de estimação), quando crescem, vagam pelas redondezas e, se acontece de encontrarem seus parentes verdadeiros (no caso, o bando de emas) abandonam seus parentes adotivos, esquecendo-se daqueles que lhes deram proteção, casa e comida. Aqui novamente

---

30 A divisão sexual do trabalho entre os Kaiowá existe, com alguma flexibilidade, mas no caso do *guacho* é mais comum que faça tarefas dos dois sexos.

31 A constituição de um grupo de parentela exige um casamento prolongado, como é o caso de Clemente.

32 Iniciou inclusive uma criação de gado, o que não é muito comum entre os Kaiowá.

aparece a importância residual da consangüinidade. A observação de Clemente indica a possibilidade de Jorge ter ficado junto ao seu grupo, o que para ele significaria um ganho político, mas Jorge fez como a ema adulta, e disto ressentiu-se Clemente. Hoje as duas parentelas já estão constituídas e são rivais, ocorrendo constantes casos de conflito entre seus integrantes(33).

\* \* \*

Os dados etnográficos aqui reunidos permitem formular algumas respostas às perguntas enunciadas anteriormente. Como vimos, o *guacho* tem sua origem no fogo familiar desfeito por morte ou separação. O mecanismo institucional para manter estes indivíduos integrados à parentela é a absorção dessas crianças pelos parentes, de preferência os mais próximos, começando pelos avós. Entretanto este modelo ideal só é realizado nos casos em que houver interesse e possibilidade de ampliação da parentela. Isto depende fundamentalmente do estágio em que a parentela se encontra no ciclo de seu desenvolvimento. A trajetória da parentela evolui no tempo por um processo de segmentação, como em uma árvore(34), alguns ramos sobrevivem e outros não. Os indivíduos pertencentes às parentelas que não vingaram são dispersos e absorvidos por

---

33 A situação, no início de 1996, chegou a ser tão tensa que, certa vez, a caminho da casa de Jorge, onde iria pemoitar, informei-lhe que antes passaria pela casa de Clemente, onde pegaria parte do equipamento de pesquisa. Jorge preferiu me esperar no caminho, recusando-se a chegar até a casa de Clemente. Em meados do mesmo ano, ocorreu um conflito envolvendo netos de Clemente e irmãos de Jorge, com alguns feridos gravemente.

34 A semelhança com o sistema de linhagem esconde diferenças significativas. Para seguir usando a imagem da árvore, as gemas vegetativas de onde surge o novo ramo da parentela, são no caso kaiowá, um líder de expressão. Este é o ponto nevrálgico: dispor de alguém que reúna as características de um cabeça de parentela.

parentelas em formação. Esta circulação dos indivíduos entre os grupos familiares é facilitada pela filiação cognática, que possibilita compor relações de parentesco com diferentes parentelas. Os casais desfeitos nas parentelas em extinção - ou pouco integradas - são o celeiro de *guacho*, pois os parentes não terão como absorver os filhos.

Os Kaiowá esperam que o *guacho* passe a pertencer definitivamente ao grupo que o adotou, sendo que o retorno ao grupo de origem é motivo de sérias desavenças. A parentela adotiva mobilizará todos os meios disponíveis para aplicar alguma sanção contra o ‘desertor’. Os dados kaiowá apontam para a maior importância da filiação social em relação à filiação biológica: quando as duas não coincidem, esperam que a primeira suplante a segunda. A adoção do *guacho* não é vista como uma filiação aditiva, mas substitutiva.

Em Pirakuá, a mulher de Clemente é parteira e criou muitos *guachos*; Mikaela, em Jaguapire, exerce a mesma função. Isto faz crer que o papel de parteira é muito importante nos casos em que se pretende ‘levantar’ uma parentela. Geralmente a mulher parturiente é auxiliada no parto pela avó, tia, mãe ou outra parente, mas no caso de casais menos integrados em parentelas, é provável que a parteira que assiste o nascimento não seja parente. O laço criado entre madrinha e afilhado (a parteira e seu marido são considerados padrinhos) instaura a possibilidade de adoção futura, caso a mãe não possa criar a criança, pois uma das atribuições da comadre-parteira é assumir a responsabilidade pela criação do afilhado.

O papel das mulheres na composição das parentelas merece uma atenção especial: em Jaguapire, as três principais parentelas, cujos líderes são Moreno, Zé Benitez e Marculino, olhadas pelo ângulo feminino, podem ser identificadas como as parentelas de Tomázia, Emilia e Mikaela. Estas três mulheres são lideranças expressivas e desempenham funções de parteiras, além de realizarem trabalhos de cura e ‘benzimento’. Isto leva a crer que, embora os homens façam a representação política oficial das parentelas, o exercício de alguns papéis tipicamente femininos é essencial para a

constituição dessas unidades, uma vez que cabe a elas expandi-las, seja pela procriação, seja pela adoção.

O valor das pessoas parece estar ligado ao fato destas comporem a matéria prima essencial para a criação das parentelas. Na impossibilidade da emergência destes grupos, os indivíduos parecem impedidos de cumprirem um quesito social fundamental, que é o de estarem incluídos em parentelas. O ideal de todo Kaiowá é pertencer a uma parentela suficientemente ampla, para disputar o prestígio e o poder político em boas condições. O pertencimento a uma parentela é pré-condição para a existência social, na medida em que estabelece padrões de distinção entre as pessoas e, conseqüentemente, constitui um componente fundamental de identidade social. Na ausência desta inserção, o indivíduo está impedido de operar dentro do sistema, e fica comprometido seu processo de desenvolvimento como pessoa.

O “*guacho* puro” - considerado pelos Kaiowá como indivíduo sem parentes que possa reconhecer e por eles ser reconhecido - está deslocado do sistema, não dispõe de laços de parentesco que lhe possibilitem situar-se no complicado jogo de hierarquias, disputas e alianças, que caracteriza as relações entre as pessoas e as parentelas. É uma pessoa que não dispõe de um lastro, uma localização prévia dentro da estrutura social de onde possa atuar; seu lugar é no limite da não-existência, na margem do universo humano, sua existência social deve ser inteiramente construída a partir dos laços que conseguir estabelecer, dentro de possibilidades bastante limitadas. Ele está por sua própria conta, depende unicamente de si - e do acaso - para viabilizar sua existência na sociedade, dentro de limites e possibilidades bastante estreitos.

A análise do *guacho* permite perceber ainda que o sistema de parentesco opera sobre o princípio da escassez de pessoas com sabedoria e capacidade política para se constituir como um cabeça de parentela. As pessoas são um recurso escasso, não tanto pela valorização e disputa pela sua força de trabalho, como parece deduzir Rivière para a Guiana, mas pela dificuldade em mantê-las reunidas - como parentes - no *te'yi*. Os Kaiowá afirmam que é complicado articular ou ‘levantar’ uma parentela. O modelo

baseado nesta escassez produz paradoxalmente seu excedente: o *guacho*, pessoas deslocadas do universo social e sem vínculos estáveis com parentelas. Se as pessoas são desejáveis e necessárias para compor as parentelas, elas não o são no mesmo grau, e pode acontecer inclusive de elas serem execráveis. O *guacho* 'puro' é o que sobra, o resíduo humano, o sub-produto do sistema. Até sua condição de humano é posta em questão, pois parece ser impossível pensar em alguém sem parentes. A solução é assimilá-lo no interior da parentela como um agregado, um parente fictício, como *che ra'y raanga* - a 'imitação' e a 'sombra' de um filho. Por outro lado, é possível afirmar também que esta instituição se constitui como um mecanismo de ampliação das parentelas que vingaram, para além dos limites colocados pela consangüinidade e pela afinidade.

Fonseca afirma que as crianças, no contexto dos bairros populares urbanos, são muito queridas, pois representam e corporificam a idéia de família como um valor (1995: 7). É por serem queridas e valiosas que as crianças circulam, estabelecendo contratos em termos de obrigações morais, sociais e econômicas, entre as pessoas através das quais circulam. O contrário parece acontecer entre os Kaiowá, onde a desejabilidade da criança está relacionada à possibilidade de compor uma parentela.

Observei a existência de dois modelos básicos de circulação de crianças entre as famílias. O primeiro, reservados às pessoas com elevado prestígio social e que, portanto, não devem ser considerados como *guachos*. A mobilidade aqui não implica na perda do vínculo com a parentela de origem. Pelo contrário, é exatamente a manutenção do vínculo anterior que garante o estabelecimento de alianças privilegiadas entre os dois grupos. Trata-se, portanto de uma filiação aditiva, em que se adquire o direito ao pertencimento a um segundo grupo, sem perder os vínculos de parentesco e solidariedade com o grupo de origem. O segundo modelo diz respeito aos *guachos*, como indivíduos sem prestígio, cujo valor é reduzido à sua capacidade de trabalho e à ampliação numérica de grupos familiares em processo de formação. Antes de ser adotado em caráter definitivo, é comum o *guacho* perambular de uma parentela a outra.

---

Por fim, é possível apontar razões de variadas naturezas para a prática da adoção: 1) política: no primeiro modelo atua como elemento de reativação de laços de parentesco ou alianças entre pessoas de elevado prestígio; no segundo, relaciona-se com a necessidade de aumentar o tamanho de uma parentela em processo de surgimento; 2) prática: contar com uma pessoa disponível para realizar os trabalhos mais enfadonhos; 3) afetiva: desfrutar da companhia de uma criança, o que é muito apreciado; 4) educativa: envolve geralmente pessoas aparentadas e com grande diferença de idade, como o que acontece entre os avós e o neto.

---

### 3 - 4 O pararentesco: *cuñadasgo* e compadrio

O *compadrazgo* ou compadrio é uma instituição bastante difundida por toda a América hispânica e portuguesa. A bibliografia sobre o tema é muito vasta, sendo impossível, dentro dos limites de espaço e objetivos da presente dissertação, tratá-la com mais propriedade. Limito-me a registrar algumas características gerais da instituição e delinear as feições que ela assume entre os Kaiowá.

O compadrio “*proporciona opções culturalmente construídas que permitem estender as redes sociais individuais para além do parentesco*” (Buchler, 1982:128) [t. do a .], criando relações que se encaixam no modelo de para-parentesco, ou seja, relações que, embora não derivem diretamente dos processos de filiação, cumprem papel semelhante àqueles tradicionalmente desempenhados pelo parentesco; é uma metáfora da filiação, ou uma filiação eminentemente social. A etnografia de diversos povos sul-americanos demonstra a existência de instituições semelhantes ao compadrio. Os Kaiowá adotaram do espanhol e do português o termo *compadre*, mas entre eles a instituição cumpre funções próprias a seu sistema social, que tentarei resumidamente descrever.

Atua basicamente como um mecanismo institucional, que amplia a rede de influência, apoio mútuo e clientelismo, entre fogos familiares e parentelas.

Os Kaiowá tornam-se compadre em duas ocasiões especiais: no nascimento e no batismo de uma criança. A parteira que atendeu à mãe da criança fica comadre de seus pais, bem como o casal de rezadores que a batiza. Alguns xamãs realizam o batismo acompanhados de seu grupo de reza<sup>(35)</sup>. Todos os adultos que participaram da cerimônia passam a se considerar compadres e comadres. Entretanto, o xamã que dirige a cerimônia é considerado o padrinho oficial. Este cria uma relação com a criança, que lhe permite recorrer ao padrinho sempre que necessitar. Isto não configura regras de obrigação que devem ser rigidamente cumpridas, pois esta assistência depende da maior ou menor proximidade com relação à composição de parentelas e dos núcleos de residência. Ser padrinho de crianças implica em adquirir compadres, comadres e afilhados, mecanismos que ampliam o leque de alianças políticas.

\* \* \*

A relação padrinho-afilhado não tem um estatuto previamente estabelecido. O tipo de comportamento entre os dois depende da importância relativa dos pais da criança e dos padrinhos dentro da comunidade, que é dada, como ficará mais claro ao longo do texto, por uma série de fatores, como o tamanho da parentela e o exercício de alguns cargos considerados de importância para o grupo. A relação padrinho-afilhado vai depender ainda da maior ou menor proximidade em relação à composição das parentelas: como no caso da relação pai-filho, eles podem ser co-residentes, quando então serão muito próximos, ou podem residir em locais distantes, com pouca ou nenhuma interação social, quando então se considerarão distantes.

---

35 A composição de um grupo de reza é semelhante à composição da parentela. Não raro os dois grupos são coincidentes.

É possível imaginar o quanto são importantes as funções de parteira ou de xamã para articular parentelas. No caso da parteira, os dados de campo evidenciam que ela pode agregar membros à parentela. Por exemplo, no exemplo anteriormente citado de Mikaela, esposa de Marculino, ela foi a parteira que assistiu a mãe de Cida no seu nascimento. Quando a mãe de Cida resolveu que não tinha condições de criá-la, procurou sua comadre, que recebeu a menina, assumindo a responsabilidade de criá-la; entretanto, por não ser parente, a criança é criada como *guacho*.

\* \* \*

A escolha do ministrante do batismo da criança recai geralmente em alguém da própria parentela. É comum que as parentelas mais consolidadas tenham seu próprio xamã. Nesse caso, via de regra, ele é o escolhido para batizar as crianças, sendo esse também um mecanismo para manter a parentela unida. Na falta de alguém capacitado para realizar a cerimônia na própria parentela, ou dependendo da escolha dos pais, se recorre a algum parente distante ou pertencente a uma parentela aliada.

Zeferino - meu anfitrião em Jaguapiré - não dispõe de parentes consanguíneos naquela aldeia. É casado com a filha de Marculino (v. diagramas Figura 17), com quem tem uma filha, hoje com cinco anos. Para batizá-la, preferiu convidar Elísio Toriba, xamã de Sucuri'y, justificando que o rezador, para realizar o batismo com perfeição, nunca deve viver situações que o levem a enojar-se ou enfurecer-se com outras pessoas, o que segundo ele, teria acontecido com Ataná, que é quem batiza a maioria das crianças em Jaguapiré. Ataná separou-se da mulher em 1992, num processo bastante conflituoso, o que, segundo Zeferino, teria levado à perda de parte de sua competência para realizar batismos de criança, embora faça questão de confirmar seu conhecimento e competência em outros assuntos religiosos, como, por exemplo, cuidar das ameaças que pairam sobre a terra. Outro motivo apontado foi que Ataná, quando batiza a criança, o faz em companhia de diversas outras pessoas, enquanto Elísio Toriba realiza o ritual só,

acompanhado apenas de sua mulher, o que considera mais correto.

O ritual do batismo coloca em evidência a distinção entre o nome e o apelido. Os Kaiowá chamam de apelido o que entendemos por nome. O apelido é usado como vocativo e como referente de uma determinada pessoa e pode ser um ‘nome’ em português. Cumpre uma função individualizadora, identifica um indivíduo determinado, pode fazer referência as suas características físicas ou psicológicas (nesse caso é mais provável que seja em guarani, que é a língua mais usada na comunicação), pode, também, ser um apelido cuja atribuição ocorreu aparentemente de forma aleatória, extraído do repertório regional de nomes. É este tipo de apelido que consta no documento de identidade indígena confeccionados nos postos indígenas. Os nomes dos funcionários da FUNAI, missionários, comerciantes, fazendeiros, etc, com os quais os Kaiowá mais se relacionam constituem o repertório dos apelidos da moda. O nome, conforme entendem os Kaiowá, é o *ka'aguy rera* “nome do mato”. Identifica a alma segundo a região celeste de onde ela veio, como princípio vital para tomar assento no corpo recém nascido. É a porção divina da pessoa, não deve ser pronunciada nem usada como signo distintivo de individualização no convívio social. O apelido é atribuído ou escolhido livremente, o nome é descoberto pelo xamã e revelado aos pais da criança, que deve guardá-lo em segredo, pois um feiticeiro de posse do nome de uma pessoa pode causar-lhe sérios danos, inclusive a morte(36). A distinção que fazem entre nome e apelido é coerente com a concepção da alma: o nome identifica a porção divina e o apelido tem origens diversas.

O levantamento de parentesco revelou que Zeferino é parente distante de Elísio Toriba, e o ato do batismo torna, como vimos, o xamã e os pais da criança compadres. De um ponto de vista sociológico, parentes distantes estabelecem, pelo compadrio, um novo vínculo, atualizando a proximidade entre eles. Assim, a instituição do compadrio é um importante mecanismo de instauração de relações de para-parentesco entre os

---

36 É interessante notar que afirmam que antigamente os “cabeças de parentela” eram identificados por este nome. Esta prerrogativa talvez esteja ligada a sua importância e o caráter de homens públicos.

Kaiowá, instaurando ou reforçando relações de consangüinidade ou alianças já existentes.

Outra maneira possível de tentar entender a opção de Zeferino é que seu sogro (Marculino - filho do primeiro casamento de Tomázia) está levantando um novo *te'yi*, a partir da cisão no grupo de Moreno, atual marido de sua mãe e que dispõe de ampla parentela. Zeferino pertence, é claro, ao *te'yi* do sogro. Ele e Ataná - que é genro de Moreno - estão em territórios diferentes, pois Moreno e Ataná não estão apoiando a cisão. Isto demonstra que o ato aparentemente simples da escolha do xamã para batizar o filho, e que os Kaiowá afirmam ser apenas restrito ao campo religioso ou ao âmbito da escolha livre dos pais, passa na verdade por uma complicada teia política, no qual as alianças e disputas entre os grupos familiares têm um peso considerável. Zeferino, pela opção do batismo da filha, além de afirmar a distinção do grupo do sogro em relação à parentela da qual ele está se separando, reafirmou para a filha o direito de “nacionalidade” no seu próprio *te'yi*: sendo afilhada de Toriba, poderá em algum momento a ele recorrer e compor alianças, ou mesmo residir com o grupo do padrinho, que é parente distante de seu pai. O casamento de Zeferino é ainda um exemplo de casamento entre poderosos: sua família é de destacada importância política em Caarapó e em outras áreas, a opção do batismo da filha mantém os vínculos com sua ampla parentela, pois seu casamento se insere nitidamente numa estratégia de aliança política.

O mesmo informante disse que quando os pais vão escolher o xamã para batizar um filho, levam em consideração os seguintes fatores: 1 - o ‘conhecimento’ e a ‘confiança’ entre o xamã e os pais da criança, o que significa sempre uma relação de proximidade, em termos de parentesco ou aliança; 2 - se o xamã batiza apenas uma criança de cada vez, pois quando batiza várias ao mesmo tempo, pode fazer confusão de nomes, oriundos de locais diferentes do *cosmos*, para onde o xamã viaja em busca do nome; 3 - os cuidados com a cerimônia; 4 - não pode beber cachaça durante o ritual, a bebida é considerada ‘quente’ e pode provocar doença na criança.

É comum os Guarani convidarem “brancos” com os quais interagem mais diretamente para serem os padrinhos de seus filhos. No batismo cristão - católico ou

protestante -, convidam regionais como fazendeiros, peões de fazenda, donos de venda, etc.. enquanto os indigenistas ou outras pessoas mais prestigiadas, ou menos preconceituosas quanto a suas práticas religiosas, são convidados para serem padrinhos no batismo realizado pelo xamã.

\* \* \*

O *cuñadasgo* parece ser uma relação mais próxima do parentesco real do que o compadrio, pois indica e explicita o caminho para o parentesco real. Entretanto, as duas instituições colocam em operação o mesmo princípio: a aliança.

O *cuñadasgo* é amplamente descrito pelos viajantes e missionários que primeiro tomaram contato os Guarani, e parece ter sido a opção deliberada de alguns grupos que tentaram fazer aliança com os primeiros colonizadores. Historiadores citam a descrição de um jesuíta anônimo que relata a fundação da cidade de Assunção, onde se destaca a aliança de grupos guarani com os espanhóis: “*a fundação desta cidade foi mais por via do cuñadasgo que de conquista, porque navegando os espanhóis pelo rio Paraguai acima, que é muito caudaloso, os índios que residiam neste local lhes perguntaram quem eram, de onde vinham, onde iam, e o que buscavam: os espanhóis lhes disseram; contestaram então os índios que não passassem adiante porque pareciam boa gente; assim lhes dariam suas filhas e seriam parentes*” [t. do a .] (*apud Cortesão.1951:163*).

A estratégia de aliança com os colonizadores via *cuñadasgo* se revelaria uma alternativa sem viabilidade histórica. Logo esses índios sentiriam a incapacidade e desinteresse dos espanhóis em corresponder ao comportamento por eles considerado adequado entre parentes. A recusa dos espanhóis provocou uma série de revoltas entre os *Guarani*, que logo declaram guerra aos seus ‘cunhados’. “*Posteriormente, vendo os índios que não eram tratados como cunhados e parentes pelos espanhóis, mas como criados, começaram a se retirar e a não querer servir ao espanhol*” [t. do a .] (*apud*

*Cortesão*,1951:167). Brand comenta estas mesmas passagens de Cortesão observa que “a primeira grande revolta dos Cariós, 1539-40, será pelo fato de não serem tratados como ‘parentes’ pelos espanhóis”(Brand,1993:81).

A tentativa dos Guarani do início do período colonial de estabelecer uma aliança com os espanhóis via casamento, lembra o que diz Lévi-Strauss sobre as trocas como conflitos resolvidos pacificamente e as guerras como trocas mal sucedidas. Os Guarani intentavam inserir os espanhóis dentro de seu sistema social, que comportava categorias de adoção do inimigo(37), incorporando-o como afim. Os espanhóis não compartilhavam dos mesmos códigos, e a própria dinâmica do sistema colonial impedia o estabelecimento do tipo de aliança proposto pelos Guarani, as perspectivas de ambos eram irreconciliáveis; o inimigo não podia ser pacificado e estava vetada aos Guarani a aplicação do princípio que, ao que tudo indica, era eficiente na resolução de conflitos mais prolongados com grupos vizinhos; restava apenas a alternativa da guerra ou da fuga.

A incorporação de outros índios derrotados pelos Guarani nas guerras, se realizava através do processo de guaranização - *tapiización* (Brand, 1993:90). A guaranização implicava na co-residência, em trocas matrimoniais e na imposição da cultura e língua Guarani aos dominados. Tal artifício não foi eficiente para tratar com os espanhóis. Os Guarani que lograram atravessar o período colonial, preservando sua identidade étnica, foram os que não se aliaram aos colonizadores, mantendo quase que um total isolamento nas florestas altas, de difícil acesso, que cobriam originalmente o território tradicional. Os relatos também informam que alguns grupos, após experimentarem as dificuldades do convívio mais intenso com os colonizadores, voltaram à sua antiga forma de vida, retomando sua liberdade e independência.

O *cuñadasgo* é assim, um mecanismo que permite estabelecer alianças numa perspectiva bastante ampliada. O termo para cunhado na língua guarani é *tova*, que é usado tanto para se referir ao marido da irmã como ao irmão da esposa. *Che rovaaja*,

---

37 O cunhado é sempre um contrário.

sendo também uma espécie de cunhado virtual, é uma expressão que pode ser usada ao se dirigir a uma pessoa com quem não se tem nenhuma relação de afinidade real. Assim, fora do parentesco real, o termo alude ao parentesco metafórico.

A categoria de cunhado está ligada às relações jocosas que se expressam de forma mais ou menos ritualizadas em praticamente todos os momentos da vida social: nos trabalhos coletivos, nas rodas de tererê, nas festas e nas reuniões políticas e cerimônias religiosas. As brincadeiras tomam, na maioria das vezes, a forma de relação entre cunhados potenciais, e delas participam todos os presentes. Para o morador recente ou visitante, a eleição de seu nome para as brincadeiras é um sinal de aceitação pelo grupo. Gestos, gritos, correrias e sonoras gargalhadas, fazem estes momentos inesquecíveis para qualquer pessoa que conviveu com os Guarani. Nestas ocasiões, é comum entre estes cunhados potenciais se interpelarem pelo uso dos termos recíprocos *tova* (cunhado), ao qual o outro contesta *sourino*, cuja significação não sei ao certo. Nestas brincadeiras, liberam suas fantasias sexuais e delas tomam parte as mulheres, embora com participação mais discreta. Alguns são mais dados a estas brincadeiras e jogos verbais, é o caso de Carlinhos, *capitão* em Sete Serros, reconhecido como verdadeiro especialista nessa arte, o que é uma fonte de *status* adicional, já que uma das atribuições do chefe é animar e alegrar as pessoas. Como protótipo de relação entre cunhados, estas brincadeiras pressupõem um certo grau de tensão, e podem resvalar para possíveis atritos. Relações jocosas entre afins são um fenômeno bastante geral nas sociedades americanas, com expressões de sedução erótica entre afins, como chama a atenção Viveiros de Castro (1993:207) e também Gonçalves (1997:85).

\* \* \*

Conjuntamente, a instituição do *Guacho*, do *compadrio* e do *cuñadasgo*, parece acentuar a abertura do sistema de parentesco Guarani para a exterioridade. O convívio intenso e a cooperação econômica, política e ritual no interior da parentela é o

que estabelece o ritmo da vida no dia-a-dia, mas a vida social é impensável sem alianças com setores mais amplos que o círculo restrito dos parentes mais diretos.

A hipótese de uma ênfase dos Kaiowá na consangüinidade, como elemento que reforça e cimenta as relações sociais internas à parentela, foi ganhando consistência ao longo da pesquisa. Procuo demonstrar como a articulação das parentelas está relacionada aos processos de consanguinização de afins e co-residentes assimilados ao *te'yi* e aos processos de afinização de consangüíneos não co-residentes. O reconhecimento da consangüinidade assume muitas vezes a forma uma metáfora da proximidade ou da distância política.

Entre os Kaiowá, o ideal de “viver bem” - *reiko porã* é atingido com a convivência harmônica no interior da parentela, a ausência de enfermidade e a abundância de comida. Quando algum parente ou amigo retorna após um longo período de ausência é saudado cordialmente com a expressão, quase ritual, ‘*você vive bem, está tranqüilo, gordo*’. Isto expressa o ideal de vida. Um quadro semelhante é identificado por Gow entre os Piro, onde o termo *gwashlu*, - ‘viver bem’, “*significa, literalmente, ‘morar e não fazer nada*’; *ele se refere à tranquilidade do dia-a-dia na aldeia, a uma vida marcada pela ausência de qualquer tristeza, insatisfação ou ressentimento que leve uma pessoa a querer se mudar*”, e mais, “*o que teríamos de definir como parentesco, para os Piro, é esse ‘viver bem’*” (Gow,1997:56).

Acredito que o presente capítulo trouxe muitos elementos sobre o que os Kaiowá entendem como parentesco. A princípio parecia que o sistema apresentava certa contradição, tendo em vista que são unânimes em afirmar que no interior do *tekoha* e, mais especificamente, da parentela, prevalecem as relações de parentesco, onde é corrente a afirmação “*somos todos parentes*”. Grande ênfase é dada à consangüinidade como característica principal da composição das parentelas que compõem o *tekoha*. Enfatizam também a impossibilidade dos casamentos com parentes. Disto surge uma aparente contradição, pois a maioria dos casamentos acaba acontecendo com membros da própria parentela ou das outras parentelas que vivem na mesma aldeia. Isto é possível

porque muitas pessoas englobadas em categorias gerais de parentesco são casáveis, do ponto de vista das regras de casamento. O entendimento desta aparente contradição ajuda a avançar na compreensão da lógica social da composição das parentelas e da relação entre elas.

As análises do *guacho*, do compadrio e do *cuñadasgo*, demonstram que a sociedade kaiowá, além da afinidade real, opera com outras formas de afinidade potencial e fictícia que, junto com a residência e o peso político das parentelas, assumem destacada importância na dinâmica de produção da sociedade.

O sistema de atitudes e práticas tem uma grande interferência no sistema terminológico. Os Kaiowá aplicam termos distintos para G+1 quando o contexto da fala quer fazer referência a estas distinções, entretanto no cotidiano da convivência interna da parentela dão preferência a termos classificatórios como tia e tio, enfatizando o valor da consanguinidade, da solidariedade política, da co-residência e da proibição do casamento entre parentes considerados próximos(38). O fato de o sistema terminológico kaiowá combinar princípios que foram inicialmente descritos como compondo sistemas distintos não constitui nenhuma incongruência lógica, nem mesmo uma novidade etnográfica, uma vez que ocorrências similares já foram constatadas em outras sociedades americanas.

Assim, quando fazem parte da mesma parentela os filhos dos germanos dos pais - independente de serem primos cruzados ou paralelos - tratam-se reciprocamente como irmão e irmã. Como parentes próximos, entre eles, é interdito o casamento. Na verdade, como cresceram juntos, comportam-se 'naturalmente' como irmãos e esta possibilidade nem é colocada. Causa estranhamento e desconforto quando alguém de fora do grupo faz pergunta neste sentido. Entretanto, os termos distintivos são aplicados apenas quando querem realçar - para alguém de fora da parentela - a distinção presente em G+1.

É possível dizer então que as atitudes e comportamentos requeridos no interior

---

38 Os Kaiowá dizem "*fulano é meu próprio parente*", quando querem se referir a alguém que consideram parente próximo.

da parentela, atuam através do princípio *ore*(39), que institui o sentimento de exclusividade, cobrando cooperação e solidariedade dos membros da parentela. A aplicação deste princípio faz com que apareça a havaianização em G0, infletindo na terminologia de parentesco este princípio mais geral. O contrário acontece com os filhos de germanos que residem fora da parentela, principalmente no caso de serem primos cruzados, que passam a se considerar parentes distantes, ou mesmo não-parentes. Este pêndulo entre dois modelos, um havaiano e outro iroquês, está portanto em relação direta com a composição das parentelas e a distinções entre próximo e distante, em que as relações de consangüinidade compõem com a residência e com o sistema político e religioso.

Cabe demonstrar, no capítulo seguinte, como as noções do parentesco até aqui desenvolvidas se relacionam com outras esferas da vida social. Acredito que a análise dos termos de parentesco, das categorias de tempo e espaço social e do sistema de atitudes constitui uma base relativamente sólida para melhor compreender os mecanismos estruturantes da sociedade kaiowá, que tentarei definir com maior precisão no capítulo final.

---

39 *Ore* é a primeira pessoa do plural exclusiva (exclui o interlocutor). Aqui é tomada como um princípio de integração da parentela, que gera o sentimento de pertencimento a um grupo exclusivo em relação às outras parentelas. Este sentimento é muito forte e atuante na vida social. Nos capítulos 2 e 4, tento contrapor o princípio *ore* ao princípio *pavêm*, situado na esfera religiosa e que amplia a solidariedade para fora do âmbito do pequeno círculo de pessoas que se consideram parentes.

## CAPÍTULO 4 - ORDEM SOCIOLÓGICA E ORDEM COSMOLÓGICA

Geertz & Geertz (1975), em estudo sobre o parentesco em Bali, chamam a atenção para a necessidade de superação da dicotomia entre organização social e sistema ideológico. Esta também é a orientação dos estudos amazônicos, nos quais o parentesco, a política, a economia e outras instâncias da organização social são pensados em relação aos princípios formulados a partir da cosmologia do grupo. São estas matrizes que inspiram, orientam e dão significado às práticas sociais.

A etnografia da sociedade Arawete (Viveiros de Castro, 1986: 25 e 90) fornece um exemplo da superação da dicotomia empirista entre a codificação sociológica e o discurso cosmológico. Para o autor isto se torna uma necessidade principalmente por tratar de um “*tipo de sociedade* (Tupi-Guarani) *onde os princípios da organização social são ao mesmo tempo, ou antes, princípios metafísicos, onde a tentativa de redução sociológica nos traz de volta à cosmologia; ou melhor: onde não há como privilegiar a codificação sociológica em detrimento do discurso sobre as divindades e as almas, sob pena de não encontrarmos nada, ou quase nada - ou outra coisa: os deuses, os mortos, o discurso*” (Viveiros de Castro, 1986:110). Iniciei este trabalho pelo parentesco, enfrentando a dificuldade de encontrar instituições e relações societárias onde, aparentemente, só haviam relações individuais, dentro de um minimalismo sociológico estonteante. Encerro procurando colocar os dados da organização social em diálogo com a cosmologia, não sei se cedi ao peso do modelo de sociedade, mas foi a melhor forma que encontrei para organizar os dados e neutralizar a referida dicotomia “*em um conjunto de princípios que informam os diversos planos*

*analiticamente distinguíveis da realidade social*” (Viveiros de Castro, 1986:111).

Viveiros de Castro (1995) observa que a partir da década de 1970, a orientação culturalista até então predominante na tradição antropológica brasileira(1) abriu-se para o estudo de questões sociológicas, como o parentesco e outros dispositivos de reprodução social das sociedades. Até aquela época, os estudos tendiam a estar centrados na problemática do contato interétnico, *“tomando os dispositivos de reprodução social nativos como uma espécie de caixa-preta, cuja inteligibilidade era despachável por caracterizações tipológicas superficiais ou pela aplicação mecânica de modelos importados de outras regiões do planeta”*(Viveiros de Castro, 1995:07). Da adoção desta nova abordagem resultou um número significativo de monografias, que trouxeram à luz um conjunto de estruturas sociais até então desconhecidas e que não se encaixam nos modelos clássicos de estudo de organização social, exigindo novos padrões de comparação e classificação.

Estudo recente sobre os Yanomami (Albert1992) descreve descreve como esta sociedade se organiza a partir da relação com o exterior. As relações com os parentes distantes, os inimigos e os mortos, revelam um modelo de sociedade amazônica muito distante do modelo proposto por Clastres (1979), da sociedade primitiva funcionando como uma mônada autônoma e fechada. O *socius* aparece como algo intrinsecamente ligado à exterioridade, que tem uma função eminentemente estruturante. O outro é uma categoria ampla que engloba diversos níveis em gradações concêntricas,

---

1 Entre os estudos sobre os guarani, esta tendência se manifesta principalmente nos trabalhos de Watson e Schaden.

indo desde o afim real até os inimigos desconhecidos(2). Em sociedades com esta tipologia social, a afinidade - real, potencial e até simbólica - parece cumprir um papel estruturante, constituindo-se na *categoria chave* para a compreensão das formas de sociabilidade (Viveiros de Castro 1995). Isto coloca a necessidade de rever o próprio estatuto e abrangência da categoria da afinidade e este tem sido o desafio de muitas das etnografias recentes sobre as sociedades amazônicas. O modelo proposto por estes estudos amazônicos serve aqui como paradigma para se pensar o papel da afinidade entre os Kaiowá.

As análises das relações que se estabelecem entre terminologias e atitudes comportamentais em várias sociedades americanas, introduzem nos modelos gradientes de distância social, resultados da interação dialética<sup>(3)</sup> entre "interioridade" e "exterioridade" e entre "similitude" e "diferença". Entre os Kaiowá também ocorrem estas distinções entre parentes próximos e distantes, sendo que o marcador do próximo e do distante não se refere unicamente ao grau de consangüinidade, ocorrendo a interferência de outros coeficientes, como a residência e os grupos de cooperação econômica que estão na base da composição política das parentelas bilaterais. Estas parentelas gozam de certa estabilidade em termos de duração no tempo, mas são sempre sujeitas a rearranjos ocasionais, que possibilitam a reprodução da estrutura no tempo, dentro de um acentuado dinamismo: a composição

---

2 A estrutura social jê parece bastante distinta daquela acima caracterizada como amazônica, como apontam os estudos dos especialistas (v. Maybury-Lewis, 1974), entre os Jê o outro apresenta-se incorporado ao espaço da aldeia através do sistema de metades.

<sup>3</sup> Márcio Silva desenvolve estas questões sugeridas por Joana Overing (1984) entre os Waimiri-Atroari..(Silva, 1995).

dos grupos muda mas o mecanismo de reprodução social permanece.

A religião emerge como tema central na maioria dos estudos sobre os Kaiowá, como dos Guarani em geral. Pretendo apenas identificar algumas possíveis relações entre o sistema de parentesco, a territorialidade e a organização religiosa. Os dados etnográficos aqui reunidos são de fundamental importância para estimular a análise e explicitar algumas questões que pretendo desenvolver. No caso específico kaiowá, as principais evidências delineadas pela pesquisa até agora realizada apontam para o interesse de associar o conceito de estrutura ao de estratégia; de tomar a residência e a liderança como peças fundamentais na compreensão desta sociedade que, como muitas outras no continente, parece acentuar a importância relativa da aliança, da afinidade e da residência, sobre as relações baseadas na consangüinidade.

#### 4. 1 a importância da vida religiosa

A religião é considerada o *locus* de resistência guarani à conquista européia. Sobre a religião já se escreveram rios de tinta e, segundo Schaden (1974 e 1982) o contato teria exacerbado a importância da vida religiosa. Seria temeroso fazer um resumo dos principais acontecimentos da vida religiosa, já que seria necessário recorrer a uma vasta bibliografia, o que fugiria dos propósitos da presente dissertação. Por outro lado, seria impossível não notar que os fatos da religião estão presentes a todo momento na vida guarani, seja no batismo de uma criança, nos rituais de iniciação, no batismo do milho, que marca o calendário agrícola anual, nas idéias relativas à pessoa e seu destino na pós-morte, nas escolhas do local de moradia ou nos motivos alegados para mudança, na decisão de plantar

uma roça, nas formas de se relacionar e na variação dos estados de ânimo das pessoas.

A religião está ligada ao *teko*. Montoya, em seu “*tesouro da língua guarani*”, estabelece uma longa lista de significados para este termo, como: natureza, sistema, norma, modo de ser, etc. Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) apresentam o sistema de valores kaiowá como sendo composto por diversos sub-sistemas, identificados por expressões na língua composta pelo substantivo *teko* seguido de um adjetivo. Aparecem, assim, formas como: 1) *teko joja*, sistema de valores que regem a economia de reciprocidade; 2) *teko marangatu*, sistema de crenças religiosas; 3) *teko vai*, forma incorreta de proceder, vida má, incorreta, sem sentido; etc. A descrição destas formas compostas identifica um sistema de valores com grande sofisticação e coerência.

O leitor interessado em conhecer melhor a religião guarani pode consultar Nimuendaju (1914), Cadogan (1959) Schaden (1974) e os diversos trabalhos de Meliá e Chamorro, listados na bibliografia final. Deter-me-ei aqui em chamar a atenção apenas para a importância da religião e para o enfoque predominante que ela tem recebido nas análises.

A literatura guarani acostumou-se a tratá-los como místicos irredutíveis. A construção do imaginário dos Guarani como os refinados teólogos da América do Sul, iniciou-se de maneira determinante na monumental descrição do sistema religioso por Nimuendaju (1914). Posteriormente, os relatos de uma série de cantos secretos por Cadogan (1959) vieram dar uma contribuição decisiva. A religião guarani ascendeu assim, a categoria de um sistema teológico/filosófico altamente elaborado. Alguns estudos recentes vieram, ainda a aprofundar o conhecimento do sistema religioso (trabalhos de Meliá e Chamorro).

Em trabalhos como os de Watson (1952) e Schaden (1974) a vida religiosa aparece como altamente ordenada. Ao contrário, organização econômica seria uma área crítica, em muitos aspectos sensível ao contato, e disto resultaria o estado de ‘penúria’ em que se encontra esta população: *“a mudança mais incisiva provocada pelos contatos culturais consiste no abandono de antigos padrões de solidariedade e cooperação que vigoraram na satisfação de todas as necessidades vitais”* (Schaden, 1974:52). Para o autor, isto leva a uma crescente individualização nas atividades econômicas, mas a maior dificuldade para a inserção plena na nova forma de produção econômica é a *“falta de equipamento mental em correspondência com a economia individualista”*, sendo que *“obstáculos desta ordem existem em praticamente todas as tribos indígenas”* (Schaden, 1974:54). Se esta falta de correspondência é geral, em poucos povos ela seria tão acentuada como entre os Guarani, *“devido ao profundo misticismo que lhes plasmou a mente e que tende a conferir um cunho emocional e sentimental a todas as suas atitudes, em vez de lhes dar critérios racionais para a aplicação de normas práticas nas relações com outros seres humanos.”* (Schaden, 1974:55). A ênfase na importância da vida religiosa vai aos poucos consolidando a visão dos Guarani enquanto convictos teólogos, cujo reino literalmente não é deste mundo.

Ao longo do presente trabalho venho tentando identificar os princípios da morfologia social, enfoque que limita a possibilidade de discutir em profundidade os dados sobre religião. Entretanto, acredito que o estudo da organização social numa sociedade como a guarani, não pode negar a importância da religião e o papel preponderante por ela ocupado, este é o motivo pelo qual procuro agora, no último capítulo, uma aproximação com os dados sobre a vida religiosa.

#### 4 - 2 xamanismo e organização social

Segundo Brand (1993: 36) os documentos históricos atestam que, o sistema colonial, vê o xamã como um “agitador”, verdadeiro empecilho à implantação dos objetivos dos colonizadores. Por se tratar do principal organizador e defensor dos valores fundamentais para a existência do grupo, o xamã está sempre à frente dos levantes ocorridos nos primeiros tempos da colonização. Nos movimentos de reconquista de terras indígenas que ocorreram em MS a partir da década de 1980, estes agentes também tiveram uma participação efetiva. O papel de guardião do sistema social, exercido pelo xamã, é reconhecido como uma atribuição divina (Müller,1989:33), sendo, portanto, uma forma legítima de instituição da autoridade, exercida segundo as regras do *teko katu*, como sistema ideológico que fundamenta a conduta social.

Cada parentela procura ter sua própria liderança religiosa, embora isto nem sempre aconteça na prática. As funções religiosas dentro da parentela são muitas vezes desempenhadas pelo cabeça de parentela, que não precisa ser necessariamente um xamã *-pa`i* conceituado, ou um grande mestre de cerimônias. Não obstante, é muito valorizado dispor, no *te'yi*, de um *pa`i*, capaz de realizar os grandes cerimoniais, como o batismo do milho - *avatikyry* e o ritual de perfuração do lábio dos meninos - *kunumi pepy*, cerimoniais para os quais são convidadas várias parentelas. A realização destas cerimônias constitui-se em elevado símbolo de prestígio social para o *te'yi* e para o *tekoha* promotores do evento.

A reocupação de Jaguapire por parte dos Kaiowá no ano de 1991, revela um série de dados que ajudam a refletir sobre a importância dos cerimoniais religiosos como elementos agregadores e propulsores de ações

de caráter coletivo. Conforme mencionei na seção sobre os processos de chefia, o casamento do xamã Ataná com a filha de um dos cabeças de parentela de Jaguapire, o trouxe para o local. Até então o grupo não dispunha de nenhum xamã com conhecimento suficiente para realizar as cerimônias mais importantes. Iniciou-se um grande ciclo de rezas e, no ano seguinte, a comunidade de Jaguapire organizou uma verdadeira operação de guerra para reocupar sua terra, contando com o apoio das lideranças das outras áreas kaiowá e guarani de Mato Grosso do Sul. A participação de Ataná como líder religioso foi fundamental para o sucesso do empreendimento, conforme afirmam os próprios Kaiowá.

Ataná orientou todas as ações religiosas e guerreiras, objetivando a retomada da terra, consolidando-se, a partir do sucesso da operação, como o principal especialista em retomada de áreas pertencentes à parentelas expulsas pelas frentes agro-pastoris. As cerimônias religiosas parecem facilitar a cooperação ritual e política entre as parentelas, proporcionando o surgimento de contextos de onde emergem lideranças religiosas e políticas, que, em determinadas situações, extrapolam o âmbito do *te'yi* e executam ações que envolvem várias parentelas. Estes cerimoniais parecem deslocar momentaneamente o eixo político, da relação entre os *te'yi* (constituídos a partir do parentesco e da residência) para o linear mais amplo, que em certos casos pode beirar a fronteira do grupo étnico como um todo.

A ênfase nesse "nós coletivo" surge em resposta às ameaças externas representada pelos não-Kaiowá(4). Os rituais religiosos dissolvem ou

---

4 A partir do campo religioso, que é de onde falam os xamãs, a ameaça da perda da terra para os fazendeiros que invadem o território tradicionalmente ocupado pelo grupo, é pensada, explicada e confrontada a partir de uma metafísica. É a ordenação do mundo kaiowá que está ameaçada por uma ordem alienígena que se

minimizam momentaneamente as diferenças entre os *te'yi*, fazendo emergir uma identidade baseada em unidades maiores ou mesmo no *Ethos* do grupo. Esta operação tem uma duração efêmera, as oposições e distinções entre os *te'yi* são neutralizadas por um curto espaço de tempo, sob pena de comprometer a própria dinâmica do sistema. A unidade parece destinada a desaparecer com o término dos rituais que proporcionaram o seu surgimento. Após a demarcação da área de Jaguapire, Ataná retornou a suas atribuições normais de xamã, prestigiado, mas sem o destaque que tinha quando coordenava as ações de reconquista do *tekoha*(5).

#### 4 - 3 O princípio *ore* e o princípio *pavêm*

Analisando dados dos Pãi do Paraguai, Grünberg (1975: 36) identificou a existência de dois sistemas de cooperação. Um sistema corresponde à solidariedade mais geral, que acontece entre as parentelas que formam um *tekoha*, o outro à reciprocidade mais restrita que acontece no interior da parentela. Os argumentos do autor foram resumidos por Brand da seguinte forma: *“um corresponde ao tekoha, base social, política e religiosa dos Pãi atuais, que se manifesta nas festas religiosas, nas decisões políticas formais e em caso de conflitos externos ou ameaças vindas do sobrenatural; e outro, corresponde à família extensa (e seus*

---

refere a uma cosmologia alheia, daí as questões de demarcação serem assumidas como assunto de competência dos religiosos, que reivindicam a responsabilidade pelos procedimentos que visam assegurar o direito de permanência na terra.

5 É eventualmente convidado para rezar em outros *tekoha* que enfrentam problemas de conflitos demarcatórios.

*núcleos locais*), que se manifesta especialmente nas atividades econômicas, na colaboração nos trabalhos das roças comuns e construção de casas” (Brand, 1993:113-114). É entre os fogos que compõem a parentela - *te'yi* que “continua se dando a estrita reciprocidade (*oreva*)” (Brand, 1993: 84). *Oreva*(6) é o termo usado pelos Guarani para a primeira pessoa do plural e significa ‘nós exclusivo’, diferente de *ñandeva*, ‘nós inclusivo’, que também significa gente, como categoria genérica que inclui todos os interlocutores.

Acredito que a partir destes sistemas de cooperação, que também não passaram despercebidos por Schaden (1974) e Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), é possível identificar princípios estruturais mais gerais, que dão coerência e sistematicidade às instituições sociais kaiowá. Assim, a parentela - *te'yi* delimita um espaço social marcado por forte coesão e solidariedade, nele as pessoas se sentem seguras e protegidas das ameaças terrenas e sobrenaturais. Esta unidade social tem também uma expressão geográfica: quando um Kaiowá viaja e permanece fora por um período prolongado, seu rosto se cobre de indisfarçável satisfação ao adentrar nos limites do território ocupado pelo seu *te'yi* e principalmente quando se aproxima do local de residência de seus parentes mais próximos. Sair dos limites ocupados pelo *te'yi* implica em riscos, motivo pelo qual os Kaiowá julgam sempre necessário ‘se preparar’ para qualquer viagem. A preparação

---

6 *Oreva* e *ñandeva* são adotadas aqui como categorias relacionais que delimitam fronteiras entre grupos sociais, por exemplo: os membros de um *te'yi* podem dizer *oreva* se referindo aos seus integrantes em contraposição (excluindo) outros *te'yi* do mesmo *tekoha*, mas num conflito de terra que ameaça o *tekoha*, podem dizer *oreva* incluindo os outros *te'yi* que aí residem e que formam um grupo unitário em relação ao fazendeiro. Pode-se ouvir também a expressão *oreva* - ‘os nossos’ ou *ore reko* - ‘o nosso sistema’, para se referir ao conjunto da população Guarani em oposição aos valores da sociedade nacional (*karai reko*).

implica em conversar com os parentes sobre os motivos da viagem, repassar incumbências e observar certos cuidados rituais. A exigência de ‘preparação’ aumenta segundo a importância da pessoa.

A descrição dos dois tipos de cooperação, realizada por Grünberg (1975), corresponde praticamente à descrição que faço do sistema de cooperação voltado para o interior da parentela - *te'yi* e do que estabelece as relações entre as parentelas que formam um *tekoha*. Tentarei acrescentar mais dados à descrição e extrair algumas conseqüências teóricas. Acredito que algumas distinções são importantes e devem ser formuladas com precisão, pois delas dependem os argumentos para a tentativa de relacionar estes sistemas de cooperação a princípios estruturais da sociedade.

Em minha análise, o sistema que rege a solidariedade interna à parentela - *te'yi* está relacionado ao princípio *ore*, enquanto o que rege a relação entre parentelas é relacionado ao princípio *pavêm*. O princípio *ore* tem como característica básica imprimir um caráter de ênfase na exclusividade das relações entre os membros da parentela, que compõem um grupo com forte identidade social, tanto que *te'yi*, numa acepção máxima, pode ser sinônimo da própria autodenominação, ou etnônimo(7). O princípio *pavêm* busca reunir um conjunto de parentelas relacionadas como parceiras matrimoniais, políticas e cerimoniais, em caráter mais ou menos permanente, dependendo de situações conjunturais que envolvem as estratégias de confronto ou alianças, que ampliam ou restringem os círculos de alianças e hostilidades.

---

7 Assim, uma tradução possível para *te'yi* seria: “*nós somos os que vivemos entre parentes e como parentes*”

A existência do *tekoha* depende diretamente da presença de líderes religiosos e políticos com reconhecida habilidade e carisma para reunir(8) pessoas: se os Kaiowá reconhecem a dificuldade em constituir um cabeça de parentela - *hi'u*, que conta com um grupo de parentes próximos, é de se imaginar a dificuldade em 'levantar' um *tekoha*. Ouvi relatos de líderes que 'levantavam'. Dizem que estas unidades existiram no passado, mas não existem mais hoje. Creio que esta afirmação atesta que estamos lidando com um modelo ideal, que coloca o xamã poderoso como algo externo à sociedade, da qual o modelo completo é o próprio herói civilizador. Sua realização histórica é sempre uma aproximação; só através da ação da memória, quando a experiência se torna relato, é que ele agrega o atributo de legitimidade. Em qualquer época o *tekoha* tende a ser uma instituição cujo reconhecimento é sempre problemático.

Uma fala do xamã Ataná - *pa'i* foi o que me motivou a identificar esta modalidade de solidariedade ampliada com o princípio *pavêm*. Ele usou esta expressão para definir unidades maiores que a parentela, detentoras de forte identidade social, "*da mesma forma que irmãos (reais ou classificatórios) que tendo a mesma idade não podem ser identificados por rike'y (mais velho), ou ryvy (mais novo) e que, portanto, são pavêm um em relação ao outro*". O *tekoha* configura uma espécie de paróquia, sob a influência e condução de um líder religioso. Meliá, Grünberg & Grünberg (1976: 128) fazem a única referência a este termo que encontrei em toda a bibliografia que consultei: "*O tekoaruvixa é a autoridade religiosa, sempre varão e geralmente de idade, e é o vicário e lugar-tenente de Deus-Criador, Ñane Ramõi Jusu Papa, que é o tekoaruvixa pavê*"[t. do a .]. O

---

8 É bom lembrar que estas unidades maiores reúnem pessoas que estão fora do círculo mais próximo dos parentes.

próprio deus-criador é apresentado como o *tekoaruvixa pavêm*, apresentando um modelo divino no qual o xamã se espelha, como guardião do bem-estar físico e moral dos integrantes do *tekoha*. Isto novamente reforça a idéia do *tekoha* como unidade político-religiosa.

Brand relata um encontro coletivo de seus informantes em que “*ao tratarem de aldeias tradicionais, aparece com ênfase o conceito de tekoha guasu*”, e cita a fala de um dos participantes que diz que o *tekoha guasu* “*era onde tinha o cacique maior, que o povo mais procurava.*” (Brand, 1997:127)

Estas referências demonstram que não se trata de nenhuma novidade etnográfica. Apenas tentarei retirar algumas conseqüências para a compreensão dos mecanismos de estruturação da sociedade. A distinção analítica destes princípios permite perceber como o sistema social kaiowá opera com princípios estruturais que detêm, à primeira vista, um elevado grau de incompatibilidade entre si, e como esta incompatibilidade, gera espaços de contradição e ambigüidade que permitem, no âmbito político, uma grande margem de mobilidade e flexibilidade aos agentes sociais.

O *tekoha pavêm* é uma unidade mais ampla que a parentela - *te'yi*. Para explicar o significado de *pavêm*, o xamã *-pa'i* Ataná usou como exemplo casos em que não existe a distinção de senioridade entre irmãos ou primos, que, como vimos, podem ser reunidos em um único termo classificatório, quando fazem parte da mesma parentela. Assim, o termo *ryke'y* refere-se ao irmão ou primo paralelo mais velho, e o termo *ryvy* ao irmão ou primo paralelo mais novo, mas caso eles tenham a mesma idade são *pavêm*, ou seja, indistintos, iguais, da mesma estatura, e em relação aos quais se dispensa um tratamento semelhante. Em outros contextos, o termo *pavêm* tem também o sentido de algo geral ou universal. Ataná falou do

*tekoha-pavêm* como expressão do autêntico modo de ser kaiowá, “*é assim que deveríamos viver, sem diferença, tudo igual*”, lamentando que nem sempre é assim na prática. Este princípio valoriza a aliança e a convivência social ampliada, com cerimoniais e festas religiosas, e atividades cooperativas para as quais concorre um grande número de participantes de várias parentelas, radicadas em distintas localidades, mas aproximadas de um ponto de vista político e religioso.

O princípio *ore* opera no âmbito mais restrito do interior da parentela. Exige de seus integrantes um elevado grau de adesão e exclusividade, impondo também aos seus líderes (*hi'u* e *mburuvicha*) uma pauta de demandas específicas, próprias ao grupo, que impede ou dificulta o estabelecimento de alianças mais amplas e permanentes. É deste choque de princípios que, ao meu ver, decorre a relativa falta de homogeneidade na conformação social kaiowá, inclusive na parentela. A estrutura social oscila ora para a prevalência do princípio de exclusividade - *ore*, como característica das relações interna ao grupo de parentela, ora para a prevalência do princípio da convivência ampliada - *pavêm*. O ideal do grupo coeso e amplo esbarra sempre nos problemas de convivência entre as parentelas - *te'yi*, impondo deslocamentos de pessoas e fogos familiares por atração ou repulsão. Por outro lado, a parentela não é auto-suficiente para viver isolada em sua reciprocidade exclusiva, necessita participar de círculos mais ampliados de intercâmbio e troca.

O princípio *pavêm* reforça o compromisso com a ordem política, cuja expressão máxima são os cerimoniais e festas coletivas, enquanto o princípio *ore* libera as forças de repulsão, dando visibilidade aos conflitos latentes entre pessoas, entre segmentos de parentelas, e até entre parentelas. O sentimento de exclusividade na parentela adensa as relações entre seus membros, diferenciando estas relações daquelas mais diluídas, com membros

de parentelas distintas. A convivência desses dois sistemas proporciona grande dinamismo à sociedade: a composição da parentela e as alianças que entre elas se estabelecem nunca estão em uma condição satisfatória de equilíbrio, embora este equilíbrio seja sempre desejado, idealizado, procurado e vivido em momentos efêmeros. Brand registra que *“segundo Meliá e outros, os bons comportamentos se visualizam e socializam especialmente nas concentrações religiosas e reuniões políticas. Uma das virtudes mais importantes é a da reciprocidade social, que se expressa e concretiza no convite e no dom de oferecer o fruto do trabalho”* (Brand, 1993:94).

*Ore* e *Pavêm* podem também ser pensados em termos dos padrões de relação de gênero. As mulheres se envolvem de maneira mais direta nos arranjos matrimoniais, nas querelas ocasionadas pela separação de casais e nos desentendimentos políticos entre parentelas, o que fundamenta a crença de que *“língua de mulher ninguém segura”*. É possível relacionar o princípio *ore* e o ambiente feminino da reciprocidade calculada por vetores de aproximação e repulsa que rege a convivência na parentela e a relação entre parentelas. O contrário parece acontecer com o princípio *pavêm*, que sintetiza as preocupações masculinas da solidariedade ampliada, não relacionada de maneira direta ao parentesco, e da relação com as divindades. A maior parte do tempo a sociedade presentifica o princípio *ore*, o que faz da sociedade um ambiente feminino por excelência. O princípio *pavêm* só eclode em lampejos esporádicos, fulgurantes, mas efêmeros: os rituais religiosos.

A constante alteração na configuração demográfica e política também foi identificada por Brand para quem *“a constituição e o crescimento dos tekoha é muito dinâmica. Na busca do teko porã (do que está bem), aldeias se desfazem ou ressurgem”* (Brand, 1993:85-86).

Estudiosos dos Guarani do período colonial notaram que “*cada um desses ‘chefes’ era dono de uma ‘casa’ de aldeia, com mulheres e filhos que, por sua vez, ao se casarem e constituírem família, aumentavam o prestígio do ‘chefe principal’ devido à ampliação do ramo inicial da família. A aldeia podia aumentar, diminuir ou se extinguir. Famílias da mesma parcialidade poderiam fundar também novas aldeias*” (Gadelha, 1980:259). O processo de fissão de uma parentela em Jaguapiré corrobora estas afirmações.

Maybury-Lewis (1984:365), no final de seu livro sobre a sociedade xavante, afirma “*que pode-se esperar que a maior parte das sociedades humanas dêem expressão conceitual ou institucional a algum tipo de princípio diádico*”. Acredito que a sociedade kaiowá trabalha este princípio diádico na relação *ore - pavêm*. Acredito ainda que a partir da análise desta relação é possível ampliar a compreensão das regras, idéias e ações dos Kaiowá.

#### 4 - 4 O profetismo

Acredito que o profetismo guarani, olhado a partir das relações entre as parentelas e tendo em vista os princípios ligados à organização social acima descritos, pode ser abordado a partir de uma nova perspectiva.

*Ore e pavêm* incitam à tentativa de formular mais uma explicação para o fenômeno. Tomo como premissa os argumentos que aparecem em H. Clastres (1978), P. Clastres (1981) e Meliá (1988b). Estes autores consideram que os movimentos proféticos dos *carai* apresentam as seguintes características: 1) são anteriores à chegada dos europeus; 2) implicavam no rompimento com as normas e valores que fundamentavam

as estruturas básicas da sociedade, como por exemplo, a solidariedade restrita ao grupo de parentela e a superação dos limites que circunscreviam a troca dentro de círculos restritos de pessoas e grupos(9). É possível afirmar então que o profetismo pode ser visto como um campo de disputa entre os dois princípios básicos que articulam a estrutura social, a saber: 1) o princípio *ore*, que estabelece o adensamento das relações de reciprocidade em torno de um núcleo representado pelo cabeça de parentela *-hi'u* de um *te'yi*, sendo assim, um princípio mais realista, diretamente ligado à prática social quotidiana, como forma de tornar viável o sistema social, sempre ameaçado em sua fragilidade e imperfeição; 2) o princípio *pavêm*, que coloca a necessidade da ampliação do horizonte social, a partir de uma lógica inspirada no comportamento dos deuses, em que o tempo do ritual, da festa e da dança, abole a obrigatoriedade da troca e da reciprocidade no círculo mais restrito da parentela, para estabelecê-la num nível mais amplo, no qual desaparecem os mecanismos que restringem a participação.

Meliá (1991:292), afirma que a festa “*não é só um cerimonial, mas a metáfora concreta de uma economia de reciprocidade vivida religiosamente*” [t. do a .]. Assim, na festa, se oferecem alimentos para aqueles com quem não se come no quotidiano, implicando num gesto e num desejo de ampliação do horizonte social: o ideal era que todos comessem e vivessem juntos. Isto dificilmente acontece mesmo na festa,

---

9 No registro da fala dos *carai*, deixados pelos missionários da época, aparecem frases do tipo “*dêem suas mulheres a quem quiserem*”, o que significa dizer que casamentos não deveriam ser pensados como forma de articular alianças e reforçar a solidariedade entre parentelas parceiras em trocas matrimoniais.

que sempre apresenta algumas ausências(10) dos integrantes de parentelas que por algum motivo rivalizam com o promotor da festa..

Hélène Clastres (1978) pensa o profetismo a partir de uma tensão ou contradição entre o político e o religioso. A hipótese que levanto aqui guarda algumas semelhanças e diferenças: o princípio *ore* estaria diretamente relacionado ao parentesco e a formação das parentelas, enquanto o princípio *pavêm* remete ao sistema religioso, mas trata-se de uma contradição entre princípios que organizam espaços distintos da vida social. Ambos os princípios se inspirem no *teko katu*, o modo justo e correto de se viver pái/kaiowá, ou a “*regra do que o Pái é e faz, ou melhor dito, do que deve ser e deve fazer*” (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:186)[t. do a .]. Parece haver uma tensão constante entre estes dois princípios, e o profetismo poderia ser visto como tentativa de superação desta ambigüidade inerente ao próprio sistema social. Esta ambigüidade foi formulada em termos claros por Pierre Clastres, mas é interpretada como resistência ao surgimento do Estado.

Acredito que os Guarani, através do profetismo, afirmam a possibilidade abrir mão da segurança garantida pela troca com parceiros conhecidos e relativamente estáveis, e se dispõem a seguir radicalmente o princípio *pavêm*. Isto pode ser interpretado como uma tentativa de superação dos limites impostos à humanidade, como as necessidades físicas, a doença e morte. O princípio *pavêm*, como expressão do modo de ser religioso Pái/Kaiowá, segue os ditames do *teko marangatu*, ou seja, as normas do comportamento divino, cuja observação assemelha os homens aos

---

10 O número de festa e a audiência que reúne é proporcional a estabilidade e harmonia nas relações entre as parentelas. Em períodos marcados por conflitos acentuados não há clima para a realização de festas.

deuses (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:187). O princípio pavêm expressa o ideal da divinização dos homens e a superação da condição da vida em sociedade. Reaparece aqui, o mesmo modelo de cosmologia encontrado por Viveiros de Castro (1987) entre os Araweté.

#### 4 - 5 Territorialidade e organização religiosa

A noção de território para os Kaiowá aparece articulada em quatro esferas de abrangência. Primeiramente, farei a exposição destas noções, para em seguida trazer para a análise alguns dados etnográficos, que, acredito, possibilitam colocar em discussão a noção de *tekoha*, na forma como é normalmente apresentada.

A primeira esfera é aquela compreendida pelo espaço ocupado dentro do *tekoha* pelos membros de uma determinada parentela - *te'yi*. Como foi mencionado anteriormente, relaciona-se com o local de residência do *hi'u* e em alguns casos do *mburuvicha*. O levantamento em campo não identificou a existência de termos na língua guarani para expressar com precisão esta noção, a bibliografia que consultei também não traz informações neste sentido. Tomás de Almeida (1991), talvez notando a falta de um termo na língua guarani, denomina esta porção do território de *cantão(11)*. De qualquer forma, a noção do território ocupado pela parentela para residência, caça e coleta, é um importante instrumento de ordenação das relações entre as parentelas, como procuro demonstrar em várias partes desse trabalho.

---

11 Creio que no período pré-colonial a referência era satisfatoriamente dada pela localização da casa comunal.

A noção de *tekoha*, segunda esfera, é a que mais aparece na bibliografia. A meu ver, o excesso de uso escorrega para certos abusos e para o esvaziamento semântico. Para Meliá, Grünber & Grünberg (1976), ela constitui-se na comunidade semi-autônoma. A forma como apresentam a noção é particularmente interessante, porque, se é que entendo bem a formulação dos autores, o enfoque está centrado no grupamento humano e nos processos de constituição da autonomia política e religiosa. A principal confusão, que aparece em certos usos posteriores do termo, é remeter esta noção para o campo da geografia e achar que *tekoha* é qualquer local onde resida um grupo de Kaiowá, independente da configuração sócio-política. Acredito que, muitas vezes, se confunde a área ocupada pela parentela com *tekoha*. É corrente o uso do termo *tekoha* para as áreas demarcadas como reservas em Mato Grosso do Sul, o que nem sempre pode estar correto.

O problema central para a definição de um *tekoha*, como procuro enfocar, diz respeito à maneira como as parentelas estão vinculadas umas às outras, em torno de um líder de expressão, e em termos de trocas matrimoniais, alianças políticas e trocas cerimoniais com outros grupos de parentelas.

A terceira esfera é expressa pela idéia geral de *Tetã* (país - pátria), que seria o território ocupado por todos os Kaiowá. É o território atribuído pelo criador - *ñanderuvusu* ao povo kaiowá como um todo. Várias características físicas deste território relacionam-se com o universo mitológico, o que, para os Kaiowá, atesta a legitimidade da ocupação do território pelo povo.

Alguns estudiosos dos Guarani afirmam a existência de uma quarta esfera, que, na seqüência aqui enumerada, seria uma categoria intermediária entre a segunda e a terceira. Defino esta unidade como *tekoha pavêm*. Para

Meliá, o território (*tetã*) Pai-Kaiowá seria subdividido em 3 regiões: “*Os tavyterã da zona central distinguem os yvypytegua dos mberyvogua a Norte (rio Aquidabán) e os yvypopygua ao sul e no Brasil(ava Brasil)*” [t. do a .] (Meliá, Grünberg & Grünberg, 1976:218). É possível que esta classificação dependa da região que se toma como referência, ou seja, expressa o ponto de vista de quem classifica. Cada uma destas regiões agruparia um determinado número de parentelas e seria uma espécie de província dentro do território (*tetã*). Seria importante investigar os critérios de definição destas regiões, e como se estabelecem as relações entre os *tekoha* que compõem cada uma destas regiões. Há indícios de que a definição destas regiões se expressa no universo religioso e na organização de espécies de “paróquias”, compostas por um certo número de *tekoha* vizinhos, mas esta hipótese precisa ser melhor investigada.

Entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul, é comum algum sacerdote (*pa'i*) importante estender sua influência por mais de uma área. O exemplo apresentado na seqüência tem como objetivo colocar alguns dados que permitem discutir outros aspectos da noção de *tekoha*.

O xamã - *pa'i* Ataná, anteriormente citado, antes de mudar para Jaguapire, residia com sua ex-esposa na área de Takuapiry, onde parece ter organizado uma "escola" e formado vários *pa'i*. Estes exercem o ofício em diferentes áreas, mantendo com Ataná uma relação de estreita cooperação (v. gráfico). Inicialmente, estes xamãs - *pa'i* formados por Ataná foram seus auxiliares e aprendizes -*yvyra'idja*, o que justifica sua ascendência sobre eles. Todos eles rezam da mesma forma (ou de forma muito parecida). Quando um desses ex-auxiliares pretende realizar uma cerimônia de maior importância, é comum solicitar que Ataná venha assumir a condução oficial do ritual. Por exemplo: em 1991, Basílio, antigo ajudante -*yvyra'idja* de Ataná em Taguapiry, mas na época residindo na área de Rancho Jacaré, quis

realizar o batismo do milho -*Avatikyry*, evento de grande importância religiosa. Para isto, convidou Ataná para ser o realizador da cerimônia. Ataná desculpou-se dizendo que no momento não teria tempo, mas que Basílio poderia realizá-lo por conta própria. Basílio realizou o *Avatikyry*, ao que parece sem a ajuda de seu mestre, mas com a sua autorização. Ataná ainda dispõe de auxiliares em outras áreas, como Paraguasu, Guasuty, Takuapiry.

O mesmo sistema de reza se estende por diversas áreas, tendo como referência um líder religioso de expressão. Estas áreas são normalmente descritas na bibliografia como compondo *tekoha* distintos, mas aqui aparecem como parte de uma única unidade religiosa. Esta unidade não engloba a totalidade das parentelas que residem em cada área; é possível que mais de um *tekoha* conviva de maneira justaposta em um mesmo conjunto de áreas. É por esta razão que a noção de *tekoha*, entendida como unidade político-religiosa, não pode ser pensada como correspondendo a um território. Assim, pelo menos para a situação atual pode-se afirmar a descontinuidade territorial do *tekoha* e a possibilidade de ocorrer a superposição de mais de um *tekoha* nas áreas demarcadas como reservas.

Gráfico mostrando *yvyra'ydja* do xamã Ataná em diversas áreas:

área	Taquapiry	Amambai	Paraguasu	Cerrito	Guasuty	Jaguapiré
Nome e tipo de trabalho do xamã e/ou <i>yvyra'idja</i>	<u>Norino</u> : possui significativo reconhecimento para o tratamento de algumas doenças. Como Ataná, reza tanto no sistema de <i>yvyppyte</i> como no sistema <i>kuara pyte</i>	<u>Basílio</u> : auxilia a realização do batismo do milho - <i>avati mongarai</i> .	<u>Valério Teixeira</u> : é sobrinho de Ataná e lidera um grupo de reza.	<u>Sebastião Fernandes</u> : realiza pequenas cerimônias e organiza rezas maiores, ministradas pelo próprio Ataná.	<u>Júlio</u> : é também o <i>hi'u</i> da parentela que ocupa a área demarcada em 1991.	<u>Pedro</u> : goza de relativa autonomia, enquanto <u>Dorival Melo</u> e <u>Adilson Melo</u> são apenas iniciantes

Acontece também de uma mesma área demarcada reunir xamãs - *pa'ì* importantes, com distintos sistemas de reza. Na área indígena de Dourados, mais precisamente na região denominada Mbororó, ocupada por grupos familiares kaiowá e ñandeva, Carlito, *ex-capitão*, afirmou existirem vários sistemas de rezas, por exemplo: a) "*Mba'e Vai Jareta*", reza para curar enfermidade proveniente principalmente de "feitiço" - *paje vai*, é praticada por Firmino e *Lauro'i*, dois rezadores ñandeva, que trabalham de forma combinada, um encaminhando para o outro casos que requerem certos tratamentos; b) "*ambakuai*", reza para chamar chuva e outros tratamentos para a agricultura, é praticada por um Kaiowá de nome Zacarias; c) "*yvyra marangatu moingatuha*", reza para cuidar dos objetos sagrados (*xirukurusu*), herdados dos antepassados, é praticada por Carlito, que mantém ao lado de sua casa uma construção destinada a abrigar esses objetos. A convivência entre estes xamãs parece pacífica, a rivalidade maior é entre eles e as Igrejas pentecostais.

Com base nos dados da minha pesquisa, creio que as unidades supra-locais existentes entre os Kaiowá de Mato Grosso do Sul, podem apropriadamente ser denominadas de *tekoha*, ou mesmo *tekoha pavêm*, quando atingem uma amplitude maior. Tomam a forma de redes que se estendem por parentelas de diversas áreas, demarcadas ou ainda não reconhecidas como terras indígenas pelo governo. O estabelecimento destas redes está conectado a relações de parentesco e alianças políticas. A iniciação religiosa dos parentes e aliados de um líder religioso de expressão desempenha aí papel de grande importância. O prestígio de líder religioso reconhecido por várias parentelas - *jo'e chakare*, como é o caso de

Ataná(12), é o elemento aglutinador que permite o surgimento do *tekoha pavêm*. O *jo'e chakare* reúne um grupo de xamãs, que eventualmente se encontram por ocasião da realização dos grandes cerimoniais, que são por ele conduzidos, sendo o momento em que demonstra seu conhecimento e reafirma seu *status* de xamã principal.

Existem unidades muito semelhantes àquelas organizadas pelo *jo'e chakare*, mas que são articuladas em torno de uma liderança política de expressão. É comum que um *capitão* cuja influência é reconhecida por parentelas de várias áreas reivindique, para si, o direito de interferir nas decisões políticas dessas áreas por onde seu prestígio se estende. Este é o caso anteriormente citado do *capitão* Carlos de Jakare'i, com nítida influência em parentelas que residem nas áreas de Cerrito, Jaguapire, Paraguasu e Sete Cerros(13). Este segundo tipo de rede é formado pela ligação de dependência entre os *capitães*, que periodicamente se encontram nas reuniões gerais (*aty guasu*), cuja pauta é definida pelos detentores de maior prestígio. Carlo(14) é Ñandeva e Ataná Kaiowá, não têm nenhum parentesco entre si e parecem ter um relacionamento distante, mas cordial,

---

12 É sempre lembrado pela eficácia de seus conhecimentos e pela capacidade de realizar rituais complicados como o *purahei puku* (canto grande), cuja seqüência de cantos dura uma noite inteira e pelas características estéticas de sua voz: seus cantos são considerados de extrema beleza e isto lhe atribui grande prestígio.

13 É curioso que Carlos e Ataná tenham influência nas mesmas áreas, mas em parentelas rivais.

14 Carlo afirmou que existem nove xamãs que trabalham com ele dentro de sua área, sendo oito Ñandeva e uma mulher Kaiowá (são raras as mulheres consideradas xamã); 'eu apoio o trabalho deles e eles apóiam o meu trabalho', afirmou.

um respeitando o domínio do outro. O papel de Carlo lembra mais o de um guerreiro<sup>15</sup>), que tenta articular a defesa dos interesses dos diversos grupos que pretende agregar contra as ameaças representadas pelas investidas dos brancos e suas instituições, sendo considerado muito hábil no trato com os representantes do governo. Ataná reza para cuidar do equilíbrio da terra e da comunidade, é considerado um especialista em questões de defesa das comunidades quando da ameaça de despejo da terra pelos fazendeiros. Ambos estão colocados em relação a ameaças externas: Carlo cuida do lado político, articulando ações junto aos órgãos competentes para que as disputas tenham solução favorável às comunidades; Ataná procura dissipar as ameaças sobrenaturais que pairam sobre a sociedade, rezando para desviar os perigos e apaziguar os ânimos agressivos dos fazendeiros com quem disputam a terra.

Os princípios que organizam o *tekoha pavêm* apresentam semelhanças marcantes com as amplas alianças formadas entre *capitães*, pois seguem o mesmo modelo básico de organização. Destaco especialmente: 1- ambas são organizadas em torno de uma figura de expressão; 2- embora seu núcleo seja facilmente identificado como o local de residência do líder, ambas não possuem uma referência espacial estanque e rigidamente delimitada, mas se ramificam por diversas localidades; 3- são abertas a fatores e eventos de natureza política; 4- são instâncias que, em certas circunstâncias, servem para articular grupos coesos, com alto grau de

---

15 As disputas jurídicas e administrativas, que agora substituíram a guerra como confronto bélico, exigem que o líder político adquira competência que o distancia muito do líder religioso. Isto parece impulsionar disputas entre os dois campos, com o aparente aumento da importância do líder político, ainda que, não raro, este trabalhe junto ao líder religioso, e vice-versa.

solidariedade interna e com capacidade de atuação política; 5- possuem um caráter de atuação esporádica, tornando manifesta sua organização apenas em alguns momentos da vida social. Estas semelhanças são fundamentais para entender a articulação entre as categorias de *tekoha* e *tekoha pavêm*. Considero que a esta altura torna-se necessário distinguir de maneira mais didática o *te'yi* e o *tekoha* do *tekoha pavêm*.

A parentela - *te'yi* é o grupo mais exclusivo de pessoas que se consideram muito próximas, onde aparecem com bastante clareza os mecanismos de inclusão e exclusão, em cujo interior a solidariedade e reciprocidade são exercidas em caráter mais permanente. O *tekoha* é uma coalizão de parentelas aberta à expansão, apontando no sentido de unidades mais amplas, que se tornam visíveis e operantes em momentos específicos da vida social. O *tekoha pavêm* é a tentativa de colocar em operação o princípio *pavêm*, que se constitui como um ideal aglutinador no interior do sistema religioso, que na pregação dos xamãs expressa a maneira como os Kaiowá devem viver. Esta unidade tem um caráter essencialmente profético, na medida em que se inspira num princípio de reciprocidade generalizada, oposto ao princípio de reciprocidade restrita que organiza a parentela.

Entendo o *tekoha* como uma categoria intermediária entre o *te'yi* e o *tekoha pavêm*. Em certo sentido o *tekoha* representa a vida social com o nível de solidariedade possível, ponto de equilíbrio entre as forças centrífugas do *tekoha pavêm* e as forças centrípetas do *te'yi*, composto por segmentos em que a produção e o consumo se baseiam na contração de relações de parentesco próximas e seguras. O *tekoha pavêm* representa o ideal da solidariedade ampliada para além do parentesco, que, através de forças centrífugas, cria unidades maiores, cujo ápice são as mobilizações de caráter bélico, os grandes rituais religiosos e os movimentos proféticos.

A chefia destas unidades supra locais, tanto política como religiosa, parece nunca conseguir a unanimidade entre as parentelas que o líder pretende estejam sob sua jurisdição. O xamã é quem parece em alguns casos se aproximar mais desse ideal e, ao que parece, somente nos períodos relativamente curtos dos cerimoniais mais importantes ou grandes ameaças sobrenaturais. Laraia compara o papel dos grandes xamãs aos heróis civilizadores, pois “*os xamãs continuam o trabalho dos heróis, através da sua mediação entre os diversos seres e coisas*” (Laraia,1986:246). O mesmo autor lembra que para Schaden “*o pajé é um pequeno herói como o herói é um grande pajé*” (Schaden, 1959:42).

Aproximar o xamã do herói civilizador talvez ajude a compreender a afirmação corrente entre os Kaiowá de que os verdadeiros xamãs - *jo'e chakare* existiram no passado e efetivamente existem em outras regiões, principalmente no Paraguai, mas agora não apontam nenhum entre eles. O xamã ideal, pleno em seu conhecimento e poder, é o próprio herói civilizador, instituidor dos fundamentos que constituem a ordem e o fundamento do mundo humano e das coisas. O verdadeiro xamã está fora do mundo tipicamente humano, o reconhecimento de sua autenticidade plena implica em sua inclusão em uma ordem fora do plano da experiência humana. O xamã ao qual o Kaiowá recorre no dia-a-dia, para o socorro contra os infortúnios naturais e sobrenaturais, é um sábio com poderes limitados, tal como Laraia registra do xamã Kaapor, “*o 'paié' não é nem herói, nem homem, mas somente 'paié'*” (Laraia,1986:246).

Viveiros de Castro identifica, entre os Araweté, certos xamãs que são denominados de *maï decãka*, “*vidente dos deuses*” e cita como correlato o termo *jechaka*, citado por Cadogan (1959:18), que os Mbyá traduzem “*por coisa visível, reflexo, epifania*”. O autor acrescenta que “*talvez se pudesse assim fazer o epíteto do xamã araweté significar*

*'reflexo de divindade', aquele que manifesta a divindade, a torna visível. Na verdade, porém, o xamã a torna audível. Ele vê, os demais ouvem"* (Viveiros de Castro, 1986:530). O sentido que pude apreender para o termo *jo'e chakare* é muito semelhante: refere-se ao xamã que teve um contato direto com a divindade, não apenas ouviu sobre ela, mas conviveu com ela. O *jo'e chakare* se distingue do *ma'e rendu karê* ou "cacique simples" que segundo Zeferino, escutado e guardado palavras divinas, mas seu conhecimento não é tão claro e por isso tem pouco poder.

O xamã Pedro listou inclusive os pratos culinários dos quais costumava se alimentar quando em viagem xamânica ao céu. É este ato de compartilhar substâncias com a divindade que define o verdadeiro xamã. Seu poder é proporcional à sua intimidade com os deuses.

Os Kaiowá com os quais convivi se lembram de muitos casos de ancestrais (avô o bisavô) que teriam sido verdadeiros *jo'e chakare*. Estas lembranças são sempre seguidas de relatos de feitos extraordinários, ocorridos em outras épocas ou em localidades distantes, de difícil precisão. Afirmam que dispõem ainda de alguns com muita sabedoria e poder, como Ataná e Paulito, mas que não chegam a ser um *xo'e chakare* 'legítimo', pois "já não são tão poderosos como os de antigamente". Suspeito que só após a morte ascenderão a esta elevada posição. Em Dourados, o Kaiowá Karaícho me contou feitos extraordinários realizados pelo marido de sua mãe, agora já falecido, mas que conheci entre os anos de 82-84. Na época, levava uma vida discreta e jamais suspeitei de sua existência extraordinária como xamã.

#### 4 - 6 O modelo de estrutura social

Apresentei, ao longo do texto, dados sobre as relações sociais kaiowá. Procuro agora ordenar estes dados “*sob a forma de um modelo capaz de demonstrar certas relações cruciais à sociedade*” (Maybury-Lewis, 1984: 359), e que possa explicitar a estrutura social da sociedade kaiowá. Entendo a estrutura social como uma construção lógica (Leach [1954] 1996: 68-69) e não como um dado empírico. Neste sentido, a tabela que apresento constitui-se apenas como uma hipótese explanatória, no sentido atribuído por Maybury-Lewis (1984:351).

As categorias nativas ligadas ao ambiente do parentesco são polissêmicas, expressando conteúdos diversos, dependendo do contexto ao qual se referem. Apresentam níveis concêntricos de significação, permitindo o surgimento de um campo de contato e comunicação, onde ocorrem espaços de coincidência do leque semântico entre certas categorias. Mesmo assim, acredito ser possível agrupar as categorias em três domínios principais, que seriam: 1) o das relações típicas de parentesco próximo, que os Kaiowá concebem como compondo um grupo de consangüíneos (domínio microssociológico da residência, produção e comensalidade), composto por *ypykykuera*, *ñemoña* e *te'yi*; 2) o domínio das relações político-religiosas, composto pelo *tekoha* e pelo *tekoha pavêm*, e, por fim; 3) a categoria *tetã*, que expressa a noção de território e o limite extremo da fronteira étnica do grupo, que no limite confronta com as pessoas com as quais os Kaiowá não têm nenhuma relação de reciprocidade estabelecida, sendo em princípio seus inimigos - *winkuera*. A gradação vai assim do campo da consangüinidade (ascendência-descendência) para a afinidade ou aliança, e do político para o religioso, em direção à fronteira étnica.

À guisa de conclusão da parte do trabalho que trata das categorias da organização social, formulo um quadro comparativo das categorias nativas que estruturam a vida social kaiowá e que venho descrevendo desde o capítulo 2. A tabela mostra as categorias sociológicas e nativas em relação ao sistema de parentesco. Procuro estabelecer uma classificação gradativa das categorias, segundo seu sentido e sua abrangência.

A abordagem das categorias nativas, aqui adotada, privilegia os fatores de natureza político-religiosos que incidem sobre o parentesco, enquanto a análise sobre o etno-desenvolvimento, de Tomás de Almeida (1991), e a de etno-história social, de Brand (1993, 1997), parecem dar um peso maior aos fatores geo-políticos(16). Segundo entendo, aproximo-me um pouco mais da posição de Meliá, Grünberg & Grünberg (1976), que destacam a natureza política e principalmente religiosa do *tekoha*. Acredito que a reprodução no tempo do *te'yi* e do *tekoha* é mais determinada por fatores de ordem político-religiosa, do que propriamente pela memória histórica ligada a um determinado local. É por este motivo que insisto na dissolução da relação de identidade entre etnia, território e estrutura social(17).

---

16 Digo isto porque, segundo entendo, aproximam o *tekoha* de uma categoria ligada à geografia.

17 É importante mencionar que, como agricultores de floresta tropical, os Kaiowá - da mesma forma que os outros grupos guarani - detêm sofisticado conhecimento o meio ambiente e suas possibilidades de exploração, como bem demonstra o trabalho de Noelli (1993), no que, baseado em fontes históricas e em trabalho arqueológico, identifica as características da ocupação de sítios arqueológicos guarani.

O *tekoha* é uma categoria política que se espacializa. Assim, quando uma parentela reivindica a demarcação do território que ocupa, procura, com isto, criar as condições objetivas para a sua existência e fortalecimento enquanto grupo articulado em termos políticos e religiosos. A perda da terra é um terrível golpe na existência de uma parentela. Deixar a terra em que vive - o que só ocorre nos casos extremos, quando as pressões dos fazendeiros ou a força policial ameaçam a integridade física das pessoas - implica necessariamente ter que ir viver numa das áreas superlotadas demarcadas como reserva, e assumir a condição de inferioridade social em relação aos habitantes do local. Estarão como que exilados em terra estranha, seus líderes não serão reconhecidos pelos líderes locais, e serão alvo predileto para as acusações de toda ordem(18).

Arrisco mais uma hipótese: o confinamento das últimas décadas levou os Kaiowá a recompor(19), na medida do possível, as unidades mais amplas, denominadas *tekoha*, dentro das áreas demarcadas. Buscam reunir em cada uma dessas áreas um conjunto de *te'yi* relacionados por laços de parentesco e outras formas de solidariedade política e cerimonial. Acontece muitas vezes de a liderança que responde oficialmente pela área -*capitão* atrair parentelas 'sem terra', para ampliar o número de parentelas sob sua

---

18 A parentela deixa de existir enquanto grupo distinto também para os agentes do governo. E passa a viver como 'marginal' dentro da área, sem acesso aos recursos tanto internos (decisões, terra, etc,) como os que adentram via projetos das agências indigenistas. O aumento da violência interna nas áreas deve estar ligado ao acúmulo de parentelas em um único espaço.

19 Recomposição que leva à intensificação dos deslocamentos.

influência direta e, assim, aumentar seu prestígio e poder(20). As agências indigenistas e seus programas também interferem na dinâmica populacional das áreas, apoiando determinadas lideranças, aplicando recursos, etc. Os recursos são capitalizados pelas lideranças na composição destas alianças.

A vida nas áreas demarcadas e a intensa dependência de recursos e agentes externos criaram novos papéis sociais, como o *capitão*, o chefe de posto (que em muitos casos é ocupado por um índio), professores, enfermeiros, motoristas, tratoristas, e toda uma série de posições que conferem *status* econômico e social. Esta complexificação exige a atualização do sistema político tradicional frente às novas circunstâncias históricas. Este é um processo ainda em curso, mas é evidente que estes cargos são distribuídos internamente, em geral de acordo com os padrões da política interna.

---

20 Os *capitães* Carlo (Jakarei), Adolfinho (Limão Verde) e Carlito (ex-capitão de Dourados), lançaram mão deste recurso nos últimos anos em várias ocasiões.

CATEGORIAS SOCIOLÓGICAS E CATEGORIAS NATIVAS RELACIONADAS AO PARENTESCO *KAIOWÁ*

categoria nativa	categoria sociológica	predomínio	personagem de expressão	acepção mínima	acepção máxima	significado aproximado	características
<i>ypyky kuera</i>	fogo familiar	consangüinidade		casal	casal com agregados	'meus ascendentes, da mesma origem'	com a mudanças no padrão de residência, esta unidade passou a ocupar uma pequena casa.
<i>ñemoña</i>	segmento de parentela	parentesco/consangüinidade	casal principal	núcleo de parentes próximo	parentela	'minha prole' ou descendentes. Enfoca a consangüinidade	constitui um grupo de 'consangüinidade'
<i>jehuvy</i>	segmento de parentela	parentesco/economia	casal principal	núcleo de parentes próximos	parentela	<i>jehu</i> é o verbo ajudar. Enfoca a cooperação	grupo em que a economia de reciprocidade ( <i>teko joja</i> ) atinge seu grau máximo de eficiência
<i>hoga ypyype</i>	parentela	parentesco/residência	<i>hi'u</i> - cabeça de parentela	casal com filhos casados	parentela	parentes. Enfoca a co-residência	parentes que vivem juntos, sob a autoridade de um <i>hi'u</i>
<i>te'yi</i>	parentela	parentesco cognático	<i>hi'u</i>	parentes do <i>hi'u</i>	parente, gente	'meus parentes, minha gente'. Aqueles que vivem como parentes entre parentes	grupo de parentes bilaterais, aliados e agregados que residem juntos, atraídos por um homem de expressão ( <i>hi'u</i> ), geralmente um velho, sábio e com significativo número de parentes. Este cuida para que os membros de seu grupo vivam em harmonia. A figura é a do pai, sogro ou avô. Nas atividades quotidianas, conta com auxiliares que atuam como representantes ( <i>mburuvixa</i> ) ou como responsáveis pela execução de tarefas ( <i>rembiguai</i> )

categoria nativa	categoria sociológica	predomínio	personagem de expressão	acepção mínima	acepção máxima	significado aproximado	características
<i>tekoha</i>	unidade política supra-local	universo político e/ou religioso	líder político ou religioso de várias parente-las	parentela	<i>tekoha pavêm</i>	lugar onde se vive como Kaiowá: parentela inserida num grupo de parentelas relacionadas	constitui um grupo de parentelas relacionadas por cooperação política, ritual e trocas matrimoniais. Combina elementos do parentesco com fenômenos pertencentes ao campo político-religioso. Sua espacialização é fluida e seus contornos são constantemente redefinidos, embora ocorram alguns casos de considerável regularidade no tempo.
<i>tekoha pavêm</i>	províncias religiosas	religião	<i>jo'e chakare</i> , formador da paróquia	<i>tekoha</i>	povo kaiowá	grupo de pessoas que compartilham uma identidade do ponto de vista religioso	Articula-se em torno de um líder religioso cuja competência como um grande fazedor de paz - "peace maker", é reconhecida por um conjunto de <i>tekoha</i> . Acontecem disputas mais ou menos acentuadas entre <i>jo'e chakare</i> de escolas diferentes. É uma espécie de ordem sacerdotal na qual o <i>jo'e chakare</i> forma discípulos que realizam os rituais cotidianos nos diversos <i>tekoha</i> por onde se estende sua influência. Atualmente a definição oscila entre a política e a religião.
<i>tetã</i>	território	etnia	deuses, heróis míticos e civilizados			país, pátria.	Espaço ecúmeno deixado pelos deuses para que os Kaiowá aí vivam. Os ancestrais míticos deixaram uma série de vestígios de sua passagem pela terra, a conduta desses ancestrais, relatada nos mitos, instaura o comportamento humano na terra e deles os Kaiowá herdaram seus conhecimentos. Não existe nenhuma figura humana que expresse esta unidade (como o Papa para os católicos, por exemplo)
<i>winkuera</i>	não-parentes, inimigos	afinidade potencial / hostilidade	monstros, outros povos				pessoas com quem normalmente não se coopera nem se casa



## Considerações finais

Pretendo retomar alguns pontos que foram desenvolvidos ao longo de texto e que compõem os pontos fundamentais que esta pesquisa pretendeu elucidar.

Os dados etnográficos demonstraram que as parentelas estão interligadas por laços de parentesco, alianças políticas e intercâmbio econômico e ritual. A descrição das categorias nativas ligadas ao parentesco e à organização social permitiu avançar na compreensão dos mecanismos de produção e reprodução social da sociedade kaiowá.

O parentesco kaiowá evidencia a grande importância da parentela bilateral, característica também presente em outros povos Tupi (Wagley & Galvão, 1946 a/b e Laraia, 1972). Analisei esta parentela como fazendo parte de um sistema mais geral, composto por uma diversidade de categorias que transitam pelos sistemas de residência, liderança e vida religiosa. Partindo da terminologia, segui o percurso das categorias de parentesco por diversos níveis de ordenação do sistema social. Este procedimento metodológico demonstrou ser adequado para o entendimento da forma de estruturação do parentesco, já que ele não constitui um campo autônomo e totalizador na sociedade kaiowá.

A análise relacional das categorias nativas evitou o risco de cair na sedução de tratar o sistema como um conjunto de relações diádicas, permitindo compreender suas implicações estruturais. Foi possível demonstrar que o parentesco compõe um padrão, cujos princípios remetem ao sistema de valores ideológicos e cosmológicos. Esta padronização adquire contornos institucionais, configurando o sistema social como um

todo organizado e estruturado.

Entre os Kaiowá, o parentesco, como relação social, atua a partir de um princípio lógico de classificação, que divide as pessoas em duas macro categorias básicas: parentes e não parentes(1). Embora os termos de parentesco não sejam empregados correntemente como vocativos, a consciência das relações de parentesco atua como princípio classificatório sempre presente, permitindo ordenar as pessoas e os grupos de parentesco uns em relação aos outros no interior da sociedade.

Em geral o Kaiowá passa por cerca de quatro casamentos ao longo da vida. A instabilidade nas uniões é maior nos casos em que os casamentos não sedimentam alianças estáveis entre parentelas. A manutenção de um matrimônio prolongado é pré-requisito para a constituição do núcleo de aglutinação de uma futura parentela. A mudança de cônjuge, por um lado, desarticula parentelas, mas, por outro, possibilita que surjam novos arranjos. Os dados aqui reunidos demonstram que a rotatividade nos casais não é, como se poderia supor, algo que conspira contra o modelo que defende a estabilidade das uniões. Uns poucos casamentos estáveis são suficientes para integrar os casais desfeitos, e agrupá-los em forma de parentelas. A circulação das pessoas através das parentelas constitui um elemento estrutural na sociedade kaiowá, estando

---

1 Estas categorias se subdividem internamente em outras. Entre os parentes podemos distinguir os próximos e os distantes, casáveis e não casáveis. Os não parentes englobam afins reais distantes, afins potenciais, desconhecidos e inimigos.

diretamente ligada aos processos de conformação sociológica e da cosmologia(2).

O parentesco serve assim, como princípio analítico e modelo de interpretação das relações sociais, tanto para o pesquisador como para os próprios Kaiowá, que, como teóricos autóctones, dele se servem para dar sentido às inúmeras situações sociais, formulando modelos e metáforas de interpretação ideológica. Neste sentido, pode ser entendido como um “*código, uma linguagem mais ou menos manipulada*” (Augé, 1975:20).

A residência entre os Kaiowá não se baseia no princípio de linearidade. Alguns antropólogos se perguntaram sobre qual seria o princípio que estaria na base de constituição da parentela. Não raro se buscou um princípio unilinear, baseado em algum indício que apontasse nesta ou naquela direção. Watson (1952: 36, 87 e 119) e Watson (1944) chegaram a encontrar vestígios de um antigo sistema de descendência unilinear e residência matrilocal. Acontece que sempre eram encontradas evidências que se contrapunham à regra e impediam sua definição precisa(3).

---

2 A separação e o deslocamento entre parentelas parece<sup>se</sup> orientar por um princípio que pode ser traduzido na seguinte fórmula: *‘é melhor mudar do que brigar’*. *Ñanderuvusu*, - o primeiro deus - quando descobre que sua esposa está grávida de gêmeos e que um dos filhos é seu e outro de *Mba’ekuaa* - outra divindade -, simplesmente abandona sua casa e fixa residência longe de sua esposa. Este é o comportamento considerado correto pelos Kaiowá nos casos em que a convivência se torna impossível.

3 O que levou Watson a acreditar que o sistema havia passado por uma transformação.

Ficou demonstrado que o fator determinante na definição da residência é atração exercida pelo cabeça de parentela - *hi'u*. Com seu prestígio, ele reúne um grupo de parentes bilaterais e agregados em torno de si. A atual organização espacial das parentelas nas áreas kaiowá - como é o caso de Jaguapiré, cujos dados aparecem no presente texto - indica também a existência de uma certa tendência das mulheres casadas morarem próximo de suas mães, principalmente se acontece de ela ser uma pessoa de prestígio. Em outras palavras, 'atrair' parentes não é atributo exclusivo dos homens. Embora os homens façam a representação política oficial das parentelas, as mulheres de prestígio desempenham um papel fundamental na sua organização, gerando filhos, adotando *guachos* e atraindo parentes como co-residentes(4). A parentela também não se constitui como um grupo exogâmico, embora os laços próximos de consanguinidade entre muitas das pessoas que a compõem as coloquem em posições não casáveis. O casamento no interior da parentela desempenha um importante fator de coesão social, embora exista uma forte ideologia de consanguinidade que projeta a afinidade para fora da parentela, que tende a se definir como um grupo de consangüíneos.

Os princípios da organização social, pensados em sua totalidade sistêmica, evidenciam a existência de um conjunto de categorias em integração dinâmica, com significativa correspondência lógica entre si. Isto autoriza o observador a pensar a sociedade kaiowá como um conjunto relativamente arbitrário de opções sociológicas, ao mesmo tempo que, do ponto-de-vista nativo, permite aos indivíduos pensar-se em sociedade. Ao

---

4 Lembrar a importância das mulheres ligadas às funções de parteira e benzedoras. Provavelmente, este dado foi percebido como uma tendência à matrilocalidade

final predomina uma espécie de “*lógica de conjunto*” (Augé, 1975:96). Esta ‘lógica de conjunto’ dá coerência ao sistema, como um todo estruturado e interdependente.

O parentesco kaiowá, apresentado em relação ao conjunto de instituições ao qual está relacionado, aparece ao final como parte de um dialeto social, uma linguagem que no seu conjunto expressa um determinado modo de ser, uma maneira de viver e falar da vida como Kaiowá. É uma linguagem intrinsecamente relacionada a outras linguagens sociais, como a economia, a política e a religião. O parentesco kaiowá não é a totalidade do social, nem um espaço privilegiado para pensar a sua totalização: talvez por este motivo ele tenha ficado fora da maioria das etnografias. É justamente saindo do campo do parentesco *stricto sensu* - mas sem perdê-lo de vista, e detendo-se nas conexões que ele estabelece com outros sistemas de significação -, que é possível uma melhor aproximação da sociedade e de seus mecanismos de produção e reprodução.

A guisa de conclusão é possível dizer que a descrição aqui realizada permite inferir que: a) as relações entre o parentesco, a territorialidade e a organização religiosa, são extremamente complexas e o aprofundamento de sua compreensão exige ainda novas investigações; b) o procedimento metodológico de procurar estabelecer alguns paralelos e contrastes com etnografias de outras sociedades permite afirmar que estudos desta natureza favorecem a melhor compreensão dos princípios organizativos das instituições na sociedade kaiowá<sup>(5)</sup>; c) dentro dos

---

5 No contexto da etnografia guarani isto se reveste de importância devido ao seu relativo isolamento.

limites propostos para uma dissertação de mestrado, o presente estudo colocou em discussão uma série de categorias nativas baseadas em consangüinidade, afinidade, residência e aliança, e estabeleceu relações entre essas categorias e o sistema político e religioso. Neste sentido, o trabalho constitui uma contribuição que permite ampliar o entendimento da morfologia social kaiowá e de seus mecanismos de reprodução social; d) a presente etnografia trouxe novos subsídios para o interessante debate que se realiza no interior da antropologia do parentesco, e, em especial, do parentesco tupi.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. 1992. A fumaça do Metal: História e representação do Contato entre os Yanomami . *Anuário Antropológico* 89. pp. 151-190.
- AUGÉ, Marc (Org.) 1975. *Os Domínios do Parentesco*(filiação, aliança matrimonial, residência). Lisboa. Perspectiva do Homem, Edições 70.
- BRAND, A. J. 1993. *O confinamento e seu impacto sobre os pai-Kaiowá*. dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em história na Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre. Porto Alegre.
- BRAND, A. J. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História - PUC/RS. Porto Alegre.
- BUCHLER, Ira.1982. *Estudios de Parentesco*. Barcelona. Editorial ANAGRAMA
- CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP (FFCHL, Boletim nº 227, Antropologia nº 5).
- CADOGAN, León. 1962. Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropologia*, V. X, n1 1-2, São Paulo,p. 43-91.
- CHAMORRO, Graciela. 1993. *Kurusu Ñe'ëngatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. Dissertação de Mestrado em História Ibero-Americana - Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- CHAMORRO, Graciela. 1996. *Papa Tapia Rete Marangatu*. Tese de doutoramento em teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação - IEPG, S. Leopoldo.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado*, Livraria Francisco Alves. Editora S.A. Rio de Janeiro.
- CLASTRES, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropologia politica*. Barcelona: Gedisa.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem Mal*. Trad. Renato Jonine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (organizador). 1991. *A Antropologia de Rivers*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

- CORTESÃO, Jaime. 1951. *Jesuitas e bandeirantes no Guará - 1549-1640*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, manuscritos da Coleção D'Angelis.
- DRUMOND, Carlos. 1943. Designativos de Parentesco no Tupi-Guarani. In *Sociologia*. Vol. V - nº 4.
- DUMONT, L.(org) 1975. *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona, Anagrama.
- DURKHEIM, Émile. 1988. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália[1912]*. São Paulo, Paulinas.
- ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *Volume 20 - Parentesco*. Portugal. Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- EVANS-PRITCHARD, Eduard. 1978. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: ZAHAR.
- FAUSTO, Carlos. 1991. *Os Parakanã: Casamento Avuncular e Dravidianato na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional.
- FERNANDES, Florestan. 1975. *A Investigação Etnológica no Brasil e outros Enaios*. Petrópolis, Vozes.
- FIRTH, Raymond. 1951. *Elements Of Social Organization*, Watts & Co., Londres.
- FONSECA, Claudia. 1995. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez.
- GADELHA, Regina M. 1980. *As missões jesuíticas do Itatim, estrutura sócio-econômicas do Paraguai colonial-Sec.XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALVÃO, Eduardo. 1996. *Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenehara, Kaióá Índios do Xingu*, Organização, Edição e Introdução de Marco Antônio Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Museu do Índio - FUNAI.
- GARCIA, Rodolfo. 1942. "Nomes de Parentesco em Língua Tupi." in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 64, pp.179-189.
- GARLET, Ivori J. 1997. *Mobilidade Mbya: história e significação*. Dissertação de mestrado, Curso de Pós-Graduação em História, PUCRS.
- GEERTZ, Hildred and GEERTZ, Clifford. 1975. *Kinship in Bali*. Chicago: University of

- Chicago Press.
- GONÇALVES, Marco A 1995. "A produção da afinidade no sistema de parentesco Pirahã" In. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) 1995. *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- GONÇALVES, Marco A 1997. "O Valor da Afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã." *Revista de Antropologia*, Vol.40 nº1. USP.
- GOW, Peter. 1997. O Parentesco como Consciência Humana: o Caso dos Piro. *IN MANA*, Volume 3, nº 2.(p.39-65) Rio de Janeiro: HELUME & DUMARÁ.
- GUASCH, Antonio S. J. 1996. *El Idioma Guaraní: gramática y ontología de prosa y verso*. CEPAG. Asunción.
- HUGH-JONES, C. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARAIA, Roque de Barros. [1972] 1986. *TUPI: índios do Brasil atual*. São Paulo, FFLCH/USP.
- LEACH, Edmund Ronald. [1954] 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LEVCOVITZ, Sergio. 1988. *Kandire: O Paraíso Terreal - O suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Belo Horizonte. TE CORÁ Editora.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *L'Homme nu*. Paris: Plon. (Trad. castelhana: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976.)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.
- LOWIE, Robert H. (1928). A note on relationship terminologies. *American Anthropologist*, n.s., vol. XXX, n.º 2, p. 266.
- MACDONALD, J. Fredrick. 1965. "Some consideration about Tupi-Guarani kinship structures", in BMP, N.S., *Antropologia* 26, Belém.
- MAYBURY-LEWIS, [1974] 1984. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves Editora S/A .
- MAYBURY-LEWIS, 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*.

- Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MAUSS, Marcel. 1974. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'. IN: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU.
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *Índios do Brasil*. Brasília, Coordenada.
- MELIÁ, B., GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. 1976. Etnografia Guaraní del Paraguay Contemporâneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica.
- MELIÁ, B. et alli. 1987a. *O Guaraní; Uma bibliografía etnológica*. Santo Angelo, Fundames.
- MELIÁ, Bartomeu. 1988b. El Guaraní conquistado y reducido. *Biblioteca Paraguaya de Antropologia*, Assunção: CEADUC- Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Catolica "N. S. de la Asunción".
- MELIÁ, Bartomeu. 1990. Los Pãi-Tavyterã del Amambay 15 años despues. *500 años del Encuentro de dos Mundos*. Barcelona, p. 1-12.
- MELIÁ, Bartomeu. 1991. *Rostrros indios de Dios-los amerindios cristianos*. Quito: Abya-Yala.
- MELIÁ, Bartomeu. 1992. Pueblos indigenas en el Paraguay. Demografia histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y Viviendas. Assunción, Presidencia de la Republica, Secretaria Tecnica de Planificacion, Direccion General de Estadistica, Encuestas y Censos. 1997.
- MONTOYA, A. R. 1876. *Arte vocabulário, Tesoro y Catecismo de la Lengva Guaraní*, por Antonio Ruiz de Montoya, publicado nuevamente sin alteración alguna por Júlio Platzmann, 4 tomos. Leipzig, B.G. Terbner.
- MONTOYA, A. R. 1985. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná e Tape*. Porto Alegre, Martins Livreiros ed.
- MORGAN, Lewis. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*: Smithsonian Contributions to Knowledge, Washington. Vol. XVII.
- MÜLLER, Franz. 1989. *Etnografia de los Guaraní des Alto Paraná*. Trad. Ana Irma

- Distel e Maria Rosa Goette de Tappen. Rosário-Argentina: Escuela de Artes Gráficas des Colegio Salesiano San José.
- MURDOCK, G. P. 1949. *Social Structure*. New York: The Free Press, [MS, MTP, AV]
- NIMUENDAJU, Curt, [1883-1945] 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapociva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo.
- NOELLI, Francisco Silva. 1993. *Sem Tekoha não Há Teko* (Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS). Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin (a Study in Kinship and Marriage)*. Clarendon Prees. Oxford.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1977. “ ‘Comments’ (to the symposium ‘Social time and social space in lowland South American societies’)”. in: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris 1976) [pp.387-94]. Paris: Socété des Américanistes.
- PHILIPSON, J. 1946a. Nota sobre a Interpretação Sociológica de alguns Designativos de Parentesco do Tupi-guarani (*Boletim LVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, Nº 9 de Etnografia e Língua Tupi-guarani, S. Paulo.*)
- PHILIPSON, J. 1946b. “O Parentesco tupi-guarani”. *Sociologia: revista didática e científica*. Vol. VIII-nº 1. São Paulo.
- QUEVEDO, Samuel A . Lafone. 1919. “Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization”. *American Anthropologist*. New Series, Volume 21, 1919/1975.
- RADCLIFFE-BROWN, A . R. e DARYLL FORDE. 1950. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa.
- RADCLIFFE-BROWN, A . R. 1924. The mother’s brother in South Africa. South African. *Structure and Function in Primitive Society* (1965), Glencoe: The Free Press.

- RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, Cambridge, Un. Press.
- SCHADEN, E. 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. (10 Ed. 1954) 30 Ed. São Paulo: EPU/EDUSP.
- SCHADEN, E. 1976. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SCHUSKY, Ernest Lester. 1973. *Manual Para Análise de Parentesco*. São Paulo, EPU.
- SILVA, Joana A. 1982. *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- SILVA, Márcio F. 1993. *Romance de primas e primos: etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Museu Nacional. Tese de doutorado.
- SOARES, André Luis R. 1997. *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay II. Etnohistoria de los Guaraníes. Epoca colonial*. Assunção: Museu Etnográfico "Andres Barbero", 1979-1980.
- TOMAZ DE ALMEIDA, R. F. 1991. *O Projeto Kaiowá-Nandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Kaiowá-Nandeva contemporâneos de Mato Grosso do Sul*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1985 *Anuário antropológico*. Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA M. (orgs.) 1993. *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, Edusp/Núcleo de História Indígena.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) 1995. *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. Os Pronomes cosmológicos e o Perceptivismo Ameríndio, *Mana* 2 (2). Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. *Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- WAGLEY, Charle & GALVÃO, Eduardo. 1946a. *O Parentesco Tupi-Guarani*. B. Mus. Nacional, n. ser. Antropologia. 6, 24p.
- WAGLEY, Charle & GALVÃO, Eduardo. 1946b. *O Parentesco Tupi-Guarani: Considerações à margem de uma crítica*. Sociologia: revista didática e científica. Vol. VIII-nº4. São Paulo.
- WAGLEY, Charle & GALVÃO, Eduardo. 1946. *The Tapirapé*. In: HANDBOOK of South American Indians. B.Bur. Amer.Ethnol., Washington, 143(3):167-78,il.
- WATSON, Virgínia Drew. 1944. Notas Sobre o Sistema de Parentesco dos índios Cayuá. São Paulo, *Sociologia*, Vol.VI- N.1.
- WATSON, J. B. 1952 Cayuá Culture Change; A study in acculturation and methodology. *American Anthropological Association*, v. 54, n1 2, part 2, p. 1-144.
- WENCESLAU, Marina E. 1990. O índio Kayowá e a comunidade dos brancos. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.



## GLOSSÁRIO

**ÁREA INDÍGENA:** utilizo este termo para designar a porção de terra reconhecida pelo órgão indigenista oficial como sendo de ocupação indígena, independente de sua posse ser legalizada ou não. Uma área reúne em geral diversas parentelas deslocadas dos locais de origem para dar lugar a ocupação agrícola ou pastoril que ocorreu na região nas últimas décadas.

**ATY GUASU:** reunião grande, encontro das lideranças das diversas áreas, onde são tratados os problemas comuns. Dela participam os capitães, professores, funcionários indígenas, alguns xamãs. Dura em média 3 dias e é patrocinada pela FUNAI e entidades indigenistas que também participam de alguns momentos da reunião.

**AVA YMA GUARE:** costume do kaiowá antigo. Reúne dois sentidos de certa forma ambíguos, podendo significar costume autêntico ou atraso.

**CAPITÃO:** líder político oficial de uma área demarcada ou reconhecida como área de ocupação indígena. O cargo é investido de autoridade legal pelos órgãos de governos e entidades indigenistas. É reconhecido como o intermediário entre a população indígena da área que representa e a sociedade envolvente, atuando principalmente nos contratos coletivos de trabalho. É responsável por arbitrar os conflitos políticos e religiosos internos.

**CHE JEHUVY:** aqueles que me ajudam, que cooperam comigo.

**CHE YPYKY KUERA:** meus ascendentes diretos, aqueles dos quais descendo.

**GUACHO:** filho de criação.

**HI'U:** cabeça de parentela. Homem geralmente de idade avançada, com muitos filhos e netos. Seu prestígio faz com que mantenha os filhos casados junto de si e atraia os genros, formando um grupo de parentes próximos que gera o núcleo da parentela. Conhecimentos religiosos, capacidade política, e um grande número de parentes, são os requisitos que o *hi'u* deve reunir.

**HOGA YPYPE:** é uma expressão que pode ser traduzida como “os da minha casa” ou

“os que residem próximos a mim”. Faz referência ao núcleo de parentes próximos do *hi’u*, entre os quais há intensa cooperação econômica e grande solidariedade política.

JEHU: verbo ajudar.

JO’E CHAKARE: “cacique autorizado”, aquele que conhece em profundidade o sistema de reza e pode levar a cabo rituais que exigem o domínio em detalhes de um determinado ritual. Afirmam que são poucos hoje em dia os xamãs que ascendem a esta prestigiosa categoria.

MA’E RENDU KARÊ: “cacique simples” segundo Zeferino, aquele que viu, escutou e guardou um pouco, por isso sabe mais ou menos, de forma imperfeita.

MBURUVICHA: o maior, o mais nobre. É usado para o líder político, geralmente é o executor das ordens do *hi’u*, sendo de preferência um parente próximo (filho ou genro).

MBORA’U: literalmente “comer-se a si mesmo”. Termo usado para designar a relação incestuosa, contraída através do casamento com parentes considerados próximos, como por exemplo irmãos reais ou classificatórios. Provoca azar, praga, acidente, e toda sorte de malefícios não só para quem contraiu a relação como também para os parentes próximos, numa espécie de contaminação. Acreditam que os pais devem selar para que os filhos sejam informados sobre quem são os parentes para casar fora deste grupo.

ORE: primeira pessoa do plural exclusiva (exclui o interlocutor). Designo com este termo o princípio que organiza as parentelas e dá prioridade aos seus interesses exclusivos. É uma opção analítica.

PAÍ: termo genérico para xamã.

PÃI: gente, humano. É uma das autodenominações dos Kaiowá.

PAVÊM: geral, universal. Princípio que estabelece a identidade entre seres distintos a partir do ato de compartilhar de um atributo comum. Explicam que quando dois irmãos, têm a

mesma idade são *pavêm* um em relação ao outro, de outra forma são diferenciados pela idade relativa.

RA'Y AMONGAKUA'A: filho que estou fazendo crescer, alimentando. Forma refinada de designar o filho adotivo.

RA'Y RA'ANGA: a imagem ou imitação de um filho. Filho adotivo.

RE'YI: forma flexionada de *te 'yi*.

TAMÕI: (*ramõi*) avô, pode ser usado como sinônimo para *hi 'u*.

TEKO: natureza, costume, cultura, modo de ser, sistema ideológico que reflete o modo de ser e proceder guarani. Pode ser adjetivado e desdobra-se numa série expressões.

TEKO JOJA: modo de ser que pauta as relações de reciprocidade e cooperação econômica entre parentes e aliados.

TEKO MARANGATU: sistema de crenças religiosas, teologia do grupo.

TEKO VAÍ: modo incorreto de proceder, vida má, sem sentido.

TEKOHA: lugar em que se vive segundo o modo de ser guarani. Uso a expressão no sentido de menos geográfico e mais político-religioso. Um *tekoha* seria formado pela reunião de parentelas aliadas através do reconhecimento de um líder comum, que se reúnem em momento específicos para a realização de certos rituais. Um *tekoha* pode ser formado por diversos grupos locais, com grande autonomia no trato das questões quotidianas.

TEKOHA PAVÊM: expressa o ideal de cooperação e solidariedade dentro do *tekoha*, sempre ameaçado pelas competições entre as parentelas e líderes em ascensão.

TETÃ: forma não flexionada de *retã*, que significa país ou pátria. Território ocupado por todos os Kaiowá, mesmo que as parentelas não tenham relacionamento intenso entre si.

TE'YI: forma não flexionada de *re 'yi*, que designa o grupo familiar ou família extensa. No texto uso o termo parentela, entendido como um grupo de parentes cognáticos e aliados, reunidos em torno de um líder de expressão

ÑEMOÑA: descendentes diretos.

YPYKY KUERA: as origens, os ancestrais.

WINKUERA: não parente, aqueles com quem não se reconhece nenhuma relação de solidariedade ou cooperação.

## ANEXOS



## CONVENÇÕES PARA LEITURA DOS GRÁFICOS

	: homem
	: destaque para homens que compõem grupos específicos
	: mulher
	: destaque para mulheres que compõem grupos específicos
	: homem que não vive com o cônjuge por motivo de separação matrimonial ou morte
	: mulher que não vive com o cônjuge por motivo de separação matrimonial ou morte
	: casamento
	: filiação
	: ego feminino
	: ego masculino

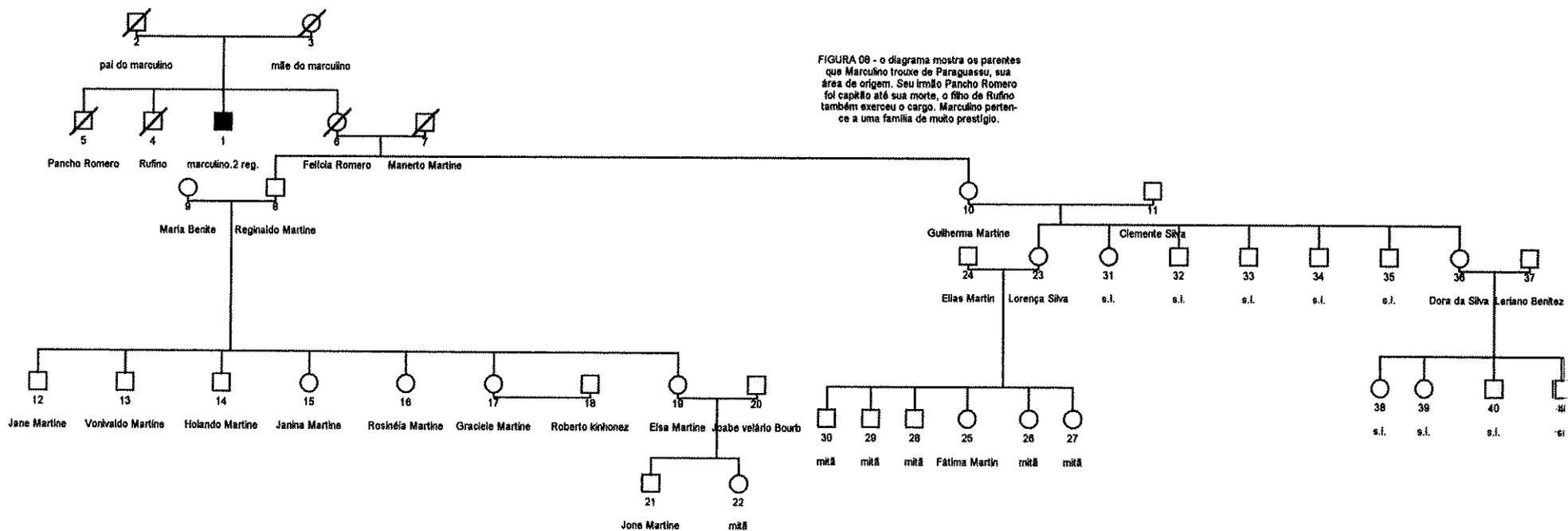


FIGURA 08 - o diagrama mostra os parentes que Marcuino trouxe de Paraguassu, sua área de origem. Seu irmão Pancho Romero foi capitão até sua morte, o filho de Rufino também exerceu o cargo. Marcuino pertence a uma família de muito prestígio.

**FIGURA 09**  
 Marculino acaba de levantar um te'yi. Seu filho assumiu a liderança oficial, antes ocupada pelo filho do marido de sua sogra. O te'yi de Marculino é um desmembramento do te'yi liderado pelo cunhado, com quem agora rivaliza.

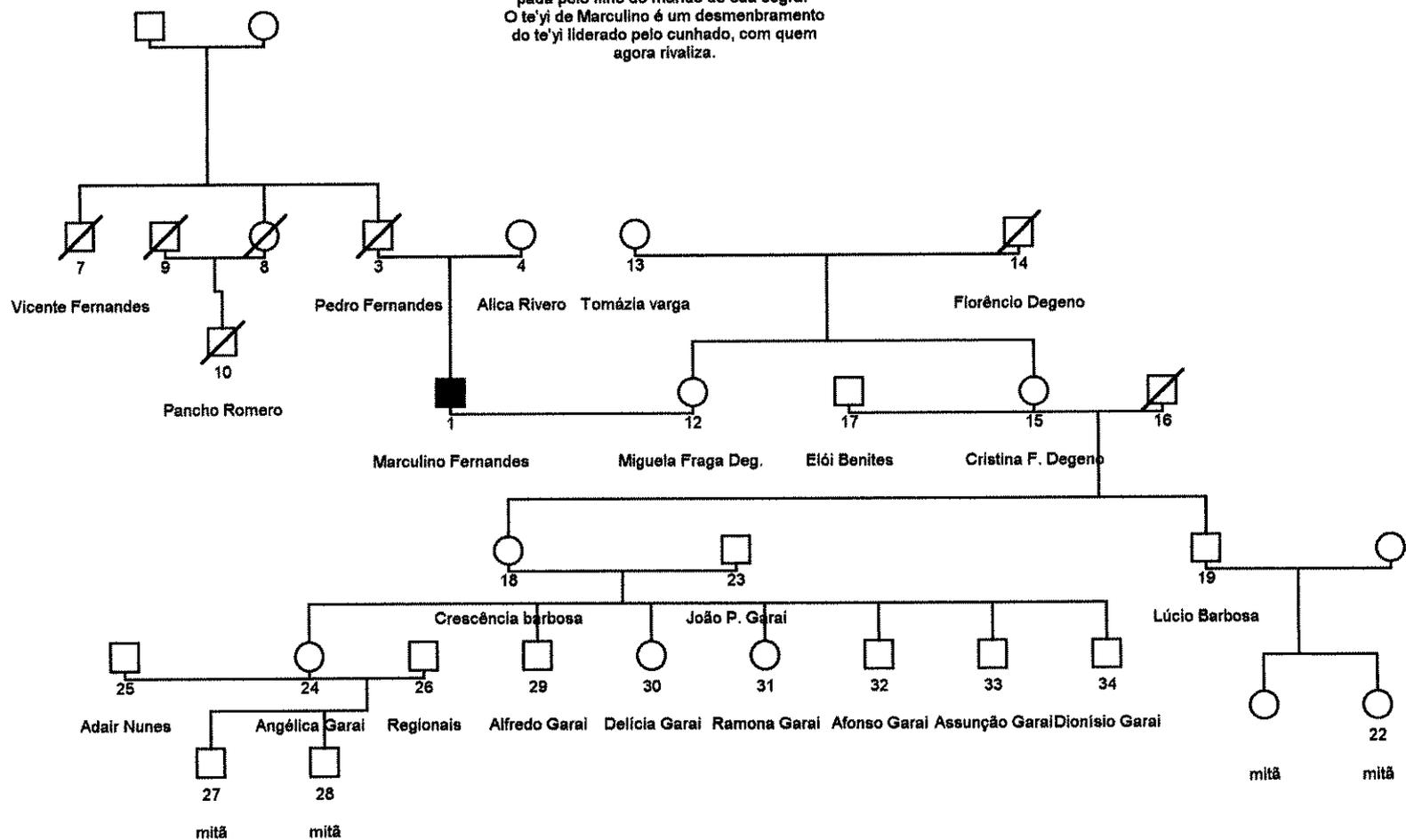


FIGURA 10  
 Para Ataná é impossível o casamento entre Pipila e Zezinho ou entre seus filhos, são reciprocamente eyvyra (irmão) e reindy (irmã). Isto reflete o ideal de consangüinidade que se projeta para a geração de filhos de primos.

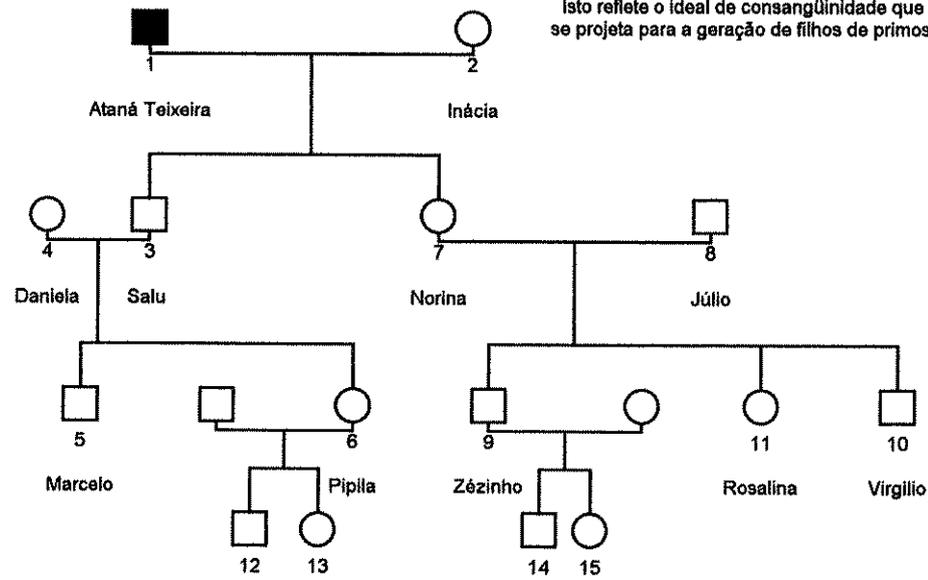
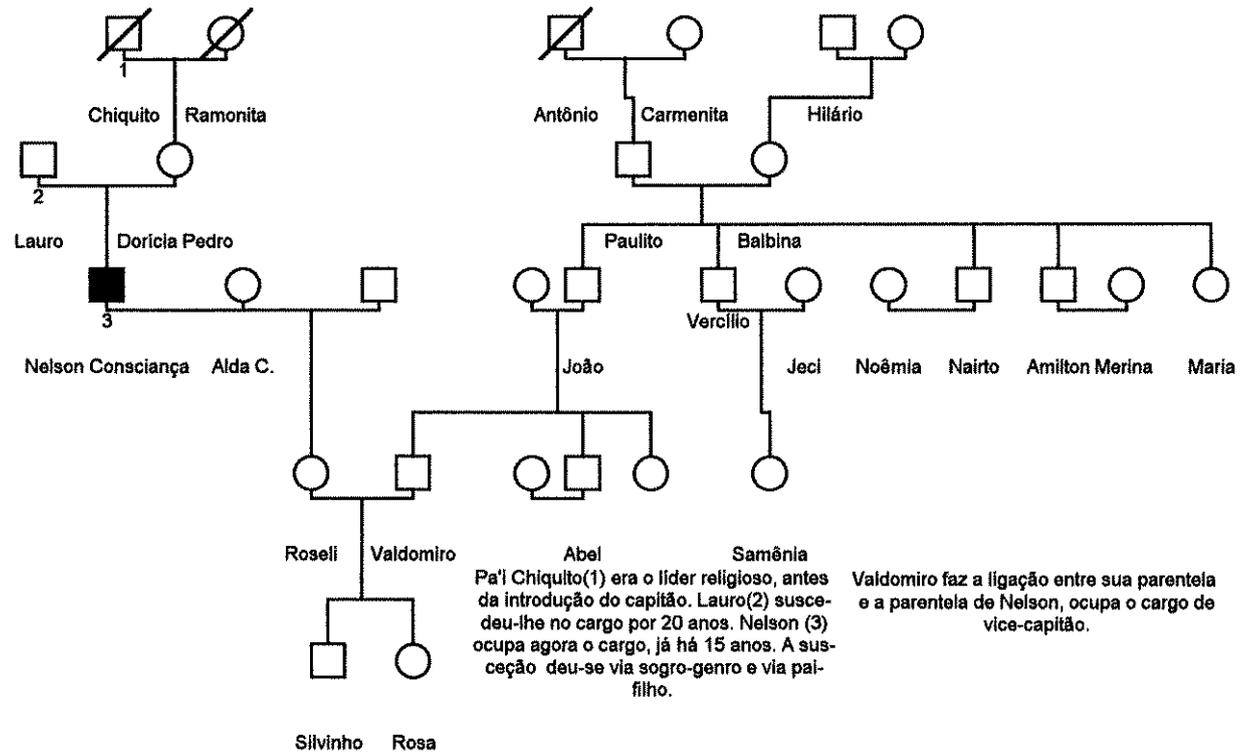
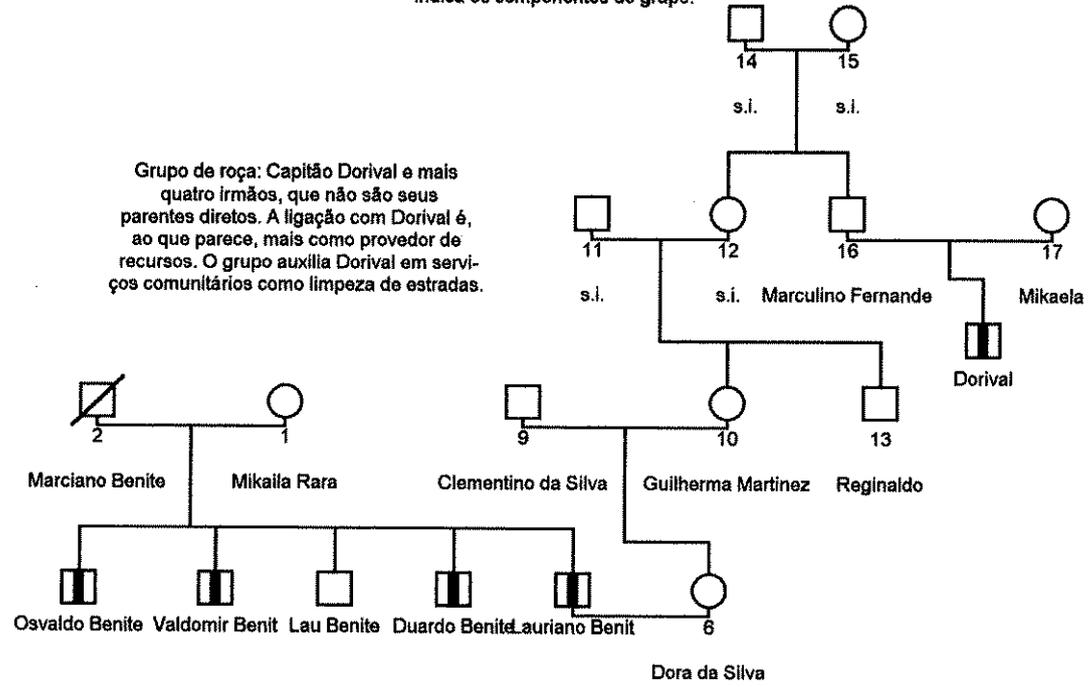


FIGURA 11  
Estrutura política de Panambizinho.

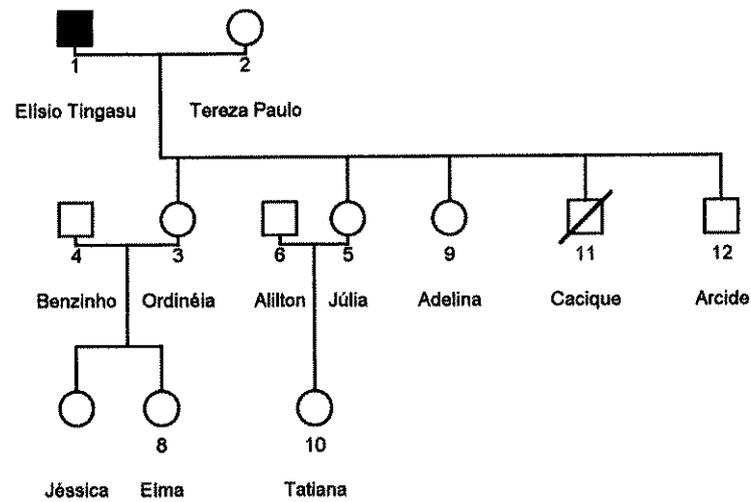


**FIGURA 12**  
 Grupo de cooperação econômica. A targa indica os componentes do grupo.



**FIGURA 13**  
 casamentos em Dourados entre as parentelas de Elísio e Luciano. reiteradas alianças reforçam a aliança entre os dois grupos.

Nota-se: 1- o casamento de dois primos (4e6), com duas irmãs (3e5); 2- (4e6) são BS e ZS a esposa do capitão Luciano, o que estabelece a ligação entre as duas parentelas.





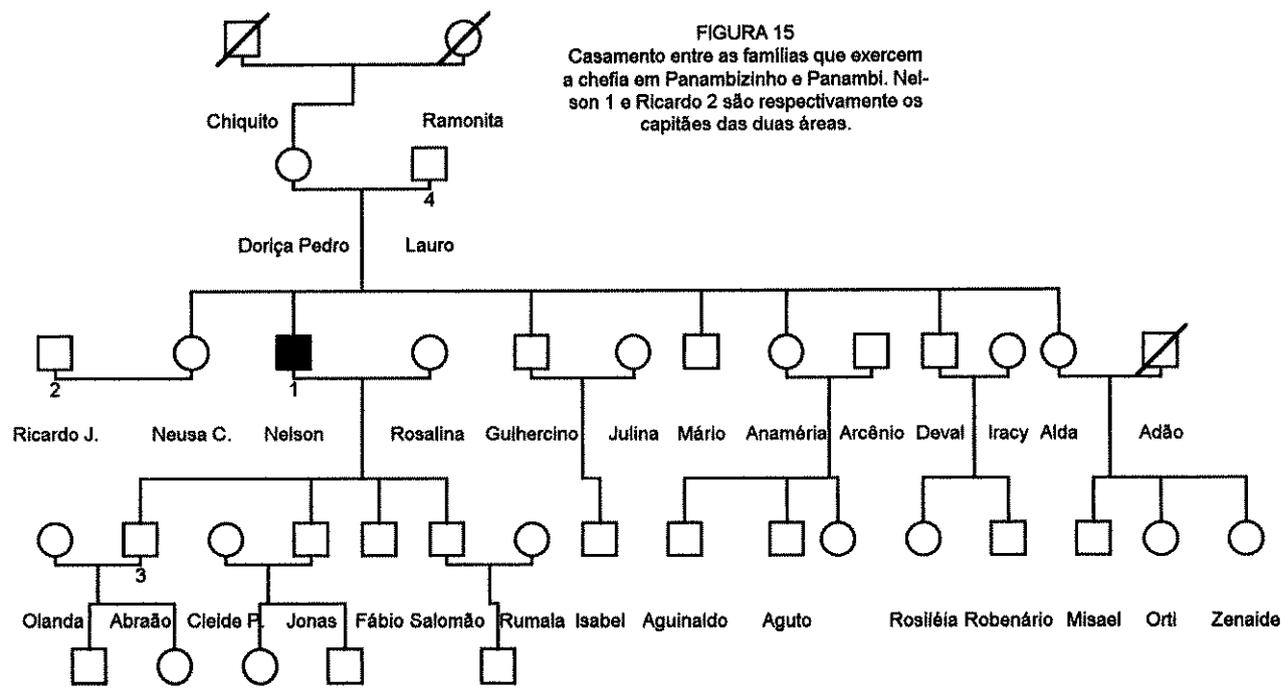
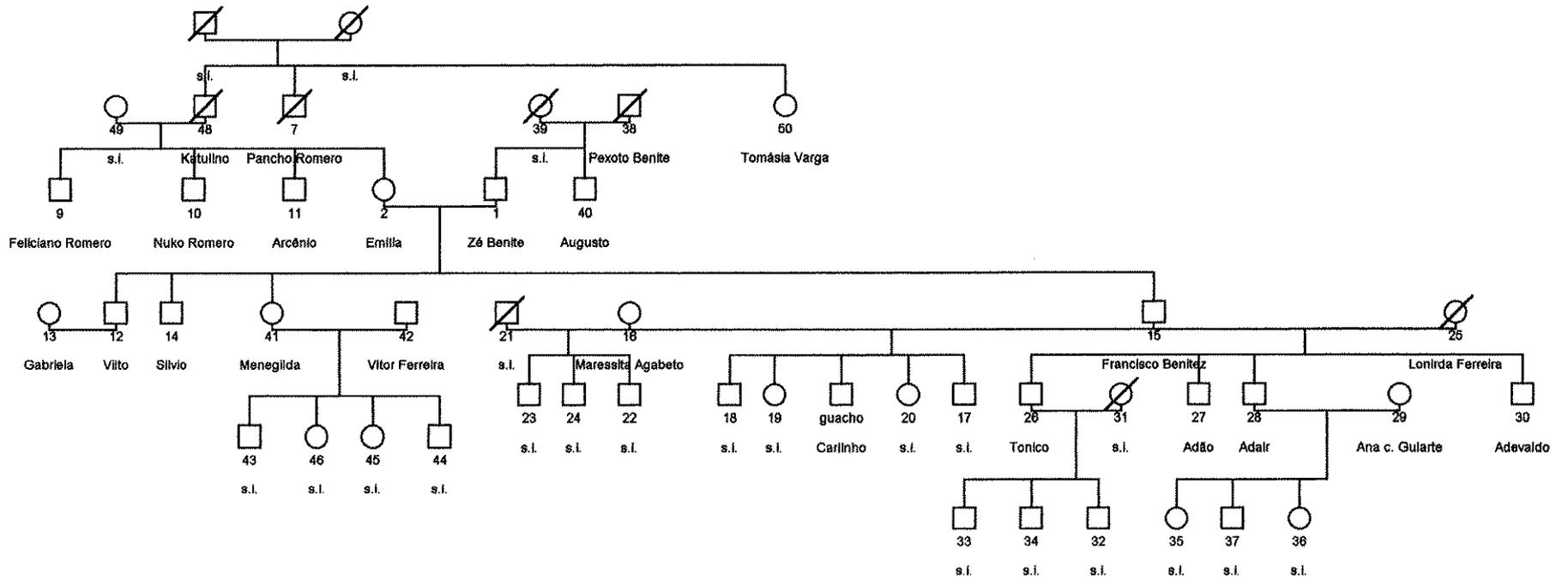
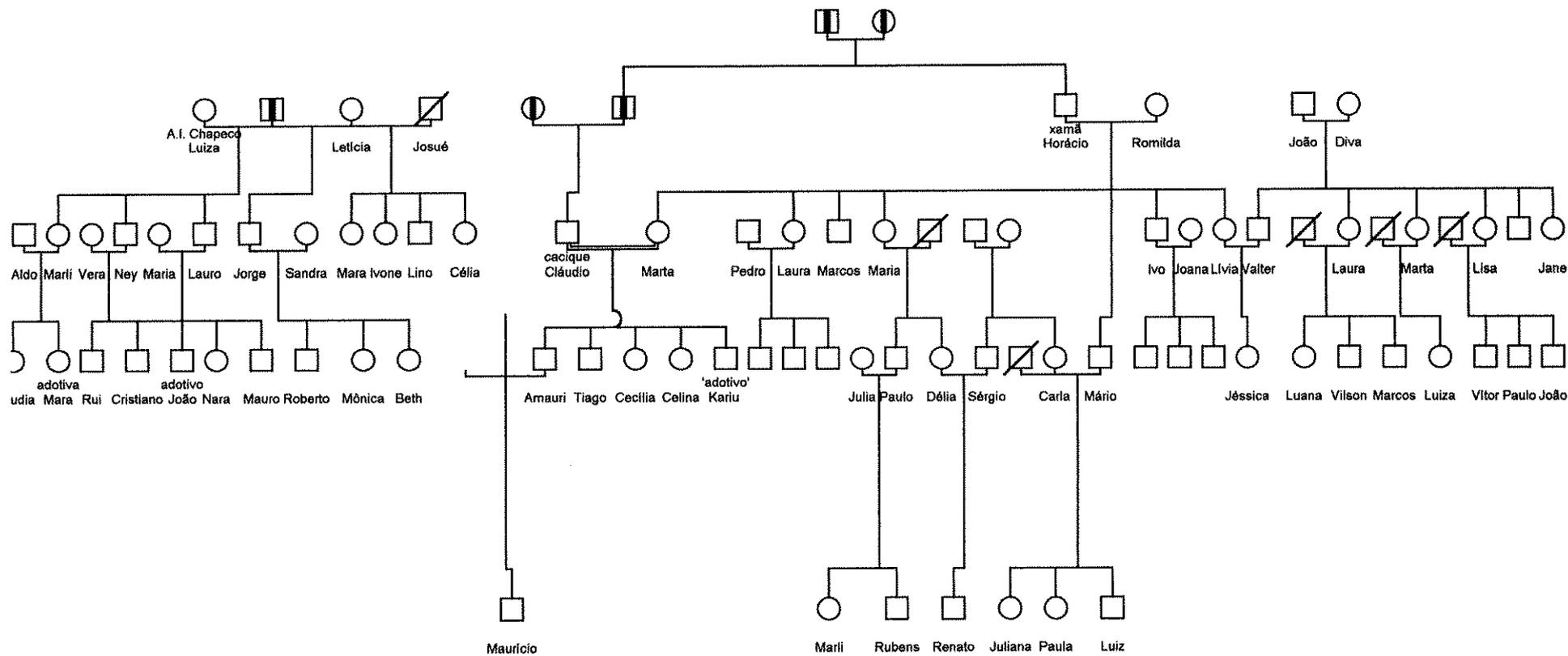


FIGURA 15  
 Casamento entre as famílias que exercem  
 a chefia em Panambizinho e Panambi. Nel-  
 son 1 e Ricardo 2 são respectivamente os  
 capitães das duas áreas.

Roni

FIGURA 16  
 PARENTELA  
 Zé Benitez é líder de um te'yi bastante co-  
 eso, mas não suficientemente forte para  
 ocupar o cargo de capitão em Jaguapire.





Genealogia da aldeia Biguaçu -SC, realizada por Maria Rosa Coutinho em novembro de 1998. Apresenta uma família extensa articulada a partir de um casamento entre filhos de dois irmãos.

FIGURA 18

A genealogia indica também alguns casamentos ocorridos entre Mbyá e Nhandeva.