

“O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS

Antônio Brand*

Resumo: O artigo insere-se em um trabalho mais amplo, referente ao impacto da perda da terra sobre o modo de vida dos Kaiowá/Guarani. A transferência de inúmeras aldeias para reservas, demarcadas entre 1915 e 1928, significou além do deslocamento geográfico e correspondente perda da terra, a inviabilização da economia tradicional. A unidade social básica dos kaiowá/guarani é a família extensa, reunida em torno dos *tekoaruvicha* (líderes religiosos). Com o confinamento, a população das aldeias tradicionais é compulsoriamente reunida em espaços reduzidos, provocando dificuldades para a administração das reservas, gerando uma ampla gama de conflitos decorrentes da imposição da figura do capitão sobre a autoridade dos *tekoaruvicha*. A pesquisa vale-se de ampla documentação existente nos arquivos públicos, de entrevistas mediante a utilização de técnicas de história oral e da observação etnográfica.

Palavras-chave: Sociedades indígenas - organização política - confinamento.

Abstract: This article is inserted within a broader work dealing with the impact of the loss of land on the way of life of the Kaiowá/Guarani. The transfer of innumerable villages to reservations demarcated between 1915 and 1928 meant not only geographical displacement and corresponding loss of land but also the infeasibility of the traditional economy. The basic social unit of the Kaiowá/Guarani is the extended family, united around the *tekoaruvicha* (religious leaders). With confinement, the population of the traditional villages is compulsorily restricted within reduced spaces, provoking difficulties for the administration of the reservations, generating a wide range of conflicts resulting from the imposition of the person of the captain over the authority of the *tekoaruvicha*. The research avails itself of a large number of documents existing in public archives and of interviews conducted by means of oral history techniques and ethnographic observation.

Key words: Indigenous societies - political organization - confinement.

* O autor é professor da UCDB e coordenador do Programa Kaiowá/Guarani, um Projeto Integrado de Pesquisa, com financiamento do CNPq e de outras instituições no país e do exterior.

*“Cada tribo que nós aldeamos é uma tribo que degradamos, é a que por fim destruimos.
Se a natureza moral de um povo fosse como uma tira de papel, onde se escreve quanto nos vem à cabeça, então seria tão fácil mudar-lhes os costumes, como é fácil escrever” (Magalhães, 1876/1975:138).*

Introdução

A população Guarani na região da Grande Dourados (MS) é de cerca de 25 mil pessoas distribuída em 26 áreas¹. Em sua grande maioria esta população corresponde a parcialidade Kaiowá e, em menor número, aos Nandeva².

Em 1882, o Governo Federal arrendou a região para a Cia Matte Larangeiras, que inicia a exploração da erva-mate em todo o território kaiowá/guarani. Ainda em pleno domínio dessa Companhia, o SPI demarca, em 1915, a primeira reserva de 3.600 ha para aqueles índios. Até 1928 são demarcadas, para os Kaiowá/Guarani, em toda a Grande Dourados, um total de oito reservas somando 18.297 ha. Inicia-se, então, com o apoio direto dos órgãos oficiais, um processo sistemático e relativamente violento de confinamento da população indígena nessas reservas.

Com o desmatamento sistemático da região, dezenas de aldeias tradicionais foram abandonadas e tomadas pelos fazendeiros. Este processo de redução e confinamento compulsório³ seguiu inexorável, ao arrepio de toda a legislação já existente em favor dos direitos indígenas à terra, até o final da década de 1970. Enquanto necessários como mão-de-obra disponível nas fazendas, os Kaiowá/Guarani podiam permanecer em suas aldeias. Porém, concluído o desmatamento, eram expulsos e transferidos para dentro das reservas.

O impasse maior para a manutenção do modelo cultural kaiowá/guarani está, justamente, nas reservas demarcadas até 1928. É nelas que se verifica os maiores índices de suicídios⁴. Parte significativa dos jovens e adultos buscam o sustento, para si e suas famílias, como mão-de-obra, nas usinas de álcool fora das reservas, em condições de extrema precariedade, ou então como bóias-frias nas fazendas. A desnutrição é marcante. A ausência prolongada dos pais, por dois ou

mais meses, é fator importante de desintegração das famílias que constituem a unidade básica da sociedade, sobre a qual repousam e se articulam importantes atribuições no campo da economia, da política e da religião.

A transferência de inúmeras aldeias e famílias extensas para dentro das reservas demarcadas entre 1915-1928, após o *esparramo*⁵, não significou apenas o deslocamento geográfico dessas aldeias e a correspondente perda das terras. A vida dentro das reservas impôs aos Kaiowá/Guarani profundas transformações na relação com o território. Pois, ao perder a sua aldeia, eles foram obrigados a disputar um lote cada vez mais reduzido dentro das reservas. O confinamento e a crescente imposição do trabalho assalariado atingiu as bases de sua economia tradicional. A superpopulação, que reduziu o espaço vital disponível, inviabilizou o *sistema* agrícola tradicional, provocou o esgotamento de recursos naturais importantes para a qualidade de vida numa aldeia kaiowá/guarani, com o conseqüente impacto deste esgotamento sobre a economia tradicional.

E, finalmente, houve as alterações no *sistema* de chefia, com a imposição da figura do *capitão*⁶. Tudo isto refletiu na gradual inviabilização da religião tradicional, entendida aqui como as práticas e crenças, por intermédio das quais expressavam a sua relação com o sobrenatural que, ao mesmo tempo, constituíam-se em referenciais básicos indicativos de cultura.

O impacto da perda da terra não pode ser avaliado apenas tendo em conta o número de aldeias destruídas e, portanto, deslocadas e *esparramadas*, mas também enquanto causador de profundas alterações, a partir da constituição das reservas, onde as famílias kaiowá/guarani acabaram concentradas e onde se encontram hoje os maiores impasses.

É importante ter presente que o impacto do confinamento sobre os Kaiowá/Guarani dentro das reservas emerge, no relato dos informantes, como algo que vem crescendo na direção sempre da inviabilização do modo de vida tradicional. Para descrever este crescimento, são referenciais exatamente os elementos acima.

O problema da administração das reservas

Ângelo Mendez, um jovem índio da Reserva de Caarapó, é categórico em sua resposta quando indagado sobre o maior problema que enfrentam: “falta administração” no interior das reservas (19:7)⁷. Segundo sua explicação, esta administração consiste, exatamente em articular os diversos grupos macrofamiliares ali localizados, em torno de iniciativas conjuntas para melhorar a vida na reserva. E, neste sentido, parece estar relacionado diretamente com a distribuição eqüitativa dos cada vez mais reduzidos bens de uso comum, como a terra e os advindos de fora, como trator, sementes, escolas e outros e à participação de todos nas discussões e decisões internas.

Explicita ele, certamente, um dos problemas mais graves verificados hoje nas reservas indígenas kaiowá/guarani, como conseqüência direta do processo de confinamento. Como administrar uma população cada vez mais numerosa, resultado, em grande parte, da sobreposição de grupos familiares diversos dentro de um espaço geográfico cada vez mais limitado e com recursos também cada vez mais reduzidos? Emerge aí, com força, a figura dos *capitães* e os problemas que enfrentam em seu trabalho.

Cabia-lhes, sob a ótica do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a tarefa de coordenar, articular e controlar o conjunto da população indígena de cada reserva. Eram, sob a ótica do SPI, instrumento fundamental e necessário na tarefa de controle dos índios, na obtenção da sua almejada civilização, entendida fundamentalmente como integração na economia regional. Aliás, Oliveira Filho (1988:235), na análise sobre os índios Tikuna, vai na mesma linha, referindo-se à utilização dos *capitães* como “*meio básico de controle*”, através de uma espécie de administração indireta. Destacando a ignorância do SPI frente “*as concepções nativas sobre poder e autoridade*”, concluiu que seus funcionários “*imaginam*” o cargo “*como último patamar da hierarquia colonial*”, razão porque se atribuem a si “*papel determinante na escolha e investidura destes mandatários*” (1988:249).

O confronto entre concepções opostas de chefia

O poder das chefias guarani, tradicionalmente entendido como prestígio, estava centrado fundamentalmente em três fatores complementares: sua capacidade de falar, convencer e construir consensos internos (sua fala só tinha força enquanto manifestação deste consenso construído), tamanho de sua família extensa (parentes) e sua generosidade⁸. Não tinha, e isto representa um fator relevante, poder coercitivo, contando apenas com a força de seu prestígio. Diz Müller (1989:57), em 1934, referindo-se aos chefes políticos guarani que: “(...) *la estima que se tiene al cacique es más nominal que real y va dirigida más a su rendimiento corporal, a su valor, su generosidad, sus dotes de lider y dotes oratórios que a su persona*”.

Era comum encontrar o *tekoruvicha* (chefe do *tekoha* - aldeia) acumular as lideranças política e religiosa (Brand, 1993:96).

Feliciano Gonçalves, morador da Reserva de Caarapó e hoje já falecido, referindo-se ao sistema de chefia kaiowá/ guarani nas aldeias, explicou que “o cacique mesmo que mandava ali (...). Naquela época não existia também esse chefe de posto, não existia o lugar, o lugar do capitão, era o cacique mesmo”⁹. “Os antigos”, segundo o velho Ubaldo Castelan, da Reserva de Ramada, moravam em casa grande (*ogajekutu*) de mais ou menos 20m de comprimento e largura de aproximadamente 10 m “(...) *ali dentro cada casado morava*”. Quando caçavam algum animal, colocavam para cozinhar e “quando saiu da panela então cada um dá separado pra aquele casado” (13:10). Ruffino Romero, explica que cada casa grande tinha seu líder religioso (*ñe'ëruvicha* ou *tekoaruvicha*). Hamilton Benitez compara este *tekoaruvicha* ao “*vovô da família*”, ou seja, ao mais velho da família (28A:8)¹⁰.

Referindo-se ao tamanho da aldeia, Feliciano Gonçalves informa que “*tinha às vezes como cinqüenta, oitenta, cem naquela localidade (...) só os parentage, é, combina mais bem (...) porque tem aquele próprio cacique*” (42:4 e 6). Também acentua o fato dos parentes residirem próximos e que isto facilitava o entendimento, porque “*aquele próprio cacique aí; os caciques falava aquilo e falou aquilo e acabou. (...) tinha sessenta, tinha cem, tinha cento e pouco, só grupo de família ali e todos obedecia aquele mais velho, o cacique. É o tronco, né*” (42:6).

O cacique Júlio Lopez descreve bem o que parece ser o modelo de aldeia Kaiowá: “*vê como a gente, quando vivia com quem sabia reza,*

nada acontecia para a gente, nos encostamo em nosso companheiro, havia igualdade, irmãos, pai e filho e companheiro de trabalho” (8:3). São os parentes, ao redor dos líderes religiosos, união esta que encontrava sua expressão em uma economia caracterizada como de reciprocidade.

Há, portanto, um duplo problema que atinge os Kaiowá/ Guaraní, no que se refere aos *capitães*. Na transferência para dentro das reservas, não se trata apenas de aceitar lideranças mais jovens, eleitas a partir de novos parâmetros de legitimidade, mas de aceitar a liderança de alguém que, em muitos casos, nem sequer integrava a sua aldeia.

A problemática dos *capitães* dentro das reservas kaiowá/ guaraní, aparece bem cedo nos relatórios do próprio SPI. Em carta datada de 14/09/1923, dirigida ao Chefe da I.R. 5º, o auxiliar Pimentel Barboza, relatava as confusões com a capitania na Reserva de Dourados. Dizia na carta: *“Dia 10 (de setembro de 1923) aqui esteve o capitão caiuíá Joaquim Fernandes que veio reclamar me que o Romualdo Ferreira anda pregoando ter sido nomeado ‘capitão’, destituindo-o, portanto, de seu posto e que por tal motivo já não era obedecido pelo seu pessoal ultimamente transformado em peões daquelle homem”*. E por isso, seguia a carta, *“esperam a visita do Major Nicolau Barboza, por cuja vinda muito ansiam”*¹¹.

No dia 11 do mesmo mês, *“nova turma de caiuíás vem me procurar para queixar do Joaquim Fernandes e pedir para que Romualdo Ferreira fosse legalmente conhecido como seu Chefe porque eles queriam”*. E seguia a carta dizendo que:

“(...) falou-me em nome dos nove índios vindos, o terreno de nome Emilio Antônio João que também me pediu que lhe solicitasse informes sobre a possibilidade de serem doadas aos Terenas novas terras que desejam na margem do rio Brilhante, perto do potreiro Anastácio mais ou menos”.

Portanto, fica claro que a nomeação dos *capitães* era atribuição do SPI e não da comunidade indígena¹².

Mas, ainda na mesma carta do funcionário Barboza (1923), seguem os problemas em torno da capitania de Dourados. Na seqüência, outro índio, Joaquim Enarde, acusa Joaquim Fernandes de que ele *“atropela outros índios quando não querem trabalhar para elle ou quando está embriagado”*. Por isso *“os moradores da ‘cabeceira do córrego farinha seca’ desejam que seja nomeado ‘capitão’ o índio Emilio Enarde”*. O capitão negou as acusações. Em outra parte, o assunto volta,

afirmando que ele “é muito bravo porque também é indisposto ao trabalho e de pouca harmonia com os moradores dos arredores, que é valentão e gosta de amarrar presos em estacas, que grita, esbraveja em português (...)”.

As mesmas acusações, especialmente o recurso à violência física por parte dos capitães, retornam, constantemente, em documentos mais recentes. No *Relatório de viagem à área de Dourados* (1984: 2), elaborado pelo Grupo de Trabalho da FUNAI, criado pela Portaria nº 1606/E, de 04.01.1984, para estudar precisamente um novo impasse nas disputas entre lideranças dentro da Reserva de Dourados, emerge a mesma violência que acompanha, em determinados casos, o exercício do poder por parte dos *capitães*:

“(...) assim, a polícia indígena, o uso mais ou menos generalizado de armas de fogo e o ‘atropelamento’, práticas já há muito incorporadas por esses índios, assumem hoje caráter essencialmente político, servindo como instrumentos coercitivos entre as facções”.

Dentro das reservas, a população das aldeias e famílias extensas, sobrepostas de forma arbitrária, está submetida a uma autoridade que, independente de seguir orientando-se ou não, pelos parâmetros tradicionais, privilegiando, por isso mesmo, parentes e membros de seu grupo familiar, não consegue *administrar* uma realidade tão diversa e complexa, resultante do confinamento. Nas expectativas e críticas formuladas aos capitães, percebe-se com clareza as contradições e os conflitos que perpassam o dia-a-dia nas reservas indígenas hoje.

Espera-se dos *capitães* o desempenho de funções próprias da chefia tradicional, tais como o aconselhamento e a solução dos muitos problemas de relacionamento e organização da vida coletiva dentro de uma aldeia. Por outro lado, um dos critérios básicos, pelos quais a comunidade avalia o trabalho do *capitão*, parece ser sua capacidade de atender aos interesses dos diversos grupos macrofamiliares localizados dentro de uma mesma reserva (o problema da *administração*, levantado por Ângelo Mendez) e o de conduzir as relações com o mundo externo, incluindo aqui os funcionários do órgão oficial e setores da sociedade envolvente com os quais mantêm relações de cooperação ou dependência em função da crescente necessidade de recursos de toda ordem. Deste emaranhado de expectativas originam-se contradições que perpassam o trabalho dos *capitães*, mas que permitem também encontrar explicações para a permanência no poder

de vários deles por longos períodos¹³.

É ilustrativo o relato que Oliveira Filho (1988:250) faz do caso do *capitão* Araújo, membro de um importante grupo familiar tikuna que, segundo informações do autor, utilizou o próprio cargo, “*primordialmente para instaurar a sua autoridade*” sobre este seu círculo de parentes. Portador de profunda referência tradicional e dominando mal o português, o que dificultou seu relacionamento com o próprio Posto, estava Araújo consciente dos limites de sua autoridade de *capitão* sobre os demais Tikuna. Recusava-se, por isso mesmo, a “*desempenhar funções repressivas*” contra os mesmos. Conclui o autor sua análise do caso, informando, surpreendentemente, que por essas razões “*sua atuação não agradava nem à administração, nem aos índios*”.

Da capacidade dos *capitães* em atender às novas expectativas criadas ou impostas à comunidade indígena pelo confinamento, ressaltam, certamente, novos parâmetros de legitimidade, ou seja, razões da permanência ou não na função. Oliveira Filho (1988:251-252), ao referir-se a este problema, fala em “*ideologias de justificação do papel de capitão*”.

Analisando a permanência prolongada na função de *capitão* ou, também, a sua troca freqüente, constata-se que esta está relacionada diretamente à capacidade de articular o atendimento às expectativas próprias da chefia tradicional com as novas demandas, de que são porta-vozes privilegiados os *chefes de posto* da FUNAI e demais órgãos públicos, relacionadas ao contexto em que se encontram as reservas hoje. Certamente nenhum *capitão* se mantém, ainda hoje, mediante o atendimento a somente um destes dois aspectos.

É ilustrativo o depoimento do *Capitão* Carlos Vilhalva, ao explicar as razões que, na sua opinião, mantiveram-no por tão longo tempo como *capitão* da Reserva de Porto Lindo

“(...) na minha opinião, por exemplo, é, meu pai era rezador e meu pai me ensinava como é que tem que sê. Como é que eu tenho que fazê. Como é que eu tenho que trabalhá, no meio da comunidade ou no meio do branco. Me ensinava. Então eu não esqueci nunca. E mantém também do jeito que o meu pai falô. Do jeito que minha mãe falô (...)” (27:3).

A desintegração do sistema tradicional de chefia representa um problema sobremodo difícil. Oliveira Filho (1988:251) fala em impasse para o “*estabelecimento de um papel centralizador numa sociedade*

em cuja tradição imperavam tendências centrífugas". Este é, certamente, um dos problemas de fundo que perpassam a atuação histórica dos *capitães* kaiowá/guarani.

Colocados como intermediários entre os funcionários do órgão oficial e a comunidade indígena, com a tarefa de ajudar a *administrar* e controlar a situação criada dentro das reservas, com o confinamento, a função principal do *capitão* era a de "*manter a ordem e a disciplina*" (Portaria Interna nº 04/9ºDR/81). Schaden (1974:98), em suas pesquisas realizadas no final da década de 1940, concluiu que o *capitão* "*é a mão direita do encarregado e representa, por assim dizer, o ponto de vista oficial*". Porém, embora o apoio ostensivo do órgão oficial possa mantê-lo no cargo por algum tempo, a própria comunidade indígena acaba por rejeitá-lo. Isto, evidentemente, não sem conflitos e, por vezes, com violências internas.

É ilustrativa a relação dos *capitães* da Reserva de Caarapó, que conta hoje com aproximadamente 500 famílias nucleares, que exerceram esta função¹⁴. Grande parte dos *capitães* são da família Marques. Zacarias Marques era avô de Sílvio Paulo. Urbano Marques é primo-irmão de Florêncio que, por sua vez, é filho de Zacarias. Agripino é cunhado de Sílvio Paulo. João Aquino e Cassiano são irmãos. A permanência, na função, por tão longo período, no caso de Cassiano Aquino, não pode ser dissociada do forte apoio da Missão Caiuá e dos funcionários da FUNAI com quem estava plenamente articulado. Na mesma linha vai o caso de João Martins, sem fortes relações de parentesco dentro da reserva, mas cuja ascensão ao cargo está relacionada à troca de funcionários do órgão oficial e à sua articulação direta, não mais com a Missão Caiuá, mas com outros organismos externos de apoio financeiro ao desenvolvimento agrícola, em período de grande escassez de recursos por parte do órgão oficial¹⁵.

Percebem-se, naquela aldeia, constantes e rápidas trocas de *capitão* no período que vai de 1983 a 1991. A destituição de João Martins, bem como a morte de seus sucessores, Hermes de Araújo e Urbano Marques, em conflitos internos enquanto estavam na função de *capitão*, estiveram relacionadas diretamente aos conflitos provocados pela última grande venda de madeiras nobres extraídas dentro dessa reserva. Os fatos mostram, além da omissão do órgão oficial, a força das pressões e interferências externas, neste caso das madeiras, sobre o trabalho dos *capitães*.

Exatamente devido aos conflitos e contradições que envolvem a figura do *capitão*, parte da população mais idosa concorda, certamente, com a afirmação categórica de Lucila Vilhalva, ao dizer que “*bom mesmo é ficar sem capitão, como antigamente de quando só cacique*”. Isto apesar de perceberem que a realidade vivenciada nas reservas, hoje, é muito diversa da vivida na época dos *caciques*, antes do *esparramo*, sendo inviável uma liderança tradicional responder à complexa administração de uma reserva atual.

Os capitães e a entrada do “*sistema do branco*”

A entrada em cena da figura dos *capitães* é uma das mudanças mais enfatizadas pelos informantes indígenas mais idosos, talvez por confrontar fortemente com o modo-de-ser tradicional dos Kaiowá/Guarani. Hamilton Benitez, referindo-se ao fato dos índios expulsos de suas aldeias tradicionais acabarem indo para dentro das reservas, diz que isto “*era brabo, porque naquele tempo se aqui tinha um tekoaruvicha, ele tinha que ir lá para Amambai e ficá quieto, porque lá já tinha um*” (21:11). Ou seja, com a transferência para dentro das reservas, as lideranças tradicionais perdiam suas funções.

O velho *cacique* Jorge Paulo, da Reserva de Caarapó, lembra que o primeiro *capitão* da reserva foi nomeado em 1920, de nome Martin Guacho (ou Pedro Marques). Explica que foi porque: “*fala bem o português (...), aí já o branco vem vindo, o branco mesmo que escolheu quem vai ficar capitão*” (1:6).

Ubaldo Castelan, que foi *capitão* da Reserva de Ramada durante mais de 40 anos, também destaca a entrada em cena da figura dos *capitães*, a partir de 1924, como indicativo da entrada do modo-de-ser não-indígena. “*Depois de 24 eu já sabe, já entende, já tem capitão, tem sargento, tem polícia (...) aí já entrou o sistema do branco, pegou sistema*” (13:12). Neste depoimento ressalta outra instituição, diretamente vinculada ao surgimento da figura dos *capitães*, a *polícia indígena*. Diria até que o seu surgimento é decorrência necessária da criação da figura dos primeiros *capitães*.

“*É a polícia indígena que vai fazer valer a autoridade do capitão perante índios que não integram seu tekoha e, portanto, sobre os quais, segundo a estrutura tradicional dos Kaiowá, nenhuma*

autoridade teria” (Brand, 1993:202).

Funcionários do SPI, em relatos datados de 1937 (apud Lima, 1992:144), recomendavam:

“(...) organizar uma polícia composta de índios escolhidos, com autoridade de ‘gendarmes internos’ sobre seus irmãos, encarregados da manutenção da ordem, prisão de ébrios e ladrões e vigilância geral na povoação indígena [de Passo Fundo], a exemplo do que já se fez no Posto Indígena do Bananal e no de Águas Belas”.

Nimuendaju (1914/1987:75) já denunciava, em 1914, como manobra desintegradora, esta interferência no sistema de chefia. Segundo ele, *“nomearam principais todos aqueles que prometiam usar esta autoridade da melhor forma possível em favor dos que os nomearam”*.

Ribeiro e Valle, no *Relatório sobre a situação atual do P.I. Dourados* (1975:46)¹⁶, constatam que *“mudando o chefe de posto, muda o capitão”*. Ou seja, os critérios para a sua nomeação ou destituição, funções e o próprio poder que acumulava em suas mãos, vinha dos funcionários do órgão indigenista oficial, a quem deviam fidelidade e obediência. A interferência do órgão oficial na nomeação dos *capitães* seguiu em prática até muito recentemente¹⁷.

Se a autoridade dos líderes tradicionais estava apoiada no prestígio adquirido através da oratória e do convencimento, sem poder coercitivo e na capacidade de serviço aos moradores da aldeia, em que sua própria *parentagem* constituía significativa parcela da população, os *capitães* passaram a adquirir um poder coercitivo, e este vinha de suas relações fora da comunidade, especialmente com o órgão oficial.

Mais ainda, se algum líder tradicional exorbitasse de suas atribuições, ou determinada *parentagem* não quisesse mais permanecer submetido às suas orientações, buscava outros espaços, seja constituindo seu próprio *tekoha*, seja agregando-se a algum outro. Hilário Martins, hoje residente no Rancho Jacaré, após relatar a sua passagem por quatro reservas e inquirido sobre as razões de tantas mudanças, respondeu simplesmente que *“muda porque troca capitão e não agrada, perturba e aí vai embora. O índio não entende o movimento da população e aí o capitão não acerta”* (3:9). João Martins explica bem as razões que levavam um kaiowá a mudar de aldeia:

“(...) os antigo às vezes chega mas o pessoal aí não foi direito no jeito dele. Aí ele fica mas já está cismado. Aí qualquer coisa já vai embora. Quando morre alguém, aí também vai embora. Quando parentagem toda aí já tem um líder e aí chega e já não combina com o líder de lá. Aí já vai embora. (...). Antigo não que nada com briga e vai sempre onde tem parente” (Rc:41-42).

Conflitos com os *capitães* são ainda hoje talvez o motivo principal para a mudança de uma reserva para a outra. Porém, esta possibilidade de mudar, ou de *oguatea* (caminhar), com a superpopulação e o fim das aldeias refúgio¹⁸, tornam-se mais difíceis. Cabe destacar que as crescentes restrições a deslocamentos ou transferências para outros espaços sempre quando algum “mal-estar” perturbasse a permanência naquele local, é, certamente, um dos fatores responsáveis pela violência interna em algumas reservas indígenas hoje.

Frente ao crescimento da população dentro de cada reserva, aliado ao sucateamento do órgão oficial, hoje sem recursos e ao fracasso de seus funcionários em contribuírem com a mesma administração, a figura dos *capitães* vem acumulando cada vez mais novas atribuições. Até recentemente, além de responsáveis pela manutenção da ordem interna, eram os intermediários na execução dos projetos agrícolas, implantados pelo órgão oficial. Cabe-lhes, também, administrar a distribuição da terra dentro da reserva, decidindo sobre a destinação de lotes para os novos moradores que não param de chegar. Mais recentemente, os *capitães* vêm assumindo cada vez mais o papel de intermediários na alocação da mão-de-obra indígena para as usinas de produção de álcool e açúcar.

Sílvio Paulo, perguntado sobre o seu dia-a-dia de *capitão* na reserva, seus trabalhos e preocupações, foi logo enumerando: “*primeiro atender saúde*”, cabendo-lhe providenciar transporte dos doentes para o hospital, em casos de emergência. É fácil constatar o quanto a comunidade cobra esta responsabilidade do *capitão*¹⁹. “*Depois vem agricultura*”. É de sua responsabilidade organizar o trabalho dos tratores que a comunidade tem e decidir sobre quais terras serão preparadas primeiro, além de distribuir sementes e demais implementos necessários e/ou disponíveis. “*Tem que ver também escola*”, seu funcionamento, incluindo o encaminhamento de eventuais problemas com professores e pais.

A ele recorrem os moradores, ainda, quando acontecem brigas ou violências e roubos internos, cabendo-lhe exercer o papel de

investigador e de juiz nos casos menos graves. Os casos mais graves são, hoje, encaminhados à polícia local. Também é tarefa do *capitão* chamar à responsabilidade, intermediar e aconselhar nos casos de desentendimentos entre casais. É na frente do *capitão* que os casais buscam a reconciliação ou então a formalização da separação e das novas uniões matrimoniais. Nestes casos, seu poder está na força das argumentações.

É sua responsabilidade, também, atuar fora das reservas, em especial nos conflitos envolvendo relações de trabalho nas usinas (não-pagamento e/ou abandono do trabalho), violências praticadas contra índios e outros. Na Reserva de Caarapó, como também nas demais, cabe ao *capitão* a responsabilidade de organizar e de controlar a distribuição das cestas básicas, quando estas são enviadas pelos Governos Federal ou Estadual, para as famílias nucleares.

Esta enumeração de atribuições, inerentes à função de *capitão* de uma reserva hoje, permite compreender a complexidade e as dificuldades criadas pelo confinamento. Permite compreender, ainda, porque o exercício desta função esteve e está tão dependente dos órgãos oficiais e de recursos oriundos de fora das áreas indígenas.

Os projetos agrícolas comunitários foram, durante anos, fator importante de prestígio de *capitães* afinados com os funcionários do órgão oficial. Estes projetos de “desenvolvimento” foram implantados pela FUNAI, durante a década de 1970, em comunidades consideradas em “adiantado grau de aculturação” (Silva, 1982:76). Baseados na mecanização intensiva, tinham como objetivo “tornar as áreas indígenas produtivas e autônomas” e, desta forma, avançar na “integração das comunidades indígenas” à economia regional. (Brand, 1993:176). A FUNAI manipulava significativa parcela de recursos, em cuja administração e repasse os *capitães* exerciam um papel determinante. Hoje, estes programas terminaram ou estão drasticamente reduzidos devido à falta de recursos. Seu término ou redução coincide com o crescimento do assalariamento indígena em usinas de álcool. A intermediação, na alocação dessa mão-de-obra, permite a muitos *capitães* ter acesso e manipular, novamente, expressivos recursos financeiros, que exercem papel importante para se manterem em seus cargos.

Por outro lado, simultaneamente ao fato de irem assumindo cada vez mais essa nova função de intermediários na alocação de mão-de-obra, os *capitães* vêm abrindo mão de uma outra atribuição histori-

camente relevante, a de mantenedores da ordem interna, como já foi destacado acima. A progressiva desintegração das relações de reciprocidade que caracterizava uma aldeia tradicional e as crescentes relações com a sociedade envolvente, através do assalariamento sistemático e compulsório, entre outros fatores, vem gerando maiores índices de violência dentro das áreas indígenas.

O crescimento dessa violência é um fenômeno que aparece com mais destaque nas últimas décadas. No ofício nº 35/80, o chefe do P.I. Dourados, dirigindo-se ao delegado regional do órgão, encaminhou quinze punhais apreendidos pelo *Conselho Indígena*²⁰ dentro da Reserva de Dourados, somente “*neste início de ano. Tal fato é levado ao conhecimento de V. Sa. para se ter uma idéia das dificuldades que são encontradas para manter a ordem interna nesta área*” e pede medidas punitivas mais rigorosas para “*os índios bagunceiros, pois sua grande maioria trata-se de elementos aculturados*”²¹. Estes índios “*bagunceiros*” seriam transferidos para outras áreas.

Os mesmos funcionários da FUNAI atribuem o crescimento da violência, no caso da Reserva de Dourados, a dois fatores: a bebida alcoólica e a “*miscegenação indiscriminada*” (ofício nº 23/77). Por isso mesmo, no ofício citado, o funcionário do órgão destaca como fator altamente positivo na sua tarefa como responsável pelo posto indígena de Dourados, a “*boa cooperação da Polícia Federal, Polícia Civil e Polícia Militar*”²².

A conclusão a que chegam os integrantes do GT, criado pela Portaria nº 160/E, de 04.11.1994, é a de assegurar a permanência da Polícia Militar estacionada dentro da Reserva Indígena de Dourados, como forma de coibir a violência. Percebem que o problema da violência, nesta reserva, atingiu tais proporções, inclusive como mecanismo de coerção utilizado pelos líderes, que não é mais possível delegar a estes mesmos *capitães* a tarefa de controle da mesma²³.

Tem se tornado prática dos diversos *capitães*, em casos de violência interna, resumirem sua atuação a acionar o aparato policial próximo. Desta forma, ao invés de buscarem resolver os problemas no âmbito interno da reserva, entregam os faltosos à polícia, como acontece com qualquer cidadão.

Conclusão

Os problemas relacionados com a “*administração*” interna das reservas, bem como as alterações provocadas pela imposição da figura dos *capitães* configuram, ainda hoje, um dos impasses mais significativos no contexto de confinamento. O nível de demanda, na expressão de Oliveira Filho (1988), que a *administração* das reservas impõe hoje aos *capitães*, é por demais elevado, como emerge no relato de Sílvio Paulo. Esta demanda resulta, de fato, da confluência de dois fatores: as expectativas e as necessidades postas por parte do órgão oficial e sociedade envolvente; e as expectativas e os problemas que emergem da comunidade indígena, que, aliás, são, em muitos casos, desencontrados.

Por isso, apesar dos novos parâmetros de legitimidade e de ter *capitães* respondendo satisfatoriamente às expectativas, no que se refere aos setores externos com os quais mantêm relações de cooperação, o problema permanece sem solução. Tanto os *capitães* mais identificados com a tradição, como aqueles mais identificados com a realidade das reservas, não têm conseguido estruturar um novo esquema de articulação entre os diversos grupos macrofamiliares localizados dentro da mesma reserva.

O imprescindível “*esforço de adequar uma estrutura preexistente de mobilização ao desempenho das novas funções requeridas pela administração*”, proposta por Oliveira Filho (1988:261), parece, no caso kaiowá/guarani, difícil. Os *capitães* não têm conseguido superar o problema da “*administração*”, tal como destacado por Ângelo Mendez. Ou seja, não têm conseguido satisfazer as expectativas das comunidades kaiowá/guarani. A ênfase com que os diversos informantes ressaltam esta problemática indica que permanecem muitos conflitos entre o conceito de liderança tradicional e o novo, imposto pelas reservas.

A superação desse conflito está diretamente relacionada às expectativas de futuro dentro das reservas. A sobreposição de aldeias desarticulou o *sistema* tradicional de chefia, enfraquecendo o papel social das lideranças, especialmente religiosas e retirou do homem adulto a possibilidade e o poder de, através da fala nas assembléias, participar do efetivo governo de sua comunidade. De outra parte, sem preparo específico para exercer a administração de uma realidade tão

complexa como as reservas hoje, problema que se agrava com a falência do órgão oficial como proponente de políticas de atendimento às demandas indígenas e as dificuldades quase intransponíveis dos Estados assumirem responsabilidades na satisfação das mesmas demandas, a atuação dos capitães, em muitos casos, acaba dificultando a construção de alternativas coletivas.

Por esta razão, constitui-se fator necessário para a superação dos problemas atualmente enfrentados no interior das reservas e, inclusive, para que eventuais investimentos externos possam atingir os seus objetivos, a discussão e articulação de novos modelos de administração interna, que possam contemplar e viabilizar a participação, nessa administração, dos diversos grupos macrofamiliares, residentes dentro da mesma reserva.

Notas:

¹ Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso vêm implementando, desde o final da década de 1970, um amplo e crescente movimento voltado a recuperar territórios perdidos durante o processo de colonização. Das cerca de uma centena de aldeias tradicionais que teriam sido desocupadas durante este processo, 16 já foram reocupadas pelos índios ou estão, neste momento, em processo de disputa pela posse.

² Os Nãndeva se auto-denominam Guarani, portanto serão tratados desta forma. Embora em menor número, eles estão presentes em várias aldeias Kaiowá, por isso o uso da designação Kaiowá/Guarani para referir-se às duas parcialidades.

³ Entende-se por confinamento compulsório a transferência sistemática e forçada da população das diversas aldeias Kaiowá/Guarani para dentro das oito reservas demarcadas pelo governo entre 1915 e 1928 (Brand, 1993:5).

⁴ Levantamentos realizados indicam que no período de 1981 a 1999 ocorreram um total de 384 suicídios entre os Kaiowá/Guarani (Brand, 2000).

⁵ O termo *esparramar* (*sarambipa*) foi amplamente empregado pelos informantes indígenas para caracterizar o processo de destruição das aldeias e o desmantelamento das famílias extensas em função do desmatamento. É o processo de dispersão que precede o confinamento no interior das reservas.

⁶ É a denominação, entre os Kaiowá/Guarani, atribuída às lideranças políticas máximas de cada reserva, em contraposição às lideranças religiosas, convencionalmente denominadas de *caciques*.

⁷ Esta numeração refere-se aos depoimentos gravados, transcritos e arquivados no decorrer da pesquisa.

⁸ De sua obrigação em servir, originavam-se algumas “vantagens” econômicas como a de ter mais esposas. Hoje esta “generosidade” se expressa e exige especial capacidade em conseguir coisas para a sua comunidade e em resolver problemas muitas vezes relacionados ao entorno regional.

⁹ A sociedade guarani estava, tradicionalmente, centrada em torno das famílias extensas,

inexistindo autoridade centralizadora acima delas, o que é amplamente confirmado pela bibliografia histórica.

¹⁰ João Aquino, de Amambai, explica que a casa grande “começou a ceder” lugar a casas individualizadas, de famílias nucleares, lá por 1950, por influência da “paraguaiada”.

¹¹ *Relatório Índios Caiuás*, do auxiliar Pimentel Barboza, apresentado ao Dr. Inspetor Antônio Martins Viana Estigarribia, da 5ª Inspetoria Regional, de 1923.

¹² Emerge, nesta carta, já o problema dos índios Terena e os conflitos com os Kaiowá na Reserva de Dourados. Romualdo, que aparece em vários outros relatos como violento e acusado de muitas confusões (Cartas de Pimentel Barboza, 1923), conta com o apoio dos índios Terena, em Dourados. Aliás, era prática comum do SPI induzir povos distintos a “se aproximarem na mesma unidade de ação” como parte das “táticas de governo” em sua “ação civilizatória” (Lima, 1992:126).

¹³ O capitão da Reserva de Porto Lindo permaneceu na função por cerca de 38 anos consecutivos.

¹⁴ Segundo alguns informantes, o primeiro capitão teria sido Pedro Martim Guacho, ou Pedro Marques, segundo outros. A seguir vem Feliciano Martim, João Isnard, Cisto Vera e Zacarias Marques que ficou até 1959, sendo seu sucessor João Aquino (aproximadamente 1960 a 1962). A seguir seu irmão, Cassiano Aquino, assume, permanecendo no cargo por 22 anos (até 1983). Seu sucessor foi João Martins (de 1983 a 1985); Hermes de Araújo (1985 a 1987); Urbano Isnarde Marques (1987 a 1989); Florêncio Marques (1990 a 1991); Agripino Benitez (1991 a 1995); Sílvio Paulo (1995 até 1999, quando assume a função de Chefe de Posto) e, finalmente, João Goulart, que atualmente exerce o papel de capitão e que é, por sua vez, filho de Zacarias Marques.

¹⁵ Projetou-se dentro da reserva através do relativo sucesso de um programa de apoio agrícola desenvolvido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), desde 1980, do qual era o principal intermediário e articulador.

¹⁶ *Relatório sobre a situação atual do P.I. Dourados*, de Lilia Valle e Márcia S. Ribeiro, de 1975.

¹⁷ O telex nº 94, de 9 de outubro de 1990, orientava os funcionários do órgão a não mais interferir na nomeação de capitães. Dizia o telex em questão: “Funai não mais expedirá documentos de caciques para índios (...)” e que caberia a “cada comunidade legitimar suas próprias lideranças”.

¹⁸ Considero como aldeias-refúgio aquelas comunidades que, no processo de fuga frente ao avanço do desmatamento da região, acabaram confinadas nos restos de mata, nos fundos de fazenda, nas áreas mais inacessíveis ao colonizador.

¹⁹ Mais recentemente esta tarefa tem sido assumida pela Fundação Nacional de Saúde, FUNASA/MS.

²⁰ O Conselho Indígena substitui, na prática, a polícia indígena, desempenhando as mesmas funções.

²¹ Vamos encontrar nos documentos do órgão oficial, a classificação de índio “bagunceiro” e “faltoso” relacionada com o termo “aculturado” que parece ser o índio desajustado aos valores próprios do grupo e, por isso mesmo, mais “integrado” na sociedade não-guarani. O índio aculturado teria plena compreensão do contexto em que vive. Por isso pode ser julgado e condenado segundo nossas leis, como emerge das diversas consultas encaminhadas pelos delegados de polícia (conferir Ofício nº 097/

85) e nas decisões de juízes (conferir Processo Crime nº 078/85).

²² Conferir o *Dossiê Guarani*, de Arruda (1996) e a *Violência na reserva de Dourados*, de Brand (Porantin, maio de 1996:10).

²³ No relatório da viagem acima emerge já claramente a relação da prática do suicídio com o clima de violência. Constatam que “o clima de tensão levou à morte de três índios na última semana de dezembro e ao suicídio de uma velha” (1984:4).

Bibliografia

BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Porto Alegre, 1993. Dissertação (Mestrado em História) - PUC/RS.

_____. Técnicas de história oral e sua aplicação em projeto de pesquisa junto aos Kaiowá/Guarani do Mato Grosso do Sul. *Estudos Leopoldenses*, v. 30, n. 140, p. 77-86, nov./dez. 1994.

_____. O suicídio segundo os Kaiowá. *VI Encontro regional da Associação Brasileira de Psicologia Social*. São Paulo: ABRAPSO, 1996. 20 p.

_____. A violência na reserva de Dourados. *Porantin*, ano XVIII, n. 185, p. 10, mai. 1996.

_____. A questão das terras indígenas, no MS. *I Encontro de pesquisadores junto às sociedades indígenas no Centro-Oeste*. Campo Grande, 1996. 17 p.

_____. Los Guaraníes en tiempos de suicidio. *Accion*, ano XXVIII, n. 168, p. 31-33, out. 1996.

_____. Se os Ñanderu conseguirem falar novamente com Deus. Os Kaiowá: a construção de uma história oral. SIDECUM, Antônio (org.). *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: UNISINOS, p. 145-158, 1997.

_____. Wenn es den Ñanderu doch wieder gelänge, mit Gott zu sprechen...”. Die Kaiowá: Die Konstruktion einer mündlich überlieferten Geschichte, FORNET-BETANCOURT, Raúl (org.). *Mystik der Erde*. Wien: Herder, 1997. p. 162-178.

_____. O impacto da perda da terra e correspondente confinamento sobre a tradição Kaiowá. *V ABA (Merco)Sul, GT Territorialidade, identidade e relações raciais*, Tramandaí, p. 17, set. 1995.

_____. Perspectiva da história indígena. *Estudos Leopoldenses*, v. 32, n. 147, p. 85-89, mai./jun. 1996.

_____. Os suicídios entre os Guarani/Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 1, p. 45-53, 1996.

_____. Perspectiva da história indígena. *Estudos Leopoldenses*, v. 32, n. 147, p. 85-89, mai./jun. 1996.

_____. Programa Kaiowá/Guarani: um trabalho de parceria em favor dos Kaiowá/Guarani. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 4, 1997. p. 45-67.

_____. “Quando chegou esses que são nossos contrários”: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 12, p. 21-51, nov. 1998.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Porto Alegre, 1997. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS.

_____. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da administração das Reservas Indígenas Kaiowá/Guarani no MS. *II Jornada de Produção Científica das Universidades Católicas do Centro-Oeste*. Brasília, out. 1998.

_____. Autonomia e globalização, temas fundamentais no debate sobre educação escolar indígena no contexto do Mercosul. *Série-Estudos*, UCDB, n. 7, p. 7-20, abr. 1999.

_____. O impacto da perda da terra: os difíceis caminhos dos Kaiowá/Guarani hoje. III JORNADA DE PRODUÇÃO CIENTÍFICA DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS DO CENTRO-OESTE. *Anais...* Goiânia: UCG, 1999, p. 30-35. v. 1.

_____. Cuidados metodológicos na leitura e interpretação de falas indígenas no contexto de pesquisas com história oral. Comunicação apresentada no *XX Simpósio Nacional de História*. Florianópolis, jul. 1999, 9 p.

_____. Questões metodológicas em pesquisas junto a povos situados em outra tradição cultural. Comunicação apresentada no *XX Simpósio Nacional de História*. Florianópolis, jul. 1999, 4 p.

CADOGAN, Léon. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. São Paulo, *Antropologia*. Bol. 227, FFCL/USP, n. 5, 217 p., 1959.

_____. La tragedia Guarani. *Suplemento Antropologico de la Revista Ateneo Antropologico*. Assunción, v. II, n. 2, p. 269-291, 1967.

CHAMORRO, Graciela. Arete: as festas ou o tempo verdadeiro dos Guarani. *Cadernos do COMIN*, n. 5, 37 p., abr. 1996.

_____. *Kurusu Ñe'ëngatu*: palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/COMIN, 1995. 235 p.

_____. *Kurusu Ñe'ëngatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. São Leopoldo, 1993. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

FOWERAKER, Joe. *A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil*. Trad. Maria J. Goldwasser. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

LENHARO, Alcir. A Terra para quem nela não trabalha (a especulação com a terra no oeste brasileiro nos anos 50). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 47-64, mar./ago. 1986.

_____. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1986. (Série Pesquisas).

LIMA, Antônio C. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Rio de Janeiro, 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRJ/PPGAS.

MAGALHÃES, Couto. *O selvagem*. São Paulo: Itatiaia. (Comemorativa do centenário da 1. ed. 1975).

MELIÁ, Bartomeu. La Tierra sin Mal de los Guarani. Economia y profecía. *Suplemento Antropologico*, Assunção, v. XXII, n. 2, p. 81-97, 1987.

_____. Missão por redução. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 25, n. 110, p. 21-36, 1989.

MELIÁ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl. *Los Pãi-Tavyterã-Etnografía guarani del Paraguay contemporáneo*. Assunção: Centro de Estudios Antropologicos, Universidade Católica "N.S. de la Asunción", 1976.

MÜLLER, Franz. *Etnografía de los Guarani del Alto Paraná*. Trad. Ana Irma Distel e Maria Rosa Goette de Tappen. Rosário-Argentina: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José, 1989.

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O nosso governo – os Tikuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero / MCT-CNPq, 1988.

PEREIRA, Maria A. da Costa. *Uma rebelião cultural silenciosa: investigação sobre os suicídios entre os Guarani*. Brasília: FUNAI, 1995. 55 p.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Pedagógica/USP, 1974.

SILVA, Joana A. F. *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. Campinas, 1982. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de verdade*. Porto Alegre, 1992, 198 p. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFRGS.

_____. O índio na sala de aula: “índio de verdade” ou sociedades à margem da história. Palestra apresentada no Curso *O índio no RS: ontem e hoje*. Promoção: Museu de Porto Alegre/Secretaria Municipal de Cultura. Porto Alegre, ago. 1993. 18 p.

_____. Sem nossa cultura somos bichos: subsídios para uma reflexão a respeito da interpretação cosmológica Kaiowá sobre os suicídios. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 2, p. 98-109, dez. 1996.

_____. Os homens e os deuses: a construção Mbyá do conceito de sociedade. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 3, p. 76-98, mai. 1997.

_____. Programa Kaiowá/Guarani: algumas reflexões sobre Antropologia e prática indigenista. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 4, p. 68-85, out. 1997.

_____. Não tem quem orienta, a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento: análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá/Guarani. *Revista Divulgação Cultural*, Blumenau, UEB, n. 64, p. 15-24, jan./abr. 1998.

_____. Corpo, saúde e sexualidade ente os Kaiowá/Guarani: algumas reflexões tendo em vista as campanhas de prevenção contra as DST-AIDS. II JPC. *Anais...* Brasília, 1998, 17 p.

_____. *Relatório final da perícia realizada na área indígena de*

Panambizinho, Distrito de Panambi, Município de Dourados. Processo 96158-8. Perícia realizada a pedido do Sr. Juiz Federal da I Vara de Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul, dez. 1998. 154 p.

_____. A lógica do outro: algumas reflexões sobre metodologia e prática indigenista. Comunicação apresentada no *II Seminário do Programa Assumindo as Diferenças*. Campo Grande-MS, 17 set., 10 p.

_____. A família extensa incorpora os irmãos de fé: análise sobre alguns aspectos relacionados à reordenação do papel das lideranças religiosas entre os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. *III JPC Anais...* Goiânia, UCG, p. 41-45, ago. 1999.

_____. Os homens e os deuses: a concepção dual da alma humana e a construção da Mbya da pessoa. In: *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. XXXIV, n. 2, p. 63-78, 2000.

_____. Aldeia Panambizinho: um estudo de caso. XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. *Anais...* Brasília, 2000, 15 p.

_____. Sociedades indígenas: algumas das novas e das velhas representações. Palestra apresentada no *Seminário 500 anos*. Campo Grande: UCDB, 2000, 16 p.

_____. Os Kaiowá/Guarani: (des) caminhos e alternativas. *Pantanal 2000*. Campo Grande, UCDB, 2000, p. 60.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Programa Kaiowá/Guarani: a pesquisa científica a serviço da comunidade. *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 12, p. 9-20, 1998.

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