O *TEKOHA* COMO CATEGORIA HISTÓRICA: ELABORAÇÕES CULTURAIS E ESTRATÉGIAS KAIOWA NA CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO

Fabio Mura

Professor visitante da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: fmura@ig.com.br.

A maior parte dos estudos sobre os Guarani tem considerado as características peculiares desse povo como herança do passado, em que a resistência em relação aos valores implementados pelos não-índios representaria sua maior originalidade. Este tipo de abordagem nos oferece uma imagem essencializada e cristalizada da cultura desse grupo étnico, deslegitimando, assim, a produção de valores e conceitos como resultado de uma reflexão contemporânea dos indígenas perante situações históricas específicas. Indo em direção contrária, a presente comunicação pretende justamente colocar em evidência como entre os Guarani-Kaiowa de Mato Grosso do Sul certas categorias culturais ligadas à definição do território são uma resposta ao processo neocolonial ao qual estes índios foram submetidos por pouco mais de um século. Refletindo sobre as atuais condições econômicas, políticas e religiosas de acesso ao espaço geográfico, os Guarani-Kaiowa constroem as próprias estratégias políticas de reivindicação fundiária, sublimando-as através da categoria territorial de tekoha ("lugar onde realizamos nosso modo de ser"). A reconquista e a definição contemporâneas de porções de território através desta noção permitem aos índios organizar as relações com os não-índios a partir de espaços familiar e etnicamente exclusivos, o que lhes garante o fortalecimento da própria tradição de conhecimento e, conseqüentemente, da sua historicidade.

Palavras-chave: Índios Guarani e Kaiowa, Organização Territorial, Elaboração de Categorias Culturais.

Tekoha as historic category: cultural and strategic elaboration of the Kaiowa people in their territory construction. The majority of the studies on the Guarani people has considered their peculiar traits as an inheritance from the past, being that the resistance against the values implanted by the non-indigenous people would represent their great originality. This kind of approach offers us an idealized and crystallized culture image of this ethnic group, denying so the indigenous production of values and concepts as the result of contemporaneous reflection in face of specific historic situation. Conversely, the present work intend highlight how The Guarani-Kaiowá people from Mato Grosso do Sul construct some cultural categories regarding territory definition as responses to the neocolonial process on which these indigenous people have been submitted for more than a century. Reflecting on the present economical, political and religious conditions that allows the access to the geographic spaces, the Guarani-Kaiowá construct their own strategic policy of territory reclaiming, sublimating this categories to their territorial Tekoha category, which means place where we carry out our way of being, the recover and the present definition of these places through this notion allow them to organize their relationship with the non-indigenous people, departing from the ethnically exclusive familiar space, what give them the strengthen of their own tradition of elaborating knowledge and, consequently, of their historicity.

Keywords: Guarani and Kaiowa Indigenous People, Territorial Organization, Cultural Categories Elaboration.

RELAÇÕES COSMOLÓGICAS COM A TERRA

Entre os Kaiowa, como a literatura específica indica, os rituais constituem um formidável elemento de organização social, que favorece a integração do grupo. Entre os mais importantes figuram aqueles da consagração do milho e das plantas novas (*avatikyry*), como culto agrário, e, fora do período da colheita, também os *jeroky*, cerimônias estas prepostas em grande medida à manutenção do equilíbrio cósmico. Manter em equilíbrio o mundo para os Kaiowa significa criar os pressupostos éticos e morais positivos (*teko porã*) que possibilitem a manutenção de uma conduta sagrada (*teko marangatu*). Esta última se expressa através de ações e atividades humanas voltadas a que a Terra (*Yvy*) não sofra males, os quais, em última instância, poderiam vir a dar-lhe fim.

A *Yvy*[1] deve ser entendida como a parte do Cosmo criada por Ñane Ramõi (Nosso Avô) e destinada por seu filho, Ñande Ru (Nosso Pai), aos cuidados dos índios. Ñande Ru criou também os próprios *Ava* (Homem Guarani), que emergem das primeiras sementes por ele plantadas nessa terra, ato este que institui a relação entre os índios e o solo, como relação telúrica que serve como base para a construção do sentimento de autoctonia.

Dessa forma, a terra assume sentido especial para os índios e, diferentemente de uma concepção ocidental, esta não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou conjuntos destes. Ao contrário, os Guarani indicam com insistência que são eles que pertencem à Terra, sendo a sua própria ação, fator central para a conservação desta. Assim sendo, as atividades xamânicas e ritualísticas sintetizam, de

[1] Para os Guarani, *yvy* é contemporaneamente terra (matéria inorgânica), mundo e solo. A distinção entre uma ou outra característica se faz através da contextualização lingüística da palavra *yvy* ou, no caso do solo, através da adjetivação que permite diferencia-los; por exemplo, *yvy morotî* (terra branca), *yvy pytã* (terra vermelha), *yvy hû* (terra preta) e *yvy sayju* (terra amarela), cada um com propriedades específicas para a agricultura, atividade esta que permite e dá sentido a essa classificação.

algum modo, as condições que cada comunidade vive e as próprias dificuldades em manter tal equilíbrio cósmico.

O risco eminente de uma catástrofe apocalíptica, denominada *mba'e megua*, mancomuna os diversos grupos guarani em torno da necessidade de conservar uma ordem moral cuja base organizativa encontra sua razão de ser numa concepção cultural que cria um vínculo osmótico entre os seres humanos prediletos (os próprios Guarani) e a Terra, esta última entendida não simplesmente como espaço físico, mas como um ser vivente. As árvores são os cabelos da Terra, dizem os Kaiowa de Ñande Ru Marangatu (v. Spyer, 1999; cf. Melià et al., 1976). As metáforas utilizadas pelos Guarani para indicar as características da Terra são geralmente ligadas ao corpo humano, onde as funções primárias de comer, descansar e alimentar passam a ser atributos importantes para sua fisiologia. Neste sentido, os índios permitem que a Terra se alimente durante o descanso previsto nas técnicas de coivara, mediante o qual haverá um reflorestamento espontâneo (denominado pelos índios de *ñemboka'aguyjevy*, ou seja, "deixar o mato voltar a crescer"), enquanto no lugar plantado será a própria Terra que alimentará os índios. Os rituais (como o *avatikyry*), por sua vez, permitirão que a Terra não adoeça, mantendo o equilíbrio nessa relação osmótica. As plantas, como o milho, são tratadas como crianças, colocando-se mais uma vez em destaque a visão antropomorfa dos elementos do Cosmo. A propósito são importantes também as considerações de Paulito Aquino, um reconhecido xamã – já falecido – da área indígena de Panambizinho. Frente às dificuldades para conseguir lenha para a comunidade que pertence àquele lugar, visto o exíguo espaço no qual por décadas esta foi constrangida a viver (60 ha para mais de 200 hab.) e a total ausência de árvores no seu interior, Paulito assim se exprime:

> "Después del azul (*hovy mboypýri*), todo lo que existe es gente. Un día *Ñanderu*, Nuestro padre, nos mandó buscar leña, después del azul, pero allá sólo encontramos personas de cuerpo bien largo. Volvimos y Ñanderu nos dijo que esas personas bien altas eran árboles para hacer leña. Entonces

> yo le di una hachada en la mitad de la pierna y ese cuerpo se cayó al suelo, todo cortado en pedazos de leña buena. De ella no sale humo, sólo sale llama" (Paulito In Chamorro, 1995: 51).

A relação xamânica com mundos meta-históricos muitas vezes visa superar os impasses da vida cotidiana. No caso dos Kaiowa, existe uma continuidade entre o mundo por eles habitado e aquele onde acontecem os fenômenos referidos no trecho citado. Pode-se dizer que dependendo das condições vividas pelos índios em cada situação local (possibilidade ou não de: acessar a terra, manter e/ou implementar as atividades agrícolas, de caça, de pesca e de coleta, respeitar as relações de reciprocidade entre os grupos macro-familiares, etc.), podem ser ativadas manifestações rituais prolongadas, com o intuito de alcançar outros mundos, considerando a iminente destruição da superfície da Terra, através de fenômenos meteóricos enviado pelas divindades (*marãna*, isto é, tempestades, de vento, fogo e água) ou, no sentido contrário, exercer fortes pressões para que esta se conserve, através da repetição constante e extenuante de cantos evocativos (*mborahei*). Esse tipo de relação com a Terra se estabelece através de danças rituais (*jeroky*) em frente aos *yvyra marangatu*, uma espécie de altar onde são depositados os ornamentos cerimoniais e outros "símbolos concretos" (Barth, 1987), como os *chiru* (varas insígnes, às vezes em forma de cruz) cuja função é, entre outras, a de mediar as relações dos homens com a *Yvy* e, assim fazendo, com as divindades extraterrenas. Segundo o xamã Luiz Velário Borvão, morador da área de Jaguapire, o poder (mágico e metonímico) destes elementos é muito elevado:

> "…Pa'i Tani [um dos nomes atribuído ao ser criador]…, ele plantou o *chiru*, plantou. Então, ele nasce…desse tamanho [indica uma árvore de uns 20 m de altura localizada ao lado de seu pátio]. Tani então fez quinhentas e tantas rachas pra distribuir pra comunidade. Mas foi tempo, não era agora …mas foi tempo… Ele distribuiu pra comunidade, pra remédio, …pra salvar a criança, o homem. Se te acontece que a barriga dói…, a cabeça dói… Aí lava e coloca embaixo daquele porongo [cabaça], aí ele dá de comer, aí já sara. Em aquele tempo, não tinha remédio dos brancos,… não tinha injeção, não tinha nada! O índio não sabia de pastilha, ele raspava [o *chiru*]. Quando eu estou com gripe, raspo…" (Luís Velário Borvão In Mura 2000: 60).

Os *chiru,* conseqüentemente, representam uma ligação primordial com o sobrenatural, e as famílias que as conservam dão continuidade a esta fundação mítica. Os aspectos benéficos destes elementos não são automáticos, mas dependem essencialmente do uso adequado por parte de quem os possui. Por esta razão, nem todos estão habilitados ao uso destes importantes instrumentos rituais, e ainda menos pessoas são delegadas à sua conservação. Os poderes negativos decorrentes de um uso inadequado desses objetos podem ser extremamente catastróficos, como indica o próprio Luiz, quando afirma que "aquele *chiru* é muito poderoso. Quando coloca pra *jujera* [chão], aí cria qualquer coisa: pernilongo, formiga, marimbondo, ... tudo. (idem: 61).

A negatividade representada pela desordem causada por usos incorretos dos instrumentos rituais e pela falta de condições ideais para a realização do *teko porã* (modo correto de ser), pode levar os índios a desejar um caminho rápido para reunir-se com os seres imortais. Como afirma Chamorro (1995: 65), "los Kaiowá serán buscados por un tocador de mbaraka que los guiará por el camino que está oculto atrás de la cruz (*tape kurusu ojopívare*).

> "Él va a arrancar la cruz y con eso se revelará el camino perfecto (*tape aguije*), por donde caminaremos hasta el *karoapy*, un lugar cerca del *yváy*, donde hay una casa de rezos para nosotros" (Paulito In Chamorro, 1995:65).

Chamorro destaca justamente a importância que a imagem do caminho (*tape*) tem para esses índios. É através de trilhas que os heróis culturais cumprem as ações míticas, enquanto que na atualidade estas passam a ser o guia para as viagens xamânicas ao além (*ñengára*). Na vida cotidiana, a rede dos caminhos que podem ser fisicamente percorridos pelos seres mortais (*tape po'i*) constitui o suporte através do qual se relacionam famílias e comunidades, como se verá no próximo item. A cruz (*kurusu*), por sua vez, representa o suporte (*jekoha*) da Terra, cujo símbolo é elemento central nos rituais de manutenção do equilíbrio cósmico. Arrancar a cruz significa alterar profundamente esse equilíbrio e, portanto, representa um último estágio

na vida da Terra e da história da relação entre os Kaiowa e este mundo[2].

Embora este estágio da vida da Terra seja continuamente esperado, na maioria dos casos o que mais se procura é manter o equilíbrio cósmico, tendo o risco da catástrofe como advertência moral, a partir da qual articular a própria ética e modo de ser (*ñande reko*). Neste sentido, são eloqüentes as considerações feitas por Júlio, integrante da comunidade de Ñande Ru Marangatu, que descreve a marcada diferença entre o modo adequado de viver no espaço – fato que será possível quando a área indígena estiver demarcada e em plena posse destes Kaiowa – e as condições de restrição territorial à qual sua comunidade está ultimamente vinculada – um acampamento de 26 ha para aproximadamente 400 pessoas:

> "Os bichos gostam muito desse lugar, não é só da beira do rio. Aqui nós temos quati, paca, tatu. Temos recursos para plantar, arroz, milho, batata. Vai dar bom. Uma parte dos índios vai morar aqui, outra para o Estrelão, outra para o Bananal, outra para... Vai esparramando gente. Ficar longe para plantar qualquer coisa. Se ficar junto assim, apertado, não da para plantar, criar galinha. Se ficar terra pequena, *teko* ficar pequeno" (Spyer, 1999:18-19). [grifos nossos]

Esta última frase exprime uma equação extremamente significativa: a terra reduzida corresponde um modo de ser (*teko*) enfraquecido. Por conseqüência, um *teko* enfraquecido não pode contribuir adequadamente para a manutenção do equilíbrio cósmico. Neste sentido, a perda de acesso à terra por parte dos índios, devida às condições de domínio colonial ao qual os Kaiowa foram constrangidos, implica um risco crescente de catástrofe. A luta para recuperar terras ocupadas tradicionalmente por esses índios leva

[2] Há que se levar em conta que, na seqüência dos eventos cosmológicos concebidos pelos Kaiowa, a superfície da Terra já foi destruída uma vez, tendo sido renovada por Ñande Ru e entregue por seu filho, Pa'i Kuara (o guardião do sol) aos cuidados desses índios enquanto Paî-Tavyterã que são, isto é, "habitantes destinados a viver no centro da terra". Segundo a historicidade indígena, após a próxima destruição da superfície da Terra, esta será renovada mas não será mais habitada por seres mortais, sendo destinada apenas aos seres perfeitos ou àqueles que tenham alcançado a perfeição (*aguije*) (Melià et al., 1976; Chamorro, 1995).

consigo a necessidade de dar continuidade a um processo de relacionamento constante com a *Yvy* para que esta não adoeça, procurando restabelecer, na medida do possível, as condições da morfologia social indígena que permitam a manifestação de um adequado modo de ser kaiowa (*teko porã*). O fato de os índios, para obter essas condições, procurarem uma distribuição espacial "esparramada" (*sarambipa*) das próprias famílias, coloca em evidência a peculiaridade morfológica das relações sociais dos Kaiowa, relações estas que serão objeto de atenção do próximo item.

MORFOLOGIA SOCIAL, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E DISTANCIAMENTO ESPACIAL

A forma que um grupo social assume fisicamente no espaço não é algo definitivamente dado e imutável; sua formação é um fato histórico, em contínua transformação e adaptação às condições do contexto territorial onde tal grupo desenvolve suas atividades. É de se destacar a importância que neste processo revestem os princípios de organização social, como elementos básicos para a agregação dos indivíduos e a fixação dos traços culturais necessários para a consolidação de um determinado sentido de pertencimento (familiar, comunitário, étnico, nacional, etc.) e de uma determinada visão do mundo.

Os aspectos sociais e a visão do mundo (cosmologia) de um determinado grupo humano, que vão se constituindo historicamente, podem, portanto, ser sublimados de determinadas características culturais que discriminam outras formas de organizar as relações entre indivíduos e indivíduos, entre famílias e famílias e entre os grupos sociais. Criam-se, assim, formas específicas de distanciamento (e aproximação) social que vêm determinar o que é denominado espaço social[3]. Este não é construído abstratamente, mas encontra as condições

[3] Sobre o distanciamento social e cultural ver, entre outros, E. Hall (1977). Este autor elabora uma interessante subdivisão analítica entre distâncias íntimas, pessoais, sociais e públicas, em situações de relacionamentos interculturais, relativos a contextos de diferentes sociedades.

da sua expressão em um espaço físico, a partir tanto das condições ecológicas e geográficas, quanto das características das atividades econômicas adotadas pelo grupo, bem como das limitações ou possibilidades oferecidas pelo eventual contato interétnico (guerra, comércio e/ou troca, relações de trabalho, de dominação, etc.).

No caso dos Kaiowa, temos uma morfologia social baseada na dispersão das áreas residenciais em espaços territoriais considerados como passíveis de ser percorridos pelos indivíduos, no intuito de desenvolver suas atividades econômicas e efetuar as visitas cotidianas e periódicas aos parentes, estabelecendo alianças matrimoniais e políticas necessárias à construção do sentimento comunitário e intercomunitário. Como é colocado em evidência pela literatura específica sobre este povo, na base da organização social destes indígenas está a família extensa[4], denominada *te'yi*, o qual, dependendo da coesão social e do contexto histórico, pode encerrar em seu interior até cinco gerações. Com a morte do líder da família extensa, o *tamõi* (avô), diminui-se o vínculo entre os filhos do falecido – que tornam-se, por sua vez, *tamõi –,* favorecendo a formação de novas famílias extensas espacialmente independentes[5].

Antigamente os integrantes das famílias extensas viviam sob um mesmo teto, numa habitação denominada *ogajekutu* ou *oygusu* (Schaden, 1976; Thomaz de Almeida, 1991; Mura, 2000). Susnik (1979-1980), com base em informações procedentes de Montoya ([1639] 1876), considera que a organização entre os Guarani do passado era expressa por uma unidade político-territorial, o *guára*, um amplo

[4] Para tal tema, pode-se ver, entre outros, os seguintes autores: Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974 [1954]), Melià et al. (1976), Melià (1986), Susnik (1979-1980, 1983), Bartolomé (1977), Thomaz de Almeida (1991, 2001), Chamorro (1995), Reed (1995) e Mura (2000).

[5] Em geral, a morte de alguns indivíduos, podendo ser atribuída a fatos violentos ou a feitiçaria, possibilita a retenção da alma corporal do falecido, o *anguery,* no lugar onde ele morava. Isto leva muitas vezes famílias inteiras a incendiar e abandonar um local de residência, procurando afastar-se o máximo possível do espírito perigoso.

espaço territorial onde relacionavam-se unidades formadas por famílias extensas, unidades estas definidas pela autora como *te'yi-óga*, isto é, o *te'yi* constituindo a família extensa e *oga,* representando a habitação comum que abrigava a totalidade do grupo familiar. Localizando-se os *te'yi-óga* a várias léguas de distância um do outro, os encontros entre eles efetuavam-se periodicamente, especialmente em ocasião de convites parta as festas religiosas e profanas, assim como para determinar alianças e expedições guerreiras. Na vida cotidiana, as atividades econômicas (agricultura, caça, pesca e coleta) e técnicas (construção de artefatos) eram fruto da cooperação do grupo doméstico constituído simplesmente por um *te'yi-óga*, este garantindo, assim, uma autonomia relativa para com a unidade maior do g*uára*.

Após a guerra entre Brasil e Paraguai (1864-1870), redefinidas as fronteiras entre os dois países em conflito, tanto o cone sul do atual Mato Grosso do Sul quanto o Paraguai Oriental – onde estavam localizados os territórios kaiowa e ñandéva – passaram a ser alvo de ervateiros, estabelecendo estes suas atividades nos dois lados dos novos limites entre esses Estados. Duas grandes companhias passaram a explorar sistematicamente os ervais: no Paraguai, a Industrial Paraguaya (Reed, 1995) e, no Brasil, a Cia. Matte Larangeiras, esta última, fundada em 1892 e começando a operar com concessões fornecidas pelo Estado brasileiro, que lhe garantiam direitos exclusivos sobre esses amplos espaços geográficos (Thomaz de Almeida, 1991; Brand, 1997, 2001). Em poucas décadas a Cia. construiu portos, rodovias e até ferrovias, destinados ao transporte da erva mate, criando para isso infraestruturas apropriadas que garantissem todas as fases de extração, elaboração e estocagem do produto comercializado.

As transformações de ordem material advindas aos territórios onde vivem esses indígenas, devidas estas à circulação de objetos provenientes do exterior, assim como à sucessiva presença do homem branco com suas atividades, introduziram novas possibilidades de subsistência para os índios, constituídas num primeiro momento pela troca e, em seguida, pelo estabelecimento de relações de trabalho temporário com os novos colonos, denominadas de *changa* (Thomaz

de Almeida, 2001; Mura, 2000). Contrariamente ao que apontam Schaden (1974) e Watson (1955), baseados no paradigma da aculturação, o engajamento dos indígenas nestas novas atividades não implica no abandono do sentimento étnico, e muito menos numa mudança radical do estilo de vida dos Kaiowa (Thomaz de Almeida, 2001; Mura, 2000). Os indígenas passaram progressivamente a transformar a organização das unidades domésticas, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias.

Desse modo, tem-se a passagem do viver todos em uma única cabana à distribuição das famílias nucleares em cabanas menores em torno da residência do *tamõi*, líder da família extensa (Thomaz de Almeida, 2001; Mura, 2000). Esta transformação, sendo o fruto de uma integração de novas atividades na vida indígena, implicou também numa adaptação das novas formas habitacionais às condições do trabalho agrícola, da caça, da pesca e da coleta, reproduzindo no interior do espaço de domínio da família extensa as mesmas regras que eram adotadas para distanciar estas de outras. Isto ocorre porque cada família nuclear se estabelecerá em um espaço que possa garantir o cultivo dos campos, a colocação de armadilhas, a coleta de plantas medicinais, de frutos selvagens, de mel, etc.

A nova configuração espacial, portanto, dá continuidade à lógica de apropriação do território perpetuada pelos Guarani. Verifica-se, de fato, a formação de grupos macro-familiares que se estabelecerão preferencialmente nas nascentes de rios e córregos, distribuindo-se as famílias nucleares ao longo e ao redor destes cursos fluviais ou minas d' água. O espaço intercorrente entre os lugares de domínio de uma família extensa e os de outra tende a seguir as características da rede fluvial, podendo ocorrer, portanto, que os grupos estejam muito distantes uns dos outros. O que une estes grupos familiares entre si fisicamente é a já referida rede de trilhas (*tape po'i*), através das quais os indígenas se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, seguindo a lógica do [*o*]*guata* (andança). O ir de uma residência a outra, justamente [*o*]*guata*, é uma instituição motivada culturalmente, cujos reflexos estão presentes na cosmologia guarani. Nas narrações

míticas, as divindades do panteão indígena percorrem caminhos que os levam de residência em residência e, através disto, fundam as instituições para a humanidade, bem como as relações com os outros elementos do Universo.

O aspecto religioso, em virtude de seu papel central na manutenção do equilíbrio cósmico, é fundamental na formação e manutenção das relações sociais e econômicas. É justamente por ocasião das cerimônias religiosas, às quais freqüentemente se seguem festas profanas (*guachire*), que os indivíduos provenientes de vários lugares podem travar conhecimentos e solidificar alianças, dando lugar a uniões matrimoniais e alianças entre grupos.

As regras das relações comunitárias, por outro lado, são efetuadas através de *aty guasu* (reuniões formais) das quais todos podem participar, mas que exprimem principalmente as linhas políticas dos líderes das famílias extensas. Durante estas reuniões se designa, com base em qualidades pessoais, um *mburuvicha* (líder comunitário), que irá coordenar atividades comuns, e representar externamente as políticas da comunidade. Por ocasião de conflitos entre as diversas famílias extensas que dão vida aos liames comunitários, podem efetivar-se as seguintes situações: 1) simplesmente interrompem-se as relações, ficando o grupo minoritário isolado, 2) em ausência de fronteiras físicas que se interponham entre os indígenas e a natureza da qual obtêm a sua subsistência, os grupos minoritários podem deslocar-se para nascentes ou margens de rios mais distantes, ou 3) a partir da sua localização, o grupo minoritário estabelece novas relações com famílias extensas mais distantes, incorporando-se nelas ou dando vida a uma outra relação comunitária.

Estas características da vida política comunitária e inter-comunitária que foram descritas até aqui espelham as exigências da morfologia social do grupo em situações nas quais, como foi evidenciado, existe uma continuidade territorial e ecológica que não impõe aos indígenas barreiras indevassáveis obrigando-os a estar em espaços reduzidos e com fronteiras bem delimitadas. Os Guarani foram progressivamente levados a essas últimas condições pela política

desenvolvida pelos organismos indigenistas oficiais do Estado brasileiro, coadjuvado pelas atividades missionárias que se implantaram na região a partir das primeiras décadas do século XX[6]. No tocante aos Guarani no Paraguai, a situação é em certa medida análoga, embora o INDI (Instituto Nacional Del Indígena), organismo indigenista desse país, tenha iniciado suas atividades apenas nos anos 70 do século passado. Ao mesmo tempo, as relações compulsórias com as frentes coloniais têm produzido efeitos significativos na maneira dos índios entenderem e conceituarem o espaço onde desenvolvem sua existência. Porém, contrariamente aos entendimentos mais corriqueiros, os Guarani não têm adotado outra ótica cultural (sabidamente a das frentes coloniais); ao contrário, o conhecimento adquirido com as relações de contato tem permitido aos grupos macro-familiares refletir sobre suas categorias espaciais tradicionais, produzindo ricas e detalhadas formulações, expressas através da noção nativa de *tekoha*, isto é, o "lugar onde realizamos nosso modo de ser".

A NOÇÃO DE *TEKOHA*

Segundo Melià e o casal Grünberg:

> "El tekoha es 'el lugar en que vivimos según nuestra costumbre' [...] Su tamaño puede variar en superficie [...], pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvixa) y político (mburuvixa, yvyra'ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry y mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (aty guasu). El tekoha tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (tekohakuaaha); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'e pyru jeguangypy) creada por Ñande Ru" (Melià et al., 1976: 218).

Esta definição é o resultado de pesquisas realizadas pelos autores entre os Paî-Tavyterã (Kaiowa) nos anos 70 do século XX, junto às comunidades situadas no Paraguai, em situações não muito

[6] Ver Brand (1997, 2001); Thomaz de Almeida (1991); Lima (1995).

diferentes daquelas vividas pelos mesmos índios no lado brasileiro. Porém, no seu conteúdo esta parece não considerar devidamente as condições históricas nas quais os índios manifestam suas categorias e instituições. Há que se levar em conta que os autores apresentam análises em grande medida resultantes do trabalho desenvolvido pelo PPT (Proyecto Paî-Tavyterã), projeto este que contribuiu para a formação das Colonias (terras indígenas) oficiais desses índios no Paraguai. Das 24 áreas demarcadas até 1975, apenas uma superou os 11.000 ha, e assim mesmo por condições especiais e com a intervenção de militares simpatizantes dos índios; uma outra foi legalizada com pouco mais de 5.800 ha. Superior a 2000 hectares há somente outras duas, sendo seis as que oscilaram entre 1000 e 2000 ha. As 14 áreas restantes oscilam entre 52 e 846 ha. No caso, por exemplo, dos *tekoha* que constituem hoje o complexo dos Mberyvopegua (isto é, os que vivem nas nascentes do rio Mberyvo [Aquidabán] e que compartilham um *teko* específico), temos a seguinte situação apresentada pelo PPT (1978):

> "*Takuara*: Es un tekoha que se ubicó hasta 1974 em las cabeceras del Arroyo Takuara y se disolvió por la imposibilidad de legalizar sus tierras, que fueron compradas por el Sr. Duque, brasileño. En el 73 contaron 9 familias con 45 personas, lideradas por Nenito Núñez. Una parte de ellos emigró a Panambiy, otra a Tavamboae. Pertenecen al teko mberyvopegua.
>
> *Panambiy* (Cumbre, Timbo'y, Yvyatã'i): Este tekoha pertenece al teko mberyvopegua y se ubicó tradicionalmente entre el río Aquidabán (Mberyvo) y los arroyos Piray y Tatupire en el lugar conocido por los criollos como Yvyatã'i (Timbo'y). Fue trasladado unos 4.000 mts río abajo por violentos conflictos por las tierras y se encuentran actualmente entre el Cerro Cumbre, el río Aquidabán y el arroyo Panambiy (Arroyo Azul), donde se localizó la mensura de 403 Has. Como C.I. Panambiy. El tekoaruvixa antiguo es Simeón Suárez (coronel pyahu) y Rafael Suárez. Población: 44 familias, 215 personas.
>
> *Pirity*: Un pequeño núcleo de 7 familias (25 personas) se localiza junto al Arroyo Ita en "Lote 22" (Pirity) y busca la legalización de 52 Has. Pertenecen al teko mberyvopegua.
>
> *Ndyvaa* (Sereno, Okenda): Este tekoha, también perteneciente al teko mberyvopegua, incluye los lugares de Yvu (Sereno), Yrovy (Cerro Liberal), Ndyaa (Potrero'i), Cerro Akapiti y Arasunungue. Son sus líderes Mario Suárez (Administrador dirigente de la Colonia), Remigio Romero y Horacio Valiente.

> Junto al Arroyo Takuara se habilitó como C.I. Ndyaa una fracción de 300 Has ampliada con la adquisición de una fracción lindante de 249 Has totalizando 549 Has. Población: 33 familias, 192 personas" (PPT, 1978:21-22).

A situação apresentada coloca em clara evidência a natureza negociada dos espaços a serem demarcados. Ainda mais evidentes se mostram as medidas reduzidas das superfícies legalizadas, em decorrência da impossibilidade de superar as barreiras impostas pela situação local, absolutamente subordinada ao domínio das frentes agropecuárias, estas "legalmente" em posse de enormes latifúndios[7].

Mas este estado de coisas não se limita às regiões onde vivem os Paî. Em um recente trabalho, Richard K. Reed (1995), que realizou suas pesquisas junto aos Chiripa (Guarani Ñandeva) no Paraguai, dedica um amplo espaço à descrição de como as atividades empresariais, ligadas em um primeiro momento à extração da erva mate e, posteriormente, à pecuária, restringiram progressivamente os espaços territoriais disponíveis para os indígenas. Reed, apresentando um mapa, expõe um certo número de comunidades do entorno da Colônia Itanarãmi, que foram abandonadas em decorrência das pressões exercidas pelos não-índios.

Outro aspecto importante a ser salientado é a tendência, nos estudos sobre os Guarani realizados nos anos 70 e 80 do século passado, de considerar as categorias apresentadas pelos índios como imanentes e procedentes de tempos imemoráveis. Isto se reflete na definição anteriormente citada de *tekoha*, e fica ainda mais evidente na seguinte afirmação de Melià:

> "El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los tekoha, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló" (Melià, 1986:104).

Para superar o risco de uma visão estática e atemporal do que seriam as categorias espaciais dos Guarani, seria oportuno tomar em consideração a definição de *tekoha* anteriormente citada, levando em

---

[7] Por exemplo, o Sr. Lunardelli, brasileiro, consta como possuindo nessa região aproximadamente 100.000 ha (Chase-Sardi et al. 1990).

conta justamente a situação histórica (Oliveira, 1979, 1988) imposta pelo contato interétnico compulsório que em Mato Grosso do Sul vem caracterizando as relações entre índios e não-índios, a partir das primeiras décadas do século XX. Esta situação histórica é em boa medida caracterizada pela tentativa de *territorializar* os índios, constrangendo-os a espaços limitados e com fronteiras fixas. Como chama a atenção o mesmo Oliveira, *territorialização* seria "uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais" (Oliveira, 1998:56).

A imposição, por parte dos Estados nacionais, de regras de acesso e posse territorial que são alheios às características da territorialidade dos índios tem significativas conseqüências na organização das comunidades indígenas, especialmente nas suas elaborações culturais e no gerenciamento das políticas de relacionamento interétnico. Ainda segundo Oliveira (idem), entre os fatores mais significativos, decorrentes de processos de *territorialização*, temos, entre os indígenas, o estabelecimento de papéis formais permanentes de mediação com o Estado (e os não-índios em geral) e a re-elaboração da memória do passado.

No caso específico dos Guarani, a rigidez introduzida com o intento de aldea-los levou à formação de mecanismos de controle e de exercícios de poderes que extremaram a importância do *mburuvicha* enquanto líder, papel ao qual é superposto o de "capitão", autoridade reconhecida pelo órgão tutelar como mediador entre a comunidade indígena e o Estado. Com estas mudanças, as famílias extensas, embora mantendo os mesmos mecanismos de relacionamento recíproco, encontraram-se na impossibilidade de regular os conflitos nos modos expressos anteriormente, isto é, sem poder deslocar-se no espaço livremente, permanecendo encapsuladas em locais por elas não considerados como dados e imutáveis.

No Mato Grosso do Sul, não obstante todas as práticas de atração e de constrição em espaços estabelecidas pelo Estado no correr do século XX, muitas famílias indígenas permaneceram dispersas

nas áreas florestais ou nas fazendas que toleravam a sua presença. O maciço desmatamento, ocorrido nos anos 60 e 70 desse século, levou os indígenas não residentes nas reservas a deslocarem-se continuamente, fugindo das áreas ecologicamente descaracterizadas e da hostilidade dos colonos brancos. Em fins dos anos 70, quase não havendo mais áreas de floresta que pudessem mantê-los isolados, não se tornou mais possível evitar conflitos frontais, os quais acabaram por levar muitas comunidades a organizar-se e a reivindicar progressivamente os espaços territoriais perdidos.

A tentativa de aldeamento compulsório e as dificuldades dos Guarani do MS de manter uma relação tradicional com a terra levou-os, portanto, progressivamente a refletirem sobre a sua condição territorial e a realizar um esforço para elaborar culturalmente as condições vividas no presente, tentando construir as relações com o passado através da organização da memória dos vários grupos macro-familiares e da percepção dos espaços por estes ocupados no correr do tempo, reforçando o próprio sentimento de autoctonia. Anteriormente, porém, sobretudo devido à característica indígena de referir-se aos lugares pelos seus acidentes geográficos ou pela memória dos que ali haviam residido, não se requeria dos Guarani uma reflexão sobre distâncias físicas e fronteiras bem precisas que pudessem abarcar em seu interior um número determinado de famílias extensas. Em poucas palavras, não era necessário exprimir medidas; simplesmente vivia-se com base na própria tradição, ou seja, respeitava-se e implementava-se as regras do *teko*: o modo de ser guarani. É então em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por eles expressado através da categoria *tekoha*[8].

[8] Na literatura antropológica sobre o tema, as categorias nativas *tekoha* (para indicar o espaço comunitário) e sua extensão, *tekoha guasu* (para exprimir um espaço mais amplo, que engloba as relações entre famílias de comunidades próximas) aparecem em tempos relativamente recentes: justamente no início dos anos 70 do século XX. Nos últimos trinta anos estas categorias ganharam peso na organização social indígena como categorias de territorialidade, de modo tal que são corrente

Voltando à definição de *tekoha* anteriormente citada, o fato de que nas descrições dos Kaiowa sejam levadas em consideração fronteiras físicas bem claras do espaço comunitário e este seja para eles religiosamente atribuído pelo deus criador, coloca em evidência mais que tudo o esforço atual de conceituar espacialmente as próprias relações sociais, fato possível em boa medida através do recurso à memória do passado. Neste sentido é interessante comparar as condições territoriais dos Mberyvopegua anteriormente expostas e as da região da bacia do Rio Apa. Relativamente a esta última região, assim se exprimem Melià et al.:

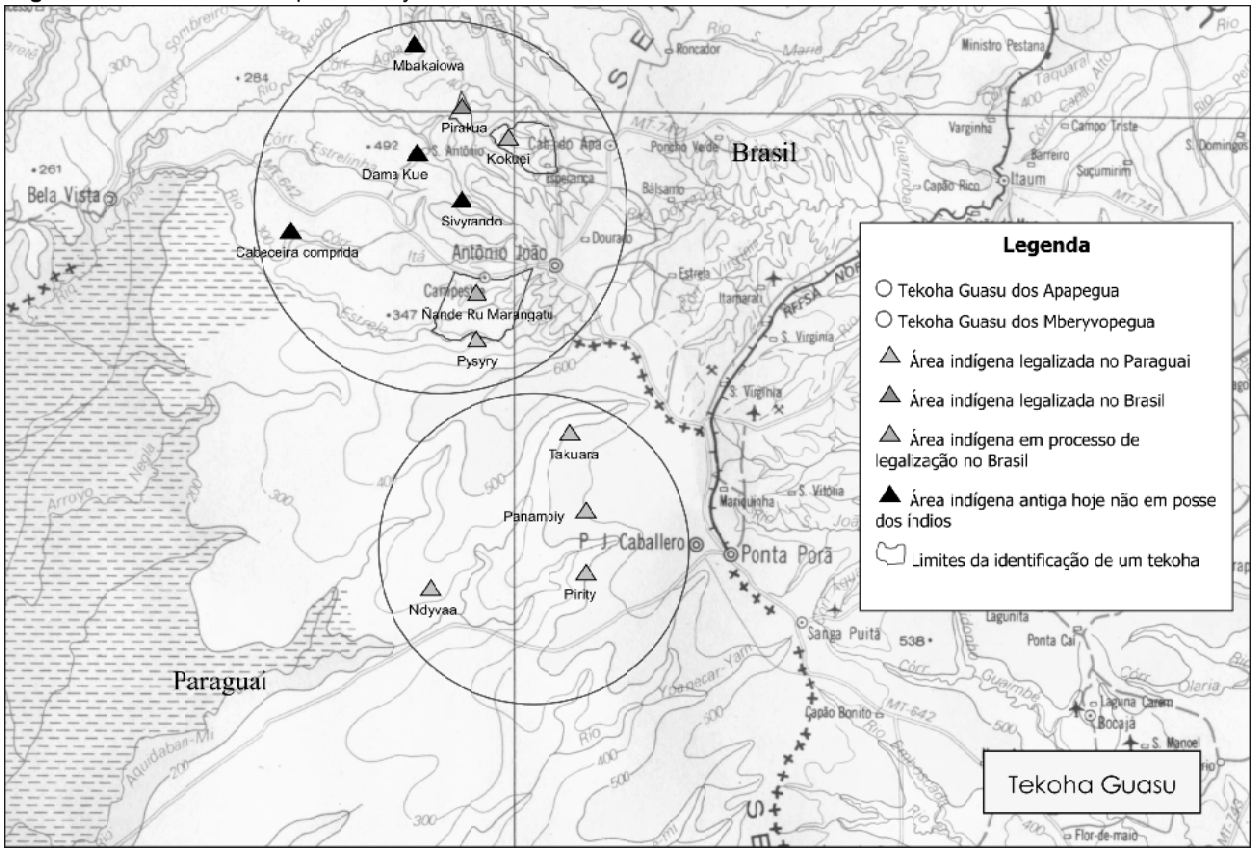
> "Este tekoha [Campestre (Guapo'yrapo, Cerro Marangatu)] se ubica al norte del Estrella y llega hasta las cabeceras del río Apa y guarda relaciones muy íntimas con el tekoha de Pysyry. No existe puesto de la FUNAI ni Misión evangélica en la zona, tampoco una reserva de tierras para los Paî. Está liderado por Alciro Castro Correa Villalba, que tiene un titulo sobre 7,5 Has en Campestre. El tekoha incluye los lugares Campestre, Cabeceira cumprida, Mbakaiova, Ramakue, Jardim y Cabeceira de Apa" (Melià et al., 1976:200-201).

O espaço territorial indicado no trecho chega a superar em muito os 250.000 ha, representando parte significativa da bacia do rio Apa no lado brasileiro, como ilustrado no mapa apresentado a seguir. Se levamos em consideração os padrões de dimensão dos *tekoha* demarcados do lado paraguaio, nas cabeceiras do rio Mberyvo (Aquidabán), anteriormente citados, que não superam os 550 ha, e os relacionamos às dimensões indicadas para a região do lado brasileiro, poder-se-á notar uma diferença abismal no que diz respeito ao tamanho. A esta marcada diferença espacial acrescentam-se também dúvidas a respeito das divisões de ordem formal entre diversos *tekoha*, algo que fica claro quando os autores fazem referência à área de Pysyry:

---

e difusamente utilizadas pelos três grupos guarani: os Kaiowa, os Ñandeva e os Mbya. Anteriormente os termos "tecóá" e "tecoá" aparecem apenas no dicionário redigido pelo jesuíta Antonio Ruiz de Montoya no longínquo ano de 1639 (1876), o primeiro significando "imitação" e o segundo "sorte", isto é, não dizendo absolutamente respeito à relação entre o grupo indígena o espaço geográfico onde este desenvolvia suas atividades.

Figura 1 - Tekoha Guasu Apa e Mberyvo.



> "El tekoha se ubica entre los arroyos Estrella, Esperanza con el Taquara y el Pysyry llegando al sur hasta los cerros. Al **mismo** tekoha pertenecen también las tierras al norte del Estrella, en el Brasil (Municipio de Antonio João, Mato Grosso), con los núcleos Paî en Campestre (Guapo'yrapo), Cerro Marangatu, Cabeceira cumprida, Rama-kue, Jardim y Cabeceira do Apa" (Melià et al., 1976:192). [grifos nossos]

A partir deste trecho, cabe perguntar se Pysyry e as terras que se estendem ao norte do rio Estrela (isto é, no Brasil) pertencem a um único *tekoha*, como indicado, ou a dois (ou talvez mais), como foi exposto anteriormente. Cabe também observar que o processo de diferenciação tipológica (formal e estrutural) dos *tekoha* fica ainda mais ambíguo se se toma em consideração as afirmações de Chase-Sardi et al., que inclui Pysyry entre os de *teko* Mberyvopegua – com a especificidade de ter "fuerte influencia de los Kayová o Paï brasileños..." (1990: 444) – enquanto no manual do PPT/PG (1978), esta característica não aparece.

Estas observações nos levam a reconsiderar a definição de *tekoha* oferecida por Melià et al., procurando historicizar suas configurações. Para tal propósito é importante analisar alguns elementos destacados pelos autores.

Em primeiro lugar, o papel do *tekoaruvicha* (aquele que fomenta o *teko*, a autoridade religiosa máxima entre os Kaiowa) não é sempre o mesmo, sendo sujeito a mudanças, dependendo das condições históricas e da posição geográfica. Em MS não todos os *tekoha* atualmente têm *tekoaruvicha,* existindo estes em número limitado. Além disso, a atividade social e religiosa desta importante figura, em alguns casos parece haver mudado, acentuando sua mobilidade e participando ativamente dos processos de recuperação de terras. A presença itinerante do *tekoaruvicha* passa a exercer um papel bem diferente daquele que os índios atribuem para o passado distante, quando ele detinha ao mesmo tempo o poder político e o religioso, mas também se diferencia do descrito por Melià et al., pela amplitude de seu reconhecimento e circulação em escala territorial.

Em segundo lugar, a cerimônia de iniciação masculina (*mitã pepy*, *kunumi pepy*), em MS tem sido realizada em um único lugar,

Panambizinho. A passagem para a vida adulta entre os homens Kaiowa é marcada pela mudança da voz, na adolescência. Com relação à importância do processo de formação da masculinidade, cabe informar que as atividades trabalhistas realizadas fora dos *tekoha*, denominadas *changas,* passaram progressivamente a desempenhar semelhantes papéis (Thomaz de Almeida, 2001; Mura, 2000). Os conhecimentos adquiridos sobre o mundo dos não-índios, bem como a construção de uma relativa independência econômica sóem ser propedêuticos para a formação de novos núcleos familiares. Tais conhecimentos serão postos à disposição no interior dos grupos macro-familiares, onde serão julgados, hierarquizados e socialmente distribuídos (Barth, 1987, 1993, 2000; Mura, 2000). Em relação aos rituais de consagração do milho e das plantas novas, nem sempre eles são efetuados, dependendo de muitos fatores, entre os quais um baixo nível de atividade agrícola ou a falta de oficiantes especializados.

Em terceiro lugar, desde o início dos anos 80 as *aty guasu* no MS deixaram de ser a assembléia exclusiva do *tekoha*, passando a constituir também um fórum de discussão entre membros de diferentes comunidades. Ultimamente, em virtude da debilitação da FUNAI a nível local como organismo impositivo do Estado, os Guarani de MS têm podido progressivamente apropiar-se de espaços substantivos da infraestrutura deste órgão. Isto tem permitido a programação periódica das *aty guasu*, através da constituição de um grupo permanente de índios, os quais, "empoderados" de determinados saberes burocráticos, desempenham papéis de mediação e informação para as comunidades guarani do MS. A constituição de um ponto de referência permanente para as famílias que demandam seus antigos *tekoha* parece ser muito importante para a organização dos movimentos e sua compactação.

Como se pode observar, existem muitos mais elementos na vida de um *tekoha* do que os que apontam Melià et al., e isto contribui tanto para a continuada produção social do mesmo, quanto para a demanda pela recuperação de lugares antigos. Não se pode, em

absoluto, prescindir da inserção que os índios têm em um determinado espaço de um território nacional (e internacional), e da articulação que em vários níveis eles entretêm com elementos não indígenas. Este tipo de articulação é determinado historicamente e terá conotações situacionais peculiares, que devem ser levadas em conta na definição de um *tekoha*.

Em minha opinião, grande parte das limitações da definição oferecida por Melià et al. está vinculada ao considerar-se os *tekoha* precisamente como a projeção de uma unidade político-religiosa num determinado espaço geográfico. Assim sendo, estariam excluídos fatores históricos de ajustamentos devidos a uma confrontação compulsória entre diferentes critérios de entender, usar, ocupar e dividir a superfície da terra, como a que se vêm determinando entre os Guarani e os não-índios, onde as regras de acesso ao território são estabelecidas por instâncias jurídicas ocidentais, num processo de dominação colonial[9]. Uma tentativa de superar as limitações dessa definição de *tekoha* procede das argumentações de Pereira (1999, 2004). Segundo este autor, seria oportuno desvincular a noção de *tekoha* do espaço, procurando entender esta categoria sob uma ótica primordialmente político-religiosa, considerando os assentamentos comunitários como efeito de circunstâncias e arranjos históricos devidos ao relacionamento interétnico, fato este que, segundo ele, seria alheio à tradição político-religiosa indígena. Não obstante o fato de os índios vincularem veementemente os *tekoha* a espaços específicos, ao procurar definir um modelo de relação social kaiowa, Pereira passa a considerar este conceito mais como categoria analítica do que nativa; assim o fazendo, o autor acaba por exarcebar as características a-históricas relevadas na definição de *tekoha* apresentada por Melià et. al. (1976).

[9] Em um importante artigo pioneiro sobre o uso da terra na África, Bohanan (1967) já colocava em evidência as implicações da divisão cartesiana operada pelo Ocidente e que se vinha impondo através da dominação colonial nos territórios nativos, alterando o acesso a este importante meio de subsistência.

Indo em direção contrária às formulações deste autor, parece-me fundamental reformular a definição de *tekoha* levando em conta todos os aspectos históricos que conduziriam os índios a dar a esta categoria grande relevância. Neste sentido, parece-me oportuno definir o *tekoha* como resultado e não como determinante, isto é, vê-lo como um processo continuado de construção e entendimento do território por parte dos Kaiowa, a partir da relação compulsória que estes mantêm com os não-índios. O *tekoha* seria, portanto, uma unidade política, religiosa **e territorial**, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico, e não mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas.

Sob este aspecto, a relação entre os Kaiowa e a terra ganha outro significado. Enfatizando-se a noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar essa relação, os índios procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos, a partir dessa relação umbilical que entretêm com a terra (elemento que se sobressai das demandas fundiárias dos Kaiowa do Mato Grosso do Sul), ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas. Desta forma lhes é possível manter uma relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, neste caso como espaço contínuo. Estes dois movimentos, o primeiro exclusivo e o outro inclusivo, embora sejam, sem dúvida, fruto das condições territoriais impostas pelo contato interétnico, articulam-se principalmente a partir dos elementos centrais da tradição religiosa e da organização social dos Kaiowa, encontrando ambos sua justificação nas exigências dos *te'yi*.

Analisando minimamente os dois aspectos, pode-se, por um lado, salientar o fato de que o vínculo osmótico entre os índios e a terra não é genérico, isto é, não existe uma relação abstrata entre Kaiowa indiferenciados e um local também indiferenciado. Muito pelo contrário, o que se estabelece é uma relação entre *te'yi*, que se

vinculam historicamente com lugares bem precisos, cuja interrupção da continuidade ocupacional pode provocar a exaltação da noção de origem antiga (*ymaguare*), baseada no sentimento de autoctonia, bem como a produção (quando as condições o permitem) de um efeito *circulação* (Thomaz de Almeida, 2000). Neste sentido, como foi possível se observar nos casos dos *te'yi* de Jaguapire, Jatayvary e Ñande Ru Marangatu, os índios procuraram se manter o mais possível próximos dos lugares onde residiam seus antepassados, deslocando-se circularmente em torno desses locais cada vez que eram expulsos ou importunados, chegando ao ponto, nos três casos, de reivindicar esses espaços, organizando-se politicamente para tal propósito. Circulando em torno dos lugares dos quais por alguma razão foram afastados, os índios podem dar continuidade à manutenção do equilíbrio cósmico, embora muitas vezes de modo fragmentário, reduzindo as próprias atividades a algumas manifestações simbólicas, expressas pelas atividades ritualísticas, que permitem minimamente a relação telúrica com a Terra (*Yvy*). Um afastamento radical de todas as famílias dos espaços tradicionais, como os tentados pelas atividades coloniais através do aldeamento compulsório, afetaria de modo extremamente negativo esse tipo de vínculo. Daí decorrem as reivindicações fundiárias que os Kaiowa com grande ênfase vêm manifestando nestas últimas décadas, reivindicações estas extremamente precisas no tocante à vinculação direta entre famílias extensas e espaços territoriais específicos. Neste sentido, os *tekoha* reivindicados representam a soma de espaços sob jurisdição de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias e a partir dos quais essas famílias poderão determinar laços de parentesco inter-comunitários numa região mais ampliada. Além disso, uma vez regularizados, sendo os *tekoha* terras da União transformadas em unidades administrativas, os índios poderão e deverão estabelecer relações interétnicas formais com representantes da esfera pública do Estado-Nação, decorrendo daí a exaltação do papel de capitão como figura de intermediação, e da figura dos professores e dos agentes de saúde indígenas, como depositários de

saberes burocráticos[10], decorrentes do nível de escolarização e de inserção nas instituições implementadas pelos não-índios.

A DINÂMICA TERRITORIAL DAS FAMÍLIAS EXTENSAS

Complementarmente ao movimento que leva os índios a recortar da superfície da terra espaços exclusivos, temos, como eu dizia, outro tipo de movimento, que procura manter laços muito mais flexíveis a nível territorial. De fato, quando os espaços forem demarcados como TI's (Terras Indígenas), os integrantes das famílias extensas não limitarão suas atividades apenas aos espaços internos ao *tekoha*, isto é, grande parte deles dedicar-se-ão à *changa* nas fazendas das redondezas, estabelecerão, possivelmente, bases nas cidades dos arredores, e se dirigir-se-ão às usinas de álcool. Alguns *te'yi*, por sua vez, não constituirão moradia fixa na TI, preferindo viver perto de rodovias e cidades. Estes fenômenos, contrariamente ao que geralmente se pensa, não são indicativos de um processo de mudança que levaria a descaracterizar a vida indígena, tornando-a mais próxima à dos não-índios. Contrariamente, é esse processo de diversificação das atividades desenvolvidas pelos índios – que permite o acesso a conhecimentos também diversificados – que justamente contribui para a organização política das famílias extensas kaiowa a nível inter-comunitário, favorecendo a recuperação das terras tradicionais. A fim de melhor ilustrar este fenômeno e sua importância, é oportuno dedicar atenção à natureza do *te'yi* enquanto unidade doméstica.

Como vimos com Susnik (1979-1980, 1982), os integrantes de um *te'yi* residiam antigamente sob um único teto, desenvolvendo

[10] Cabe observar que ultimamente, a partir de um processo de descolonização desencadeado pelo Ministério Público Federal de Dourados, a lógica do "capitanato" está sendo questionada. Muitas famílias indígenas reivindicam das instituições do Estado o respeito às formas tradicionais de organização política que valorizam o papel do *tamõi*, assim como a autonomia das famílias extensas. Os índios começam, assim, a minar as estruturas centralizadoras de poder, montadas em décadas com a anuência da FUNAI e a colaboração de missões protestantes que operavam e ainda operam na região em pauta.

atividades, em sua maior parte, em conjunto, num meio ambiente ecologicamente constituído exclusivamente de matas e campos naturais. Deste ambiente os índios obtinham os recursos para a própria sustentação, a partir de equipamentos técnicos produzidos no seio da unidade doméstica. As mudanças a nível territorial têm diversificado as fontes de recursos e sua acessibilidade, mudança esta acompanhada pelos índios através de um processo contínuo de adaptação da organização das famílias extensas às circunstâncias por elas vividas. Neste processo foram produzidas diferentes formas de habitar e de organizar as atividades domésticas. Para poder classificar e entender as características de cada uma delas são muito úteis as formulações propostas por Wilk (1984), na definição dos diferentes tipos de *households* (unidades domésticas) entre os Kekchi Maia do Belize. Este autor propõe definir as *households* dos Kekchi a partir das atividades de produção e distribuição, mais do que a partir dos parâmetros de co-residência (Wilk & Netting, 1984).

O grupo que vive sob um único teto, Wilk propõe chamá-lo *dwelling unit* (unidade habitacional), a qual em alguns casos não forma propriamente uma *household*. Uma *household* composta por uma única unidade habitacional será definida *independet household* (unidade doméstica independente), enquanto um aglomerado de unidades habitacionais sob única direção formaria uma *household cluster*. Por sua vez, as *household cluster*, observa o autor, podem ser de dois tipos, isto é, *tight* (restrita) e *loose* (flexível) (Wilk, 1982:224-227). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *household* estariam vinculados mais que tudo a um trabalho coletivo, sendo que, no segundo caso, embora mantendo como objetivo beneficiar a família extensa como um todo, as atividades podem ser muito diversificadas e desenvolvidas de modo autônomo por cada unidade habitacional.

A classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, portanto, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. Para enfrentar a especificidade

da realidade vivenciada pelos Kaiowa, me parece oportuno ampliar as características que definiriam unidades domésticas como os *te'yi* incluindo aspectos imateriais – como conhecimentos, cargos e, especialmente, sentimentos. Para tal propósito, além da produção e distribuição, resultam ser importantes também a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição. Neste sentido, pode-se dizer que entre os Kaiowa os *te'yi* são os motores da tradição de conhecimento e, assim, devem ser tomados como unidade analítica de base para poder entender formas de organização política mais ampliadas, como as comunitárias e inter-comunitárias. De fato, nos *tekoha*, fora dos espaços domésticos não existem formas institucionais neutras ou autônomas. No caso das escolas, enfermarias e bases logísticas da FUNAI – que no complexo compõem o que se poderia definir a "infra-estrutura do Posto" –, sem a administração de instituições da esfera pública do Estado-Nação, por não constituírem bens de nenhuma família especificamente, estas seriam abandonadas. Por outro lado, os benefícios que estas instituições oferecem aos indígenas em termos de cargos e, sobretudo, salários, representam uma fonte econômica, de conhecimentos e de acessibilidade política ao mundo dos não-índios, considerados de grande valia por muitos Kaiowa.

Em se tendo como base da organização social indígena os *te'yi*, as três formas de unidades domésticas propostas por Wilk (i.e., "independente", "agregada restrita" e "agregada flexível") podem nos permitir entender o nível de projeção destes sobre o território, e a complexidade das relações que estabelecem, seja com outros *te'yi* seja com os não-índios.

A primeira forma de *household*, isto é, "independente", caracterizava a realidade do passado, quando o *te'yi* vivia sob um único teto. Hoje esta forma é muito rara, sendo que no território brasileiro é praticamente inexistente[11]. As formas de unidades

[11] Em território brasileiro, as últimas *oygusu* que hospedavam famílias extensas deixaram de ser construídas com essa finalidade nos anos 50 do século XX.

domésticas agregadas restritas e flexíveis são, sem dúvida, as que constituem o panorama dos *te'yi* atuais, com uma tendência generalizada de se assumir, de modo estável, a segunda opção. Falo de tendência porque não necessariamente estas duas formas são alternativas uma em relação à outra, visto que em muitos casos estas podem constituir fases no processo organizativo de cada *te'yi*. Em alguns casos, a ênfase dada por famílias extensas às atividades agrícolas, à caça e à pesca podem, em determinados períodos, limitar muito as atividades aos espaços de própria jurisdição no *tekoha*, assumindo mais as características de *tight household cluster*. Mas as necessidades exogâmicas e a lógica do [*o*]*guata* (andança) levam a manter elevada a mobilidade, estabelecendo-se alianças entre famílias residentes em diferentes *tekoha*, e propiciando o estabelecimento de relações de trabalho nas fazendas das redondezas. A forma *loose household cluster*, levando-se em conta a natureza variada de recursos que o território oferece, parece ser a mais adapta às circunstâncias atuais vividas pelos índios. De fato, as atividades de *changa*, a necessidade, em alguns casos, de trabalhar nas usinas de álcool, assim como as relações que se estabelecem com os organismos públicos, missionários e ONGs, levam os *te'yi* a diversificar as atividades de cada uma das unidades habitacionais que os compõem, com o objetivo de fortalecer suas organizações perante outros *te'yi* e também com relação aos não-índios (aliados e não). Para alcançar estes objetivos, em casos significativos temos a constituição de bases habitacionais em cidades das proximidades das TIs., ou mudanças temporárias de famílias nucleares para fazendas das vizinhanças, fato que amplia os espaços de distribuição das unidades habitacionais de um único *te'yi,* transcendendo de muito os limites do próprio *tekoha*. Em outros casos se poderá verificar que *te'yi* inteiros prefiram residir por décadas nas margens de rodovias nas proximidades de centros urbanos, sem por isto deixar de manter fortes relações com as famílias do *tekoha* de origem.

Como se pode notar, a complexidade e variedade de relações que os Kaiowa estabelecem com os espaços territoriais não podem

ser reduzidas a uma visão abstrata e idealizada de instituições político-religiosas, a ser vinculada simplesmente a uma área exclusiva denominada *tekoha*; estas relações configuram-se dinamicamente, como vimos, em áreas geográficas muito mais amplas, as quais, porém, como revelam estudos feitos nas últimas décadas, não são ilimitadas. Estes tipos de espaço territorial são pelos índios indicados como espaços de antiga ocupação, onde se desenvolviam intensas relações entre os *te'yi* que neles residiam, sendo denominados *tekoha guasu*.

O *TEKOHA GUASU*

Espacialmente o *tekoha guasu* coincidiria com a unidade territorial dos Guarani históricos denominada por Susnik (1979-1980) de *guára*, que, como vimos, era uma unidade onde diversos *te'yi-óga* mantinham relações de parentescos e realizavam alianças guerreiras. Sua característica principal era ser um território contínuo, sem barreiras físicas, a jurisdição exclusiva sobre uma micro-região (ou parte dela) construindo-se a partir de regras de parentesco e de alianças políticas, que permitiam às famílias extensas escolher, a partir de um amplo leque de possibilidades, os lugares que considerassem mais apropriados para assentar-se e, a partir destes, projetar-se no território para desenvolver suas atividades. Em sentido positivo, os limites do *guára* eram determinados pela projeção geográfica dos assentamentos e das atividades desenvolvidas por todas essas famílias extensas que eram entre elas aliadas e, geralmente, com uma orientação religiosa comum. Por outro lado, os limites territoriais do *guára* dependiam também de fatores negativos, devidos a inimizades com as famílias de *guára* vizinhos ou com outros grupos étnicos confinantes. Considerando as características distributivas dos *te'yi* sobre o espaço territorial, distanciando-se estes entre si dezenas de quilômetros, no interior dos *guára* as áreas destinadas à exploração comum eram de considerável dimensão. Assim sendo, na região onde se constituía esse território, não se fazia necessário tornar exclusivos boa parte dos espaços e seus recursos.

Atualmente a situação mostra-se bastante diversa. Como já argumentado, a maior parte dessa superfície geográfica, tendo sido apropriada pelos não-índios, não permite mais aos Kaiowa constituírem espaços exclusivos para assentar as famílias extensas, nem manter o controle sobre os recursos naturais, fato que cria significativas dificuldades ao desenvolvimento de suas atividades tecno-econômicas e religiosas[12]. É justamente perante estas dificuldades impostas pelo contato interétnico com os não-índios que os Kaiowa hoje, além de reivindicar como exclusivos os espaços onde estavam antigamente assentados os antepassados, procuram sempre em maior proporção recuperar também partes significativas dos espaços de caça, pesca e coleta fundamentais para o desenvolvimento de suas atividades, incorporando-os nos limites dos *tekoha*, e assim tornando-os etnicamente exclusivos.

O elemento étnico – componente nova nas configurações espaciais indígenas – tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde aconteciam festas sagradas, as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais e seres perigosos (por exemplo, as onças, que desempenham também importante papel nas narrações míticas, e os personagens das florestas, como a *malavisión, kurupy* e *jaguarete ava*), de encontro com espíritos nocivos (*mãtirõ*, *anguery* e *añã*), de locais onde moravam xamãs

[12] Os *te'yi* que ainda hoje vivem em fazendas ou nas periferias das cidades e que mantêm laços tênues com os espaços exclusivos nas áreas indígenas encontram-se fragilizados até mesmo na reprodução da própria organização familiar. Isto ocorre porque as unidades habitacionais que compõem uma unidade doméstica não têm acesso constante a espaços exclusivos que sirvam como eixo para garantir o desenvolvimento das próprias atividades. De fato, ocorre que as famílias indígenas muitas vezes ficam reféns das exigências dos fazendeiros que as "hospedaria", sendo sujeitas a freqüentes expulsões, com conseqüente dispersão de seus membros, o que interfere negativamente na instauração de uma específica lógica de cooperação.

prestigiosos, que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade, ou catastrófico para os inimigos (aplacar ou provocar tempestades, produzir do próprio corpo as mais diversas sementes para propiciar os cultivos, realizar viagens ao além, etc.), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, assim como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas, permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais.

O resultado desses mapeamentos e elaborações indígenas são justamente os *tekoha guasu* que, sob este aspecto, se apresentam como "territórios-memória", ou "regiões-memória" conforme as definições de Martin (1989) e Bealet (1997). Por outro lado, sendo o *tekoha guasu* uma categoria definida em função das exigências do presente, todos os elementos citados formam uma bagagem de conhecimentos que, organizados socialmente, norteiam a historicidade indígena e participam da configuração do território contemporâneo, segundo a perspectiva dos Kaiowa. Levando em conta o fato de que ainda hoje a construção de alianças baseia-se nas relações de parentesco, que superam os limites comunitários, mas que se mantêm circunscritas aos lugares de maior perambulação e conhecimento, os *tekoha guasu* contemporâneos são territórios onde os índios articulam dinamicamente espaços familiar e etnicamente exclusivos (os *tekoha)*, com aqueles inclusivos (as beiras de estrada, as fazendas e as cidades). A tendência histórica nessa articulação é reconstituir cada vez mais espaços familiar e etnicamente exclusivos – o que na historicidade kaiowa quer dizer afastar o máximo possível o risco de eventos cataclísmicos (*mba'e megua*), que acabariam com a humanidade. Isto porque, segundo o "modo de ser" desses indígenas (*teko*), nos dias de hoje são estes tipos de espaços os que podem com maior adequação tornar cada vez melhor o relacionamento osmótico com a Terra (*Yvy)*.

Para melhor ilustrar este tipo de dinâmica territorial, podemos recorrer a um exemplo. Se tomarmos em consideração o *tekoha guasu*

constituído na bacia do rio Apa[13], conforme o mapa anteriormente apresentado, poder-se-á se notar que os limites do *tekoha* de Pirakua desenham uma superfície bem inferior com relação às de Kokue'i e Ñande Ru Marangatu (respectivamente 2380 ha, 7500 ha e 9300 ha). Isso não é devido a uma diferença populacional entre o primeiro e os últimos dois, mas às condições históricas em meio das quais ocorreram as identificações oficiais dessas TI's. No caso de Pirakua, o levantamento foi realizado em 1985, enquanto que Ñande Ru Marangatu é de 1999, sendo que o de Kokue'i está ainda em andamento. Para o primeiro caso, os índios hoje declaram que este *tekoha* era bem mais amplo, estendendo-se até Mbakaiowa, Sivyrando, Dama Kue e Kokue'i. Foi a luta extenuante pela terra tradicionalmente ocupada, buscando o reconhecimento oficial do Estado perante tentativas de expulsão desses espaços por parte de fazendeiros, que levou os índios a definir e configurar o que hoje se apresenta politicamente como a "comunidade de Pirakua", com fronteiras territoriais bem precisas. De fato, levando-se em conta as informações sobre essas regiões nos anos setenta – apresentadas por Melià et al. no trecho anteriormente citado –, pode-se notar que Pirakua, Kokue'i e Sivyrando não constam na lista das localidades no lado brasileiro. Não penso que isto seja devido a uma falha etnográfica desses autores, mas a uma diferença de ênfase simbólica atribuída pelos índios em diferentes momentos históricos às localidades por eles ocupadas. Os Kaiowa da bacia do rio Apa provavelmente na época não se haviam configurado a nível local nas modalidades como vemos hoje, sendo os lugares acima citados, uns dos tantos marcados por topônimos no mapa geográfico-experiencial produzido por esses índios[14].

---

[13] Nos referimos portanto aos Kaiowa que podem ser definidos como Apapegua. O sufixo "gua" – assim como o "guára" registrado por Montoya (1876) – tem o significado de "proceder de", sendo que, neste caso específico, os índios procedem de um espaço geográfico desenhado pelo rio Apa e seus afluentes.

[14] Pirakua significa toca de peixe, Sivyrando um tipo de palmeira que abundava na localidade homônima, e Kokue'i, pequena roça, todos elementos gerados pelas experiências baseadas em atividades tecno-econômicas.

Os pontos geográficos internos ao *tekoha guasu* têm de ser entendidos, em primeiro lugar, como eixos simbólicos a partir dos quais se articulam espaços de jurisdição das famílias extensas, relacionadas estas em redes de parentesco, conforme a morfologia social do grupo – como já referido. Sendo a mobilidade das famílias nucleares, e mesmo das famílias extensas, muito alta dentro desse território, ocorre que em diferentes momentos históricos podemos encontrar articulações políticas locais também diferentes. O sentimento de pertencimento a um determinado espaço geográfico é de se atribuir principalmente a um jogo de relações baseadas numa hierarquia de vínculos socialmente organizados entre pessoas e entre estas e os elementos do Cosmo. Os kaiowa reputam que os indivíduos integrantes de uma família extensa se "apóiam" (*ojeko*) na figura de seu líder – o *tamõi* (avô), a *jari* (avó), ou ambos. Por sua vez, estes últimos relacionam-se com a Terra (*Yvy*), "apoiando-se" em um lugar escolhido como de própria jurisdição, onde se pode desenvolver plenamente seu modo de ser (*teko*). Finalmente, como vimos no início, a Terra encontra seu suporte em uma cruz. Cabe observar que na ausência de limites físicos no espaço geográfico, este jogo hierárquico de relações entre eixos de articulação sócio-político-territorial pode ser reproduzido em cada local onde as famílias se assentem[15].

A negação dessa possibilidade de escolha devido à intervenção neocolonial leva a exaltar o valor da relação de apoio entre o líder da família extensa e o lugar do qual foi obrigado a se afastar, mudando a natureza simbólica dos eixos geográficos internos ao *tekoha guasu*. As configurações políticas existentes nesses territórios não necessariamente correspondem às que se determinaram no momento da demanda por terra. Deste modo, as famílias mais prestigiosas e mais aguerridas na luta pela recuperação ou pela defesa dos espaços

[15] Neste sentido, como bem ilustra Atanásio Teixeira – talvez o mais importante *tekoaruvicha* kaiowa existente atualmente no Brasil –, desde o rio Paraguai até o rio Paraná, tudo era *tekoha*. Com isto o xamã coloca em evidência a continuidade territorial que existia entre um assentamento e outro, sendo todos esses espaços aptos para realizar o próprio modo de ser.

tradicionais, relacionadas genealogicamente com um determinado local, terão prioridade na nomeação do *tekoha* que será configurado, nomeação esta que na maioria dos casos deriva dos topônimos desse local. Assim, temos hoje uma série de lugares que progressivamente têm vindo à tona, adquirindo significados bem precisos para os índios, como espaços destinados a ser recuperados num marco político de referência atual. Sivyrando, por exemplo, até não muito tempo atrás desconsiderado nas demandas dos índios – sendo que a maioria das famílias que aí habitavam foi dizimada por epidemias de varíola e outras doenças na década de 1950 (v. Brand, 1997) –, é hoje objeto corriqueiro de lembrança. Algumas pessoas originárias desse lugar, e que daí saíram quando jovens para se integrar nos espaços de jurisdição das famílias de Pirakua e Ñande Ru Marangatu, atualmente sendo chefes de famílias extensas, encontram-se potencialmente nas condições de reivindicar esses espaços, podendo reconfigurar, uma vez mais, a realidade política do *tekoha guasu* de referência.

Estas dinâmicas territoriais aqui expostas não se limitam tão somente aos Apapegua. Estudos mais recentes, que venho realizando junto com outros colegas[16], sobre os *tekoha guasu* situados em cinco bacias hidrográficas presentes no Cone Sul do Mato Grosso do Sul (dos rios Apa, Brilhante-Ivinheima, Dourados, Amambai e Iguatemi), confirmam plenamente este tipo processo histórico, podendo este ser estendido também aos territórios dos Guarani-Ñandéva.

[16] Alexandra Barbosa da Silva, Rubem F. Thomaz de Almeida e Levi Marques Pereira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, F. 1987. Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge, Cambridge University Press.

————. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago, The University of Chicago Press.

————. 2000. "O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". In LASK, Tomke (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

BARTOLOMÉ, M. A. 1977. Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueño): shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay. Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano.

BEALET, M. 1997. Religion et région Mémoire: Esquisse d'une territorialité par la biais de la Géographie de la Mémoire. Norois, 44(174).

BOHANNAN, P. 1967. "Africa's Land". In G. Dalton (Ed.). Tribal and Peasants Economies. Readings in Economic Anthropology. New York, The Natural History Press.

BRAND, A. 1997. O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá/ Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra. Tese de Doutorado. Porto Alegre, PUCRS.

————. 2001. Os Kaiowa/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a "'entrada de nossos contrários". In CIMI, Comissão Pró-Índio, MPF (Org.). Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. São Paulo, Palas Athena.

CHAMORRO, G. 1995. Kurusu Ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25)

CHASE-SARDI, M. et al. 1990. Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de lãs comunidades indígenas en el Paraguay. Asunción, CIDSEP.

HALL, E. T. 1977 [1966]. A Dimensão Oculta. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

LIMA, A. C. de S. 1995. Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil. Petrópolis, Vozes.

MARTIN, J. C. 1989. La Vendée de la Mémoire. Paris, Seuil.

MELIÀ, B. 1986. El Guarani conquistado y reducido: Ensayos de etnohistoria. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 5)

————. 1990. A terra sem mal dos Guarani. Revista de Antropologia, 33.

MELIÀ, B. et al. 1976. Los Paî-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporaneo. Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo, 9(1-2).

MONTOYA, Pe. A. R. de. 1876 [1639]. Gramática y Diccionário de la Lengua Tupi o Guarani. Viena/Paris.

MURA, F. 2000. Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.

NIMUENDAJU, C. 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo, Hucitec/Edusp.

OLIVIERA, J. P. de. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Mana, 4(1).

PPT/PG. 1977. Población y tierras indígenas en la región oriental de la República del Paraguay. Asunción.

PEREIRA, L. M. 1999. Parentesco e organização social kaiowa. Dissertação de Mestrado. Campinas, Unicamp.

————. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP.

REED, R. K. 1995. Prophets of Agroforestry: Guaraní Communities and Commercial Gathering. Austin, University of Texas Press

SCHADEN, E. 1974 [1954]. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo, EPU/Edusp.

SPYER, 1999. Relatório de Caracterização Ambiental da T.I. Ñande Ru Marangatu (MS). Brasília, FUNAI. (mimeo)

SUSNIK, B. 1979-1980. Etnohistoria de los Guaranies: epoca colonial. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero". (Los Aborígenes del Paraguay, 2)

————. 1982. Cultura material. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero". (Los Aborígenes del Paraguay, 4)

THOMAZ DE ALMEIDA, R. F. 1991. O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.

————. 2000. "Relatório antropológico de identificação e delimitação da T.I. Ñande Ru Marangatu. FUNAI. Brasília: (mimeo)

————. 2001. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

WATSON, V. 1955. An Ethnographic Account of Contemporary Cayuá Indian Architecture. Revista do Museu Paulista, 9.

WILK, R. R. 1984. Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize. In NETTING, R. McC. et al. (Ed.). Households. Comparative and historical studies of the domestic group. California, University of California Press.

WILK, R. R. & NETTING, R. McC. 1984. Households: Changing Forms and Functions. In NETTING, R. McC. et al. (Ed.). Households. Comparative and historical studies of the domestic group. California, University of California Press.