

Conexões, oscilações e contrapontos entre a política kaiowá e guarani – *teko joja* – e a política não indígena – *karai política*

DOI

<https://doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.213231>**Levi Marques Pereira^{1 2}**

Universidade Federal da Grande Dourados | Dourados, MS, Brasil
levimarquespereira@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

RESUMO

Os Kaiowá e Guarani se organizam em parentelas bilaterais, reunindo certo número de fogos domésticos. Cada parentela é articulada e politicamente dirigida por um ou mais casais de velhos, os donos da casa – *ogajara*, metaforicamente reconhecidos como os avós (*ramõi* e *jaryi*) de toda a parentela. Até 1988, o SPI e a Funai impuseram o deslocamento das parentelas de seus territórios de ocupação tradicional para reservas, e implantaram aí um regime de controle político, instrumentalizando-se do recurso da administração indireta, nomeando um “capitão” e auxiliares indígenas. Esse regime se mantém até hoje, a despeito das mudanças na legislação. Resultam daí conexões, oscilações e contrapontos entre um sistema político que poderíamos nominar como “apresentação”, baseado na figura do líder diretamente vinculado à reciprocidade entre parentes, e um sistema político pretensamente representativo, onde a pessoa que lidera o grupo da “capitania” intenta representar todas as parentelas reunidas na reserva, acionando a categoria “comunidade” ou “aldeia”. Mas, inconformadas com esse sistema imposto pelo Estado, as parentelas kaiowá e guarani constituíram importantes espaços de fuga, como nas retomadas. Estas são situadas como tentativas de operar com suas próprias referências organizacionais, orientadas pela reciprocidade entre parentes – *teko joja*, conjugando guerra e festa.

PALAVRAS-CHAVE

política indígena;
indigenismo;
Kaiowá e Guarani;
autonomia
indígena.

Connections, oscillations and counterpoints between Kaiowá and Guarani politics – *teko joja* – and non-indigenous politics – *karai política*

ABSTRACT The Kaiowá and Guarani organize themselves into bilateral kinship groups, bringing together a number of familial nuclei. Each kin group is articulated and politically directed by one or more elderly couples, the “house owners” – *ogajara*, metaphorically recognized as the grandparents (*ramõi* and *jaryi*) of the entire kin. Until 1988, the federal bodies for indigenous policy had forcefully displaced those kin groups from their traditionally occupied territories to legal reservations, where they implemented a regimen of political control through indirect administration devices, appointing indigenous “captains” and assistants. Such a regimen remains to this day, despite changes in legislation. This generates connections, oscillations, and counterpoints between a political system we call “presentation”, based on a leader directly connected to reciprocity between relatives, and an allegedly representative political system, where the person leading the “captaincy” tries to represent all the kinship groups in the reservation area by activating the categories “community” and “village”. But, not conforming to this state-imposed system, Kaiowá and Guarani family groups created significant spaces to escape it, such as the repossessions (*retomadas*). These are seen as their attempts to operate with organizational references of their own, guided by reciprocity between relatives – *teko joja*, combining war and feast.

KEYWORDS

indigenous policy; indigenism;
Kaiowá and Guarani;
indigenous autonomy.

1 | Antropólogo – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Pesquisador CNPq.

2 | Os recursos para a revisão profissional deste artigo foram garantidos pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

SITUANDO O PROBLEMA

Este artigo resulta do desenvolvimento de uma comunicação oral no Seminário *Representação e “Presentação” política ameríndia. Coexistência e hibridização de regimes do político na América do Sul tropical*, organizado pelo projeto AMAZ do Laboratoire d’Anthropologie Sociale do Collège de France e pelo Centro de Estudos Ameríndios (CEstA) da Universidade de São Paulo, nos dias 24, 25 e 26 de outubro de 2022. O seminário dedicou especial atenção à discussão das características centrais do fazer político na paisagem etnográfica das terras baixas da América do Sul, onde inúmeros pesquisadores refletiram sobre a questão da delegação da representação política. Cada pequeno coletivo, articulado a partir de um número restrito de pessoas que se reconhecem como parentes próximos, tenderia a representar-se a si mesmo, na figura de um líder destituído de poder. Tal característica recebeu, entre os organizadores do evento, a denominação provisória de “presentação”, neologismo que serve como recurso de distinção diante da expressão representação. Digo provisória porque os participantes do encontro pareciam concordar que se tratava sobretudo de uma estratégia de aproximação, como tentativa de aprofundar a distintividade entre fenômenos políticos, não havendo a reivindicação de ser este um conceito com sentido consolidado na disciplina antropológica.

O delineamento dessa forma de fazer política nomeada aqui como “presentativa” apareceria em dados reunidos em inúmeras etnografias realizadas com povos das terras baixas, tendo recebido diversos esforços de sínteses ou de elaborações com distintas orientações teóricas, dos quais menciono apenas três: *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (1978), *Redes de relações na Guiana*, de Dominique Gallois (2005), e *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*, de Renato Sztutman (2012). A natureza dos sistemas políticos ameríndios tem chamado a atenção de antropólogos e cientistas políticos, e coloca importantes questões para pensar o nosso próprio sistema político de democracia representativa, adotado na maior parte dos países do Ocidente moderno.

Marcio Silva, um dos organizadores do evento de 2022, expôs uma tentativa de distinção das duas formas de fazer política, vinculadas a regimes diferenciados. Para ele, a representação seria uma relação jurídica, permitindo a aplicação de um dispositivo de substituição do representado pelo representante. Nesse sentido, podemos pensar que as características da representação seriam encontradas no nosso próprio sistema de representação política democrático, em que vereadores, prefeitos, deputados estaduais e federais, senadores e o presidente da República são eleitos e passam a gozar da prerrogativa de representar os votantes, dentro das atribuições de seu mandato, durante o período estabelecido pelo sistema eleitoral. Por sua vez, no modelo político indígena, a “presentação” seria uma relação orgânica,

de contiguidade entre líder e grupo, composta por pessoas que se conectam no convívio cotidiano. Não existiria assim um descolamento do líder, que continuaria vinculado ao grupo e a ele submisso, ordinariamente seu próprio coletivo parental. Se compreendi bem, a exposição de Silva permite inferir que, na atualidade, a tendência é que a forma política indígena (“presentativa”) e a forma política representativa do Estado e da sociedade nacional convivam em simultaneidade na vida política das comunidades indígenas. A presença de uma dessas formas não exclui a presença da outra: ambas coexistem em contraponto. Tentarei desenvolver esta ideia adiante, retomando-a nas considerações finais.

Hoje, quase todos os povos indígenas que vivem no território do Estado brasileiro foram compulsoriamente inseridos no projeto de nação. A própria terra indígena é propriedade da União e, até a Constituição de 1988, o órgão indigenista oficial exercia a política de integração desses povos, desobrigando-se de qualquer esforço de respeito à organização social e política e às outras formas de expressão cultural dos povos indígenas. Pelo contrário, a integração exigia demovê-los do uso de sua língua, costumes e tradições. A partir de 1988, formalmente o Estado se obriga a reconhecer e demarcar seus territórios, bem como levar em consideração suas formas de organização social, incluindo aí seus sistemas de organização política. Entretanto, a efetivação dessa obrigação formal permanece como um desafio, persistindo muitas dificuldades para encontrar caminhos que colocam em prática esse reconhecimento.

No caso dos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul (MS), foco do presente artigo, as últimas décadas têm sido marcadas pelo crescente aumento da presença institucional das agências do Estado e da sociedade civil em suas terras. Essas agências sempre indagam e demandam sobre a presença de um representante indígena, supondo ser este reconhecido como líder com legitimidade para falar em nome de toda a “comunidade” ou “aldeia”.

Brand (1997) registra mais de 80% da população kaiowá e guarani vivendo em reservas, demarcadas entre 1915 e 1928 pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). De lá para cá ocorreram dezenas de retomadas e algumas novas terras foram demarcadas, mas a situação de concentração da população nas reservas não se alterou substancialmente. O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) identificou um aumento expressivo de indígenas kaiowá e guarani vivendo nas cidades de Mato Grosso do Sul, o que parece indicar que a cidade se tornou um espaço de fuga do que Brand denominava de situação de mal-estar predominante nas reservas.

Expressivo número de etnografias registra que esse mal-estar nas reservas é produzido pela superposição de comunidades em espaço exíguo, com a remoção forçada de parentelas desde um grande número de terras consideradas como de

ocupação tradicional – *tekoha* (Brand, 1997; Pimentel, 2012; Valiente, 2019, dentre outros). Essa condição demográfica e territorial, que configura a reserva como espaço de confinamento de muitas comunidades, torna ainda mais difícil aplicar a lógica da representação, discussão que será desenvolvida no próximo tópico.

Nesse sentido, as reservas, devido à configuração demográfica de ajuntamento forçado em espaço com poucos recursos, seriam caracterizadas por uma crise crônica e irresolúvel de gestão. Os problemas vivenciados na reserva, como violência, fome, abrigamento de crianças etc., produzem um campo fértil para a atração de políticas públicas que não contemplam as formas organizacionais dos Kaiowá e Guarani, agregando novos complicadores a essa crise.

A POLÍTICA ENTRE OS KAIOWÁ E GUARANI

A descrição e a análise do sistema político dos Kaiowá e Guarani do MS foram objeto de três importantes pesquisas de doutorado em antropologia (Pimentel, 2012; Cariaga, 2019; e Souza, 2023). Pimentel avança importantes reflexões sobre a figura do *tendota*, literalmente a pessoa que na condição de líder vai à frente, conduzindo o percurso, a partir de uma deliberação negociada com o grupo. O *tendota* atuaria como representante, embora essa representação seja bastante circunstanciada e restrita às atribuições recebidas. Cariaga, por sua vez, desenvolve a categoria de *lideranças estabelecidas*, autoatribuição proposta pela rede constituída em torno da capitania, tendo como base o exercício da liderança na Reserva de Dourados (um território com enorme presença institucional). Mais recentemente, a tese de Laurie-ne Souza trouxe análises profícuas sobre o modo de fazer política entre as mulheres (Souza, 2023).

Tais trabalhos estabelecem importantes diálogos teóricos e discutem com pesquisas realizadas em outros cenários etnográficos, servindo de fonte de inspiração para a análise aqui desenvolvida – muito embora não seja possível, no espaço deste artigo, apresentar e discutir com profundidade os debates reunidos nessas importantes teses.

Os Kaiowá e Guarani sempre se organizaram em parentelas bilaterais, compostas por um conjunto limitado de fogos domésticos, dificilmente ultrapassando duas dezenas. A parentela é dirigida por um casal de velhos, denominados donos de casa – *ogajara* e, metaforicamente, reconhecidos como os avós de toda a parentela (*ramõi* e *jaryi*). Tradicionalmente, cada parentela se constitui como unidade residencial, configurando uma modalidade organizacional com grande autonomia econômica e política, no que se refere aos afazeres cotidianos. Na parentela predomina forte sentimento de exclusividade, a partir dos nexos existentes entre os fogos do-

mésticos ali reunidos, que efetivam relações de parentesco e cooperação econômica no cotidiano, desenvolvendo um estilo ou modo de ser exclusivo – *ore reko*, baseadas no *teko joja* – modo de ser harmônico e recíproco, que deve estar presente na convivência dos parentes que moram juntos em intensa cooperação (Benites, 2021). Quando se rompe essa harmonia, os fogos envolvidos em conflitos migram para outras parentelas relacionadas, nas quais buscam reconstituir relações mais harmônicas (cf. Pereira, 2004; Valiente, 2019).

A maior parte da existência das pessoas é desenvolvida na parentela, na qual se constroem e atualizam vínculos de pertencimento. A despeito de gozar de grande autonomia, a parentela não dispõe de autonomia matrimonial, festiva e ritual, dependendo para tanto de outras parentelas, igualmente constituídas. Essas redes de relações conectam um número restrito de parentelas por vínculos matrimoniais e círculos festivos e rituais, e formam a comunidade supralocal que a literatura atual convencionou chamar de *tekoha*. Em casos de maior amplitude dessa rede, utilizava-se a expressão *tekoha guasu*, entendida como território ampliado, articulando vários *tekoha*, estes constituídos como redes de maior densidade de relações, reunindo um número restrito de parentelas.

Nas últimas décadas, a categoria *tekoha* foi incorporada ao discurso do movimento indígena e das organizações indigenistas, paulatinamente adentrando o vocabulário administrativo e o do próprio judiciário. Essa movimentação e expansão do uso do conceito fez com que ele projetasse a proeminência do sentido de *tekoha* como terra indígena. *Tekoha* tornou-se uma potente categoria política na relação com o Estado, intensificada por seu ingresso no âmbito administrativo e judiciário. Passou, assim, a ser intensamente acionada pelas lideranças indígenas e por seus apoiadores como recurso para a garantia de direitos territoriais. Trata-se de categoria polissêmica, cujo significado se expandiu, enfatizando o sentido do direito à terra. Essa movimentação do conceito é plenamente legitimada pela consistente compreensão das lideranças de que a expropriação territorial é o principal fator limitante para a existência e reprodução física e cultural de suas comunidades no tempo atual.

Voltando à política kaiowá e guarani, por eles denominada como prática da reciprocidade – *teko joja*, pode-se dizer que as redes de conexões ampliadas entre parentelas são imaginadas e operadas como o tempo do ritual, da festa e da guerra. Na atualidade, escapar do confinamento em reserva implica por um lado tomar a decisão de lutar pelo *tekoha*, retomando espaços ocupados dos quais as comunidades foram expulsas no passado. A preparação da retomada é feita com a realização de assembleias – *aty* e com práticas de cantos e rituais. Via de regra as retomadas desencadeiam ações violentas dos proprietários de terra, resultando em mortos e feridos. Por outro lado, o espaço da retomada ativa a memória de antigas alianças

de parentesco, práticas festivas e rituais que muitas vezes se tornaram inviáveis nas reservas.

A retomada é espaço de guerra e de festa, como desenvolve Souza (2023). A autora se referencia na discussão proposta por Beatriz Perrone-Moisés acerca da articulação entre guerra e festa nas sociedades indígenas sul-americanas. Perrone-Moisés afirma que “A oposição aqui relevante é Festa/Guerra, é na operação conjunta (alternada e contraposta, como convém a um par ameríndio) dessas grandes matrizes relacionais que se situa a vida social, i.e., coletiva, dos povos nativos das Américas” (Perrone-Moisés, 2015: 6).

No que se refere às festas e práticas rituais, esse movimento se articula a partir do conjunto de valores associados ao *teko joja* – o sistema de reciprocidade kaiowá e guarani –, que baliza a produção da associação ampliada, transcendendo o âmbito da parentela e mesmo do *tekoha*. Entretanto, tal produção está sempre sujeita à suspensão ou rompimento, embora seja sempre desejada, buscada e recomposta. O *teko joja* é considerado como condição para o acesso ao modo de ser perfeito (*teko marangatu*, *teko pavẽm*), ou ao tempo-espaço verdadeiro (*arete*).

Usa-se também o termo *arete* para denominar a festa, indicando a percepção de que a vida plena e verdadeira acontece na festa. Mas essa configuração perfeita está sempre sujeita a rupturas, produzidas pelos interesses exclusivos das parentelas, os quais geram conflitos inevitáveis, emergindo a qualquer momento como atritos envolvendo o que consideram como os modos de ser específicos de cada parentela – *ore reko*. Isso porque a parentela nunca abre mão do sentimento de exclusividade, e mesmo de reivindicação de certa ascendência moral sobre o modo de ser das outras parentelas, tendendo a considerar o seu modo exclusivo de ser como o mais apropriado e correto. Se as parentelas são um *locus* permanente de produção de cisões, através da reivindicação de seu modo exclusivo de ser – *ore reko*, o ritual, a festa e mesmo a guerra podem apoiar a agregação de aliados, ampliando os horizontes da convivência social.

No caso das retomadas, a guerra promove a transcendência dos limites da parentela e do *tekoha*. No passado, os relatos apontam para os conflitos com outros grupos étnicos, sendo a categoria *mbaja* utilizada de modo genérico para designar esses inimigos. Os conflitos também poderiam envolver disputas com outras redes de aliança do próprio povo. No presente, os inimigos são identificados como os proprietários rurais com os quais se disputa a posse da terra, e com seus apoiadores, como políticos e sindicatos rurais, denominados como “nossos contrários” ou “ñande contra” (cf. Brand, 1997).

Festa, ritual e guerra se apresentam como um conjunto indissociável (Souza, 2023). Para fazer a guerra é preciso antes produzir e fortalecer as alianças entre as parentelas e os *tekoha*, de modo a tornar possível a atuação com propósito único,

contra o inimigo. A festa, o canto e o ritual são procedimentos imprescindíveis para a conformação dessa coalizão, precedendo a guerra. Após a retomada, a terra deve ser rebatizada e nela devem ser realizados rituais e cantos e danças (Klein, 2024). Só assim se cria o *teko pavêm*, o sentimento de unidade, igualdade, simetria e indiferenciação entre as parentelas inseridas na coalizão que enfrentará a batalha.

Desse modo, no tempo atual, os cantos e danças festivos de *guachiré*, *kotyhu* e *guahu*, e os rituais acompanhados dos cantos *ñembo'e*, antecedem as iniciativas de retomada de terras, quando os grupos se colocam em conflito bélico contra os proprietários rurais, seus opositores. Essas práticas festivas e rituais também acompanham o restabelecimento da comunidade no *tekoha* reconquistado. Assim, as retomadas, enquanto espaço de guerra, requerem a intensificação das festas e dos rituais, além de ativar outros campos da vida social, como o parentesco e a solidariedade grupal – *teko joja*.

A assembleia – *aty*, como definem Melià, Grünberg e Grünberg (1976), é uma instituição política central nas comunidades kaiowá. Só por meio dela as conexões entre parentelas podem ser acionadas para a realização de ações políticas que demandam a cooperação de mais de uma parentela. Qualquer ação de interesse mais geral sempre deve ser precedida por uma assembleia – *aty*, na qual o líder que convocou deve expor a importância e necessidade da ação conjunta. Caso todos concordem, a condução da ação deliberada é delegada a um líder em caráter temporário – *mburvixa* (o maior entre nós) ou *tendota* (o que vai à frente), com mandato até a execução da ação combinada. A *aty*, num formato minimalista, acontece também reunindo os fogos domésticos que compõem uma parentela, para combinar a realização de uma festa ou ritual, de um plantio, de uma resolução de conflito entre casais etc. A discussão só termina quando se atinge o consenso; caso isso não aconteça, nenhuma deliberação é tomada.

Como registramos, no passado as ações conjuntas se davam quando da ameaça de inimigos, ou por ocasião da realização das grandes festas e rituais. No presente, essas articulações entre parentelas se dão na convocação das grandes assembleias – *aty guasu*, reunindo as lideranças políticas e rezadores de várias localidades; ou nos encontros de pastores indígenas evangélicos; ou quando líderes são convocados por órgãos de Estado ou da sociedade civil para participar da discussão de programas e ações nas reservas e terras indígenas.

Hoje em dia, o modo de ocorrência das assembleias passou por grandes transformações, mas persiste a prática do acionamento por líderes de redes de parentela, redes cuja configuração dependerá diretamente de alianças pretéritas ou construídas pela liderança que articula o evento. Numa reserva com dezenas de parentelas, é impossível imaginar que todas elas se sintam representadas em qualquer evento de natureza supralocal, sendo isso motivo de frequentes queixas dos líderes. Estes

reclamam de não serem consultados nas decisões tomadas pelas assembleias, pois os convites tendem a circular dentro de uma rede preestabelecida.

Retomo aqui o argumento apresentado ao leitor no início do texto: estamos numa paisagem etnográfica praticante do modo característico de fazer política nas terras baixas sul-americanas, em expressiva sintonia com o modelo proposto por Clastres. Ou seja, uma acentuada limitação à instituição da representação em caráter permanente e ampliado, e uma potencialização da vigilância do controle efetivo do poder por parte de cada coletivo parental. Esses coletivos, aqui denominados de parentela, apresentam dimensão demográfica limitada a poucas dezenas de pessoas, predominando o parentesco bilateral, estando todos conectados diretamente com o casal de líderes ou o cabeça de parentela, que é sempre capaz de apontar uma relação de parentesco sua com os membros que lidera, mesmo que seja parentesco por adoção. A despeito das transformações impostas no ambiente e na sociedade pela situação de reserva, a característica da parentela de contar com seu próprio líder ou articulador se mantém forte, como no modelo que Celuniel Valiente apresentou em sua dissertação de mestrado (Valiente, 2019) e em seu artigo publicado nesta coletânea.

A produção de uma parentela, ou o ato de levantar um grupo, pressupõe a ação do levantador/a – *omopuã*, que, ao demonstrar a capacidade de realizar esse movimento, adquire também a prerrogativa de coordenar o grupo por ele/a levantado. Mas, para mantê-lo erguido, ele deve animar e sustentar continuamente as pessoas, sendo o suporte ou esteio delas – *jekoha*, condição imprescindível para a parentela continuar existindo. A existência e a manutenção da parentela dependem da capacidade do casal de articuladores de sustentar nas pessoas o desejo de permanecerem juntas.

Resulta daí que, entre os Kaiowá e Guarani, a natureza da política impõe dificuldades ou complexidades para a articulação não apenas dos arranjos políticos mais ampliados, como a comunidade ou *tekoha*: a articulação de cada parentela é em si algo complexo e delicado, pairando sempre a ameaça da dispersão. O/a articulador/a da parentela, tradicionalmente identificado/a como dono/a da casa – *oga jara*, no tempo em que se residia na casa comunal³, pode a qualquer momento ver sua casa ruir pela debandada das famílias ali agregadas. Trata-se de uma posição conquistada a cada dia, e colocada à prova a cada evento de desarmonia entre as famílias.

3 | Atualmente habitam espaços contíguos, em casas ocupadas por famílias nucleares pertencentes a uma mesma parentela.

A “PRESENTAÇÃO” E A “REPRESENTAÇÃO” ENTRE OS KAIOWÁ E GUARANI NO CONTEXTO ATUAL

O encontro mais intenso da política kaiowá e guarani com a lógica de representação requerida pelo Estado se deu a partir da imposição do sistema de reservas pelo SPI (1915-1928). Como mencionei, oito pequenas terras, com menos de 3.600 hectares cada, foram demarcadas como reservas no cone sul do MS. A intenção era reunir nesses pequenos espaços uma população de milhares de pessoas, até então dispostas em pequenos núcleos locais de parentela articulados em redes – *tekoha*.

A partir da demarcação das reservas, intensificou-se a expropriação dos territórios de ocupação tradicional, simultânea ao gradativo recolhimento da população kaiowá e guarani nas reservas, processo denominado por Brand como confinamento (Brand, 1997). Brand foi pioneiro na construção da compreensão da história indígena no MS, abrindo caminho para novas análises – como aquela realizada por Crespe (2015), em que a autora detalha as sucessivas ondas de ocupação por frentes de expansão sobre o território dos Kaiowá e Guarani, e o modo como os indígenas agiram diante dessas frentes extrativistas e agropastoris.

Na época, os líderes das parentelas a serem removidas resistiram como puderam a esse processo, mas pouco podiam fazer contra a polícia indígena da reserva, armada pelo SPI, e que muitas vezes contava com o apoio das forças policiais regulares, ou de seguranças armados contratados pelos requerentes de terras, interessados em se estabelecerem na região como proprietários rurais. Nesse momento se inicia a desmoralização desses líderes de parentela, que perdem a prerrogativa de conduzir politicamente as famílias que compunham seu coletivo. Os líderes de parentela mais relutantes em recolher-se à reserva eram presos, conduzidos à força e detidos na cadeia do SPI, normalmente situada ao lado do posto indígena, onde residia o chefe de posto.

A prisão dos líderes considerados problemáticos, aqueles que insistiam em recusar o processo de reservamento, funcionava como exemplo para seus seguidores e para outros líderes desistirem de qualquer intento de retornar às suas terras de ocupação tradicional. Mesmo assim, muitos retornavam. Em certos casos, como no *tekoha* Taquara, situado no município de Juti, os relatórios do SPI registram pelo menos dois retornos à terra tradicional depois do deslocamento forçado para a reserva de Caarapó. Trabalhei com esses dados no relatório circunstanciado de delimitação e identificação dessa terra indígena (Pereira, 2005).

Essa reincidência de certos grupos no retorno às terras das quais haviam sido expulsos sempre provocava ações com uso mais intenso de força por parte do órgão indigenista oficial e sua polícia indígena. Até hoje os Kaiowá e Guarani insistem nessa prática de retorno aos territórios dos quais foram expulsos, processo por eles

denominado de retomada – iniciativas que sempre resultam em conflitos e mortos, mas também em reconhecimento de alguns territórios por parte do Estado. “Nosso território é reconquistado com nosso próprio sangue”, repetem sempre as lideranças do movimento indígena.

No período do confinamento dos Kaiowá e Guarani, o chefe de posto do SPI comandava a organização interna da reserva. O “capitão” indígena por ele nomeado tinha a obrigação explícita de cumprir e fazer cumprir as ordens do chefe; caso contrário, seria destituído, e outro indígena seria nomeado para ocupar o cargo. Junto com o chefe de posto, o “capitão” escolhia as pessoas que comporiam a corporação de guarda, denominada “polícia indígena”. Via de regra essas pessoas eram membros da própria parentela, ou pessoas de outras parentelas pactuadas em aliança.

Mesmo com o imprescindível apoio do chefe de posto, era praticamente impossível uma parentela dominar sozinha a reserva, dada a pluralidade de parentelas ali recolhidas. O mais comum era que a parentela do “capitão” buscasse alianças distribuindo o cargo de “vice-capitão” e os cargos da composição da polícia entre certo número de outras parentelas, formando uma coalizão. Para o “capitão”, esse arranjo era uma estratégia que permitia, de um ponto de vista prático, terceirizar a administração dos problemas internos às parentelas aliadas, como representantes locais da “capitania”, como se denominava o sistema como um todo.

As parentelas inseridas na rede da capitania podiam assim gozar de certa autonomia dentro do sistema de reserva. Por outro lado, as parentelas excluídas dessa rede de dominação política passaram a constituir uma espécie de periferia da reserva: por motivos fúteis, podiam sofrer violências perpetradas pela “polícia indígena”, ou ser acusadas de práticas antissociais, como roubo, incesto ou feitiçaria. Não raro as parentelas periféricas eram obrigadas a se mudar para outra reserva, fugindo dos conflitos e buscando um arranjo político mais favorável.

Essas complicações políticas resultantes da capitania foram objeto de importante análise de Antonio Brand, em artigo com o sugestivo título de “O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da ‘administração’ das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS” (Brand, 2001).

Ordinariamente, parte das parentelas excluídas se juntava e formava uma segunda rede política, buscando formas de convencer o chefe de posto sobre a necessidade de trocar o “capitão”, sugerindo a nomeação de um membro de sua própria rede. A reserva se transformava assim num espaço de disputa política permanente, articulando a política indígena com a política imposta pelo SPI. Os relatórios do SPI e da Funai (Fundação Nacional do Índio, seu órgão sucessor; hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas) trazem muitos dados sobre essas disputas internas, nas quais o chefe de posto exercia o papel de legislador e juiz.

Até a década de 1980, eram poucos os funcionários indígenas em serviços como saúde e educação. Sendo assim, a disputa pelo controle da reserva se dava na rede de parentelas que ocupavam o cargo de “capitão” e compunham a “polícia indígena”. A chefia de posto e a capitania ocupavam o centro do cenário político da reserva. Por sua vez, a “polícia indígena” estruturava-se em perfil hierárquico, composta por cargos nomeados como “sargento”, “cabo” e “polícia”. No presente artigo, denomino esse conjunto de cargos como sistema de capitania, um sistema cuja origem e constituição estão intrinsecamente vinculadas ao sistema implantado pelo órgão indigenista oficial, representado localmente pelo posto indígena. Trata-se de um modelo concebido como forma de realizar uma política integracionista, sendo a assimilação à sociedade nacional entendida como o destino inexorável para as populações indígenas.

Como registrado anteriormente, para exercer sua autoridade o chefe de posto do SPI instrumentaliza-se do recurso da administração indireta, nomeando um “capitão” e auxiliares indígenas. Esse modelo de dominação é muito antigo. Os romanos o utilizaram nos territórios conquistados na expansão do seu império: mantinham, nos países dominados, a elite política local ocupando os cargos de administração, mas a subjugavam politicamente e lhe impunham tributação. Na África, o expediente também foi muito utilizado pelas potências europeias no período colonial. A aplicação do sistema de *indirect rule* nas reservas kaiowá e guarani foi objeto de um importante artigo escrito pelo procurador da República Marco Antônio Delfino de Almeida e pelo historiador Thiago Leandro Cavalcante (Delfino de Almeida; Cavalcante, 2019).

O sistema político assim implantado nas reservas kaiowá e guarani se caracterizava pela centralização política na figura do chefe de posto e no “capitão”, compondo uma espécie de sistema de dominação total, repelindo violentamente eventuais iniciativas indígenas divergentes. Além de cumprir e fazer cumprir as ordens do chefe de posto, o poder da capitania era (e, em grande medida, continua sendo) exercido contra as parentelas desafetas, o que transforma a reserva em espaço de guerra. Trata-se assim de um ambiente onde surgem e se desenvolvem conflitos políticos intermináveis entre parentelas e entre redes de parentelas, em alguns casos resultando em agressões físicas e mortes, inclusive de “capitães”. Mas essa é uma guerra de outra natureza, aparentemente dissociada da festa e do ritual.

Atualmente as terras das reservas estão todas ocupadas e divididas em lotes, sendo muito difícil para uma parentela que queira mudar encontrar espaço para se estabelecer noutra reserva. Na impossibilidade de mudar e se afastar dos conflitos, as famílias nessa situação são obrigadas a continuar vivendo num ambiente de perpétua insegurança. A impossibilidade de encontrar um espaço que permita mudar para outra reserva parece levar muitas parentelas a optarem pela retomada, inten-

sificando os conflitos pela terra, mas repondo a possibilidade de conectar guerra e festa. Ou seja, o ambiente de mal-estar nas reservas é um propulsor da luta pela demarcação de terras concebidas como tradicionais e, também, um propulsor para a recomposição de coletivos parentais e comunidades – *tekoha*.

Em muitas conversas que mantive com o pesquisador Antonio Brand, e em palestras por ele proferidas, notei seu uso da frase “mal-estar nas reservas” para expressar esse clima de permanente conflito, que, segundo ele, poderia influenciar nos altos índices de violência interna, com porcentagens de assassinatos e suicídios muito superiores à média nacional. Conectando essa visão com o tema discutido no seminário de 2022, é possível propor que a violência persistente nas reservas se vincula à dificuldade de consolidação de um sistema de *representação* sobre o conjunto das parentelas reunidas na reserva, que antes se *presentavam* na figura dos líderes de parentela, conforme discutido anteriormente. Mas talvez a questão igualmente crucial seja a impossibilidade de, na reserva, conjugar guerra e festa.

O sistema de capitania passou por significativas transformações desde sua implantação, entre a segunda e a terceira décadas do século XX. Podemos identificar esquematicamente que, no momento de sua implantação e consolidação, predominava a supremacia da autoridade do chefe do posto, tida como inquestionável, dado o modelo autoritário do indigenismo praticado pelo SPI. Mas essa característica se manteve com pouca alteração até a década de 1970. Vale registrar que, a despeito do autoritarismo do indigenismo oficial, sempre houve líderes das parentelas recolhidas nas reservas desafiando o poder do chefe de posto e da capitania, mesmo pagando um alto preço por sua “soberba” em confrontar o poder estabelecido.

Gradativamente, as lideranças indígenas foram ampliando a compreensão desse cenário e desenvolvendo habilidades para lidar com o sistema de capitania a eles imposto. Aprofundaram seu entendimento do funcionamento do sistema de reserva, e foram divisando formas de agir sobre esse contexto autoritário.

Exemplo dessa transformação é o manuseio da renda indígena, composta pela exploração dos recursos existentes na própria reserva: extração de erva-mate, venda de madeira, criação e venda de gado, cultivo e venda de produtos agrícolas, taxa sobre os serviços de trabalhadores indígenas prestados nas fazendas da região, taxação de serviços de comerciantes dentro da reserva etc. De início, essa renda era apropriada e gerida exclusivamente pelo chefe do posto; mas, aos poucos, os “capitães” e os “cabecantes” de grupos de trabalhadores (ou “gatos”) começam a reivindicar participação crescente na distribuição desses recursos.

Manejando o controle desses novos instrumentos cognitivos e políticos, a capitania promove significativas alterações no modo de gerenciamento da reserva. Gradualmente o sistema de capitania passa a contar com fontes de financiamento, em parceria ou em convivência com o órgão indigenista oficial. O sistema de capita-

nia vai se fortalecendo e ganhando autonomia em relação ao chefe de posto, processo intensificado com o advento da abertura política na década de 1980 e com a promulgação da Constituição de 1988, como explicaremos a seguir.

No período pós-Constituição de 1988, a legislação indigenista tornou ilegal o modelo de atuação autoritária e integracionista até então praticado pelo órgão indigenista oficial. Para não cair na ilegalidade, a Funai retirou das reservas os chefes de posto, realocando-os em cargos administrativos nos escritórios na cidade, ou em equipes volantes. Nesse período, alguns líderes kaiowá e guarani foram nomeados chefes de posto, até que o cargo foi extinto. A extinção do posto deixou acéfalo o sistema de reserva, que antes funcionava com integração orgânica entre o chefe de posto e a capitania, configurando um sistema total de gestão dessas áreas.

Como nenhuma discussão foi implementada para redefinir esse modelo de gestão, a capitania ocupou o vácuo de poder, e sua atuação se expandiu. Passou ela própria a gerenciar diretamente e cobrar taxas dos contratos de mão de obra, de comerciantes, de vendedores ambulantes, de agiotas, de arrendamento de terras e das outras atividades ilícitas que ocuparam o território das reservas. É comum ouvir dos indígenas o comentário de que “antes o governo cuidava das reservas, mas agora não tem quem cuide, está tudo largado”. Os órgãos dos governos estadual e municipal se omitem de discutir a gestão das reservas, não querendo assumir responsabilidades – postura que justifica a suspeita de racismo estrutural, dado o enorme preconceito contra os indígenas no MS. Como álibi, é comum alegarem que não podem agir nas reservas porque estas são terra da União. Por todos esses desencontros entre órgãos de governo, as reservas se transformaram, nas últimas décadas, em territórios marcados pela ausência do Estado⁴.

O início da década de 1990 foi, assim, marcado pelo encolhimento da presença do órgão indigenista nas reservas e pelo aumento da atuação de outras instituições públicas e da sociedade civil junto à população indígena. Mas cada uma dessas instituições cuidava de sua pauta específica, não assumindo compromissos com a gestão das reservas. Ampliaram-se os serviços públicos de saúde, saneamento, educação, assistência social. No campo religioso, a Missão Caiuá e a Missão Alemã, que até então gozavam com exclusividade da prerrogativa dos serviços religiosos cristãos dentro das reservas, assistem a uma avalanche de igrejas pentecostais no território, que rapidamente formaram grande número de pastores indígenas em muitas parentelas, e ocuparam as reservas com suas denominações. Quando da ampliação de agências e instituições atuando na reserva, já não se contava mais com o chefe de posto. A capitania foi então alçada à posição de referência pretensamente exclusiva para a atuação dessas agências, o que ampliou o sistema centrado nos capitães e lhe conferiu novas complexidades.

4 | Além do mais, as reservas são espaços pouco controlados por forças policiais. Governantes locais alegam que a Polícia Militar não tem atribuição para atuar nas reservas, já que sua segurança seria responsabilidade da Polícia Federal. Esta, por sua vez, não faz policiamento ostensivo. Resulta a necessidade periódica de operações especiais, muitas vezes com uso da Força Nacional, para tentar manter o controle nas reservas e nas retomadas quando os conflitos e índices de criminalidade se exacerbam.

Entretanto, a expansão do número de atores externos nas reservas também criou novas possibilidades para as parentelas buscarem estabelecer conexão e aliança, a despeito do esforço da capitania de se apresentar como interlocutor exclusivo. O sistema de capitães se esforçará para manter o controle de todas as instituições que atuam na reserva, mas essa pretensão nem sempre será alcançada. Uma rede de parentelas, ao conseguir estabelecer aliança estratégica com uma instituição com forte incidência no território, criará sérios problemas para a capitania estabelecida, rivalizando e propondo nova eleição, mesmo dentro do período de exercício da capitania eleita.

A eleição da capitania nas reservas, instituída pela Funai na década de 1980, acaba sendo menos um instrumento de sufrágio universal do que um ato de mensuração de forças de alianças entre parentelas e destas com as instituições da sociedade nacional. Embora na eleição se adote a contagem de votos, a participação dos eleitores tende a ser pequena, restringindo-se aos que se identificam com uma das coalizões concorrentes.

Em alguns municípios a população indígena gira em torno de 50% da população total e, nesses casos em que os votos dos indígenas pesam muito na eleição municipal, a reserva recebe significativos investimentos durante a campanha. Finalizada a disputa eleitoral no município, a rede de parentelas que apoiou o candidato vencedor na disputa municipal tem a expectativa de ocupar a capitania, nem que para isso requeira a realização de nova eleição na reserva. Desse modo, em muitos municípios existe uma influência direta entre a campanha para prefeito e a campanha para a capitania, envolvendo intensas negociações e disputas.

Como mencionado anteriormente, as parentelas recolhidas na reserva e situadas fora da rede da capitania se esforçam para manter, como podem, sua autonomia. Nas últimas décadas, um dos recursos tem sido retomar os territórios expropriados ao longo da constituição do sistema de reservas. Os capitães evitam se posicionar abertamente como apoiadores das iniciativas de retomada, já que estão diretamente vinculados aos partidos e à política local, contrária aos interesses de demarcação de terras indígenas. Mas, no caso de essas retomadas serem em áreas contíguas à reserva, e tendo o processo administrativo de demarcação avançado, a capitania se esforçará para estender seu domínio sobre esses territórios reconquistados, como acontece nos casos da Terra Indígena Dourados Amambai-pegua I, contígua à reserva de Caarapó; e da Terra Indígena Yvy Katu, contígua à reserva de Porto Lindo. Nos dois casos, é nítido o interesse pelo controle do arrendamento do território parcialmente ocupado pelos indígenas. Evidentemente, isso causa frustração do intento de autonomia das parentelas que saíram da reserva imaginando escapar tanto do reservamento quanto do controle do sistema de capitania, e que vislumbravam, na retomada, ativar a guerra e a festa.

Considerações finais

O SPI demarcou as reservas, construiu os postos indígenas, deslocou as populações kaiowá e guarani para o interior dessas reservas, e implantou o sistema de capitania para gerenciar essa nova modalidade de assentamento. A Funai deu continuidade a esse sistema de gestão, até que ele se tornou incongruente com a legislação indigenista estabelecida na Constituição de 1988. Entretanto, o órgão indigenista do Estado não discutiu com a população reservada as implicações da nova orientação legal e a necessidade de pensar outro modelo de gestão para os exíguos territórios demarcados, em sintonia com as disposições legais. A opção da Funai foi se retirar das reservas, recolhendo seus funcionários aos escritórios da cidade e deixando seus ex-tutelados numa espécie de orfandade, sem explicar suficientemente o motivo de seu afastamento. Muito menos a Funai cumpriu sua obrigação constitucional de demarcar as terras kaiowá e guarani.

O Ministério Público Federal fez várias tentativas de resolução de conflito entre líderes que disputavam o exercício da capitania, em muitos casos propondo modelos alternativos para a gestão das reservas, como um conselho de lideranças ou a divisão das lideranças por grupos de aliados políticos. Entretanto, até agora predomina o sistema de capitania, por gozar de intensa conexão com a política partidária dos municípios.

A partir da saída da Funai e da extinção do posto, o sistema de capitania não contava mais com a orientação e salvaguarda legal do chefe de posto, embora os “capitães” sempre cobrassem que a Funai continuasse atuando nesse sentido. Sem essa orientação e salvaguarda, vários capitães acabaram presos por cometerem atos de repressão ou violência contra parentelas desafetas, que agora podiam recorrer a instituições jurídicas para assegurar seus direitos, sem passarem pelo crivo da chefia do posto. Mas permanecia um dilema: todas as instituições que passaram a atuar na reserva demandavam por um chefe, alguém que falasse em nome da suposta “comunidade” da reserva. O senso comum regional, pactuado pela maior parte das agências que atuam nas reservas, considera natural e necessário que os “índios” tenham um chefe, e que todos o sigam e lhe obedeçam.

Para atender à demanda das instituições de intermediar as ações e representar a comunidade, a capitania passou por uma repaginação. Já não era possível referenciar sua atuação unicamente pelo órgão indigenista, cada vez mais ausente. Sem essa referência, ela busca se organizar para lidar com o número crescente de instituições do Estado e da sociedade nacional responsáveis por desenvolver serviços na reserva, tendo de dominar vários discursos e demandas institucionais. Para tanto, a capitania ganha ares de democracia representativa, simulando um processo de votação e escolha livre e legítima dos membros que a compõem.

Nesse movimento, algumas capitâneas se esforçam por adotar outras denominações mais ajustadas ao perfil democrático pretendido, denominando o “capitão” como “cacique” – o que gera muita confusão, porque os Kaiowá e Guarani usam a expressão cacique para designar os xamãs. Também utilizam, em vez de “capitania”, a denominação “lideranças”. Mas essas novas denominações são pouco usadas internamente nas comunidades, acabando por servir mais para a comunicação com as agências do Estado e da sociedade nacional. Reivindicando a propriedade representativa, é comum nas reuniões com órgãos públicos o “capitão” ser apresentado por outro membro da capitania com expressões como: “aqui está o nosso ‘líder’, eleito pela nossa comunidade como nosso legítimo representante”.

A eleição do capitão nunca é um evento que envolve todas as parentelas na reserva: apenas as redes de alianças diretamente envolvidas na disputa se sentem motivadas e mobilizadas. O interesse só é despertado nas parentelas que efetivamente têm alguma relação com quem encabeça as disputas da eleição, sendo que a maior parte das parentelas assiste à eleição como “política dos outros”. Sabem que os cargos não serão exercidos a seu favor; sentem-se impotentes, pois não dispõem de conexão com instituições como a prefeitura, a Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), os partidos etc., conexão que as habilitaria para o exercício da capitania.

Para as parentelas periféricas, a opção mais acionada tem sido aderir ao pentecostalismo e criar uma igreja ou congregação onde se possam agregar os parentes, permanecendo fora das disputas pelo poder de gerir a reserva. Por tudo isso, a capitania é assunto das parentelas com fortes conexões na área da reserva e, principalmente, fora dela. As parentelas comuns vivem o seu cotidiano do seu próprio jeito, com os poucos recursos que conseguem acessar, sem se envolver com as questões políticas da reserva. Isso não as impede de eventualmente se verem obrigadas a recorrer ao “capitão” para acessar algum serviço, o que normalmente fazem com bastante constrangimento.

A eleição da capitania prevê um período determinado de mandato, com chapas reunindo responsáveis por diferentes áreas, como segurança, agricultura, saúde, educação, esporte, cultura. Essas funções mais institucionais e públicas exigem muito da capitania: inúmeras reuniões, deslocamentos até a cidade, acompanhamento de gestores etc.; mas dão pouco retorno em termos de recursos financeiros para a manutenção da capitania. É como se fosse um serviço público sem vínculo empregatício e remuneração. Por outro lado, a capitania também faz a intermediação de particulares interessados em realizar algum serviço na reserva, como contratantes de mão de obra para coleta de lixo, frigoríficos, usinas de cana, trabalhadores da colheita de maçã, advogados interessados em ações previdenciárias ou criminais, agentes oferecendo crédito consignado para aposentados, vendedores ambulantes, donos de mercados, arrendatários de terras, políticos no período eleitoral, agiotas,

pastores etc. Essas atividades dão mais retorno em termos de custeio das despesas da capitania, que tende a concentrar nelas os seus interesses.

Por outro lado ainda, as parentelas que vivem na reserva persistem e insistem em manter a autonomia de sua organização, baseada em práticas de solidariedade e cooperação entre seus membros – *teko joja*, buscando, por sua vez, dentro dos limites possíveis, construir as próprias conexões com agências da sociedade nacional. As conexões de uma parentela situada fora da rede da capitania são objetos de constante vigilância e censura, podendo gerar tensões e acusações de estarem “fazendo política contra o ‘capitão’”.

Em suma, é possível dizer que nas reservas convivem, de maneira muitas vezes tensa e conflituosa, dois regimes políticos. Conectando-nos com as discussões propostas no Seminário, poderíamos identificar o primeiro regime como de “representação”, baseado na figura do líder diretamente vinculado à reciprocidade entre parentes, articulado em torno de um casal de referência. Esse articulador de grupo pode eventualmente representar seu grupo, mas nunca se desvincula dele. No segundo regime, teríamos um sistema político pretensamente representativo, em que a pessoa que lidera o grupo da capitania pretende ser o porta-voz de todas as parentelas reunidas na reserva, esta referida como totalidade unificada nos termos correntes de “comunidade” ou “aldeia”. A tentativa de adoção do regime representativo requer o encobrimento do histórico do confinamento de inúmeras parentelas no interior das reservas e da invisibilização de seus líderes. Entretanto, a presença de um regime não exclui o outro. Isso nos remete novamente à já mencionada expressão de Marcio Silva: ambos convivem em contraponto.

Por fim, a reserva como espaço de confinamento e imposição de um sistema de representação política, o da capitania, talvez possa ser caracterizada pela disjunção da alternância dos sucessivos e necessários momentos de guerra e festa. O sistema de reserva instauraria uma espécie de guerra permanente, dificultando a existência dos espaços para festejar, cantar e rezar.

Levi Marques Pereira é professor titular aposentado na Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, onde atua como professor sênior nos programas de pós-graduação em Antropologia, História, e Educação e Territorialidade. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Sul-americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, conhecimentos indígenas, cosmologia indígena, infância e gênero, história indígena, terras indígenas e movimento social.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: O autor é integralmente responsável pela concepção do estudo, pelos trabalhos de pesquisa, análise e interpretação dos dados, e pela redação do artigo presentemente publicado.

FINANCIAMENTO: A produção deste artigo foi apoiada por bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

DISPONIBILIDADE DE DADOS: Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENITES, Eliel. 2021. *A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. Dourados, Tese de doutorado em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados.

BRAND, Antonio Jacó. 2001. "O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da 'administração' das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS". *Tellus*, 1(1): 67-88.

BRAND, Antonio Jacó. 1997. *O impacto e a perda da terra sobre a tradição kaiowa/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, Tese de doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CARIAGA, Diógenes Egídio. 2019. *Relações e diferenças: a ação política kaiowa e suas partes*. Florianópolis, Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

CLASTRES, Pierre. 1978. *A sociedade contra o*

estado. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowá: do tekoha à "reserva", do tekoha-rã ao tekoha*. Dourados, Tese de doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados.

DELFINO DE ALMEIDA, Marco Antônio & CALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2019. "Capitão: a aplicação da *Indirect Rule* nos povos Kaiowá e Guarani". *Tellus*, 19(39): 39-60.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas / Fapesp.

KLEIN, Tatiane Maíra. 2024. *O que faz a voz: circulação de cantos-rezas kaiowa e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

MELIÀ, Bartomeu L.; GRÜNBERG, Georg & GRÜNBERG, Friedl Von. 1976. "Etnografía gua-

raní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã". *Suplemento Antropológico*, 11(1-2): 151-295.

PEREIRA, Levi Marques. 2005. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Taquara*. Brasília, DF.

PEREIRA, Levi Marques. 2004. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, Tese de livre-docência em Antropologia, Universidade de São Paulo.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário e. 2023. *As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani*. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Edusp / Fapesp.

VALIENTE, Celuniel Aquino. 2019. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS*. Dourados, Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados.

Editor-Chefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora-Associada: Marta Rosa Amoroso

Editora-Associada: Ana Claudia Duarte Rocha Marques

Recebido em 16 de junho de 2023. Aceito em 17 de maio de 2025.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001