

Capítulo B-3

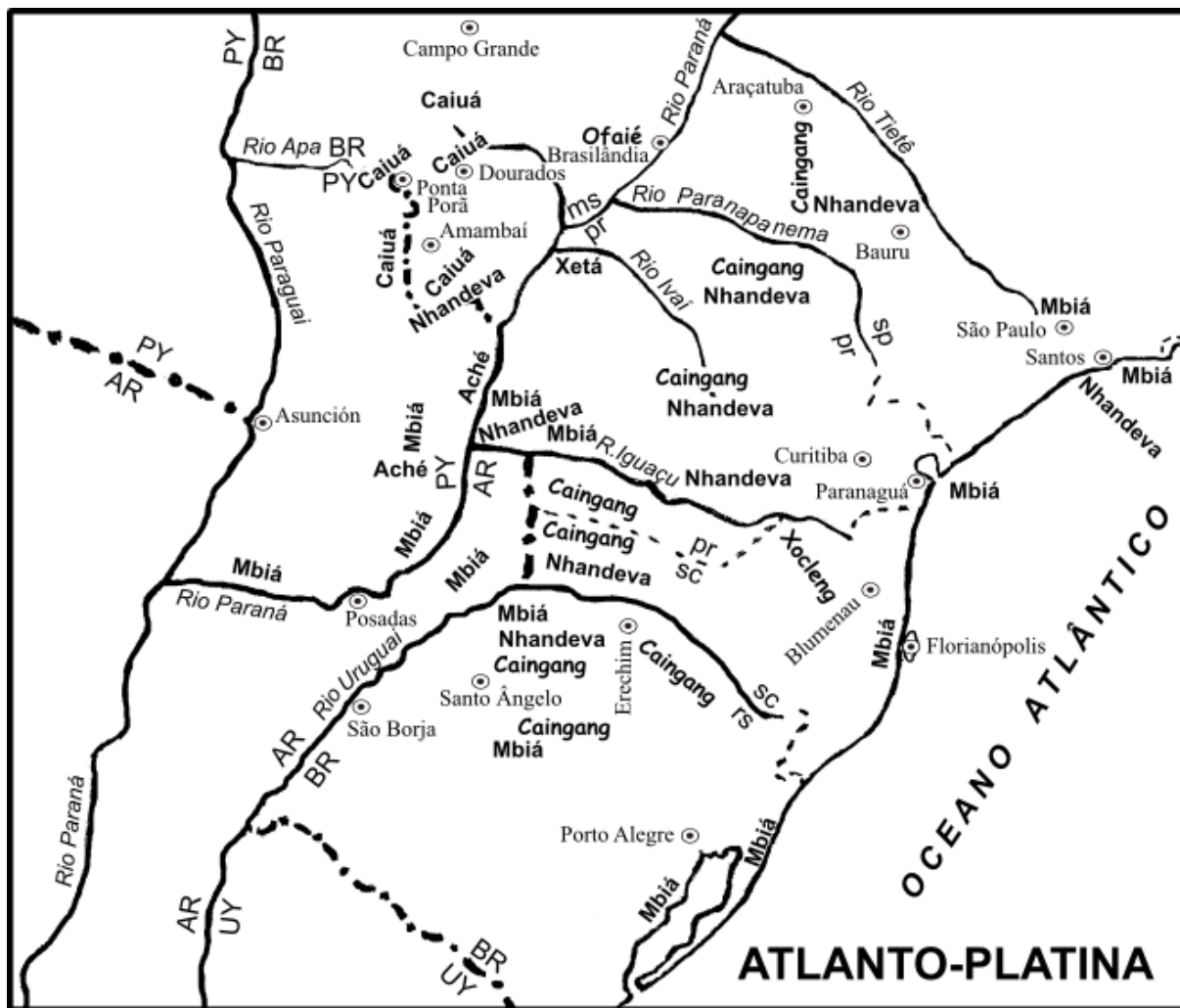
Atlanto-Platina

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	--

Optei por incorporar a área que Eduardo Galvão chamou de Tietê-Uruguaí àquela que ele denominou Paraná. Uma vez que os guaranis, da segunda, envolvem os jês meridionais, da primeira, e até vivem em várias terras indígenas ao lado deles, não vejo razão para mantê-las separadas. Dei à área resultante, que também engloba grande extensão fora do Brasil — a metade oriental do Paraguai e a província argentina de Misiones — o nome de Atlanto-Platina. “Platina” porque a maior parte de suas águas correm para o rio da Prata; “atlanto” porque os guaranis dos tempos recentes voltam a instalar-se em diferentes pontos da borda do Atlântico, no litoral dos estados sulinos e sudestinos brasileiros. Os jês ficaram não somente envolvidos pelos guaranis, mas também partilhando terras indígenas com eles, que estão também presentes no planalto meridional.

A língua dos guaranis é da família tupi-guarani. Além deles serão considerados nesta área duas outras etnias falantes de outras línguas da mesma família: os achés (guaiáquis) e os xetás. Os primeiros se localizam no Paraguai. Os segundos estão reduzidos a oito indivíduos que sobreviveram ao extermínio de seu povo resultante da ocupação de seu território promovida por empresas de colonização no início da segunda metade do século XX, de que fizeram parte massacres, captura de crianças, descuido em garantir a delimitação de uma terra indígena tanto pelo estado do Paraná como pelo Serviço de Proteção aos Índios e para o que contribuiu também a ignorância de como suas unidades se distribuíam e se relacionavam no território. No mapa está assinalado com o nome “Xetá” o setor em que viviam, na margem esquerda do baixo rio Ivaí, embora não mais o ocupem. Os oito sobreviventes moram em distintos locais.

Os caingang e os xokleng falam línguas da família jê, do tronco macro-jê. Além deles serão considerados nesta área os ofaiés, falantes de um língua isolada (ou seja, a única conhecida de sua família) incluída no tronco macro-jê.



Guaranis e de línguas similares: em letras sem serifa
 Jês do sul e ofaiés: em letras fantasia

Guaranis, achés e xetás

Os guaranis desta área Atlanto-Platina se dividem atualmente em três ramos: os pain-taviterã, conhecidos no Brasil como caiuás; os avá-catu-etê, conhecidos no Brasil como nhandevas; e os mbiás. Em outra área etnográfica, o Chaco, também cruzada por rios cujas águas correm para o Prata, estão os chiriguanos e os tapietês.

Falantes da língua guarani	
Etnias	Localização
pain-taviterã, caiová, ou caiuá	Norte do Paraguai oriental, estado brasileiro de Mato Grosso do Sul
avá-catu-etê, chiripá ou nhandeva	Centro do Paraguai oriental, estado brasileiro do Paraná
mbiá	Sul do Paraguai oriental, província argentina de Misiones, estado brasileiro do Rio Grande do Sul e no litoral do sul e sudeste do Brasil
chiriguano	Noutra área (Chaco): sul da Bolívia, norte da Argentina
tapietê	Noutra área: Chaco. Passaram a falar guarani por submissão aos chiriguanos
paraguaios em geral	Cidadãos paraguaios não-índios, também falantes do espanhol.

Diferentes destinos

Os guaranis, a partir da conquista européia, tiveram destinos diferentes. Aqueles que viviam na margem esquerda do rio Paraguai, ao norte e ao sul da cidade de Assunção, a princípio julgaram estar estabelecendo uma relação de aliança com os espanhóis, cedendo-lhes suas mulheres, tomando-os como cunhados, até perceberem que na verdade estavam subjugados. Eram conhecidos como "cários", termo que não sei se constitui uma outra maneira de dizer "carijós", o nome aplicado aos guaranis do litoral sul do Brasil no século XVI. Depois de vencidos os levantes que fizeram para tentar corrigir o logro em que tinham caído, esses guaranis entraram no regime de serviços pessoais para encomenderos e trabalhos obrigatórios temporários da mita.

Afastadas desta área, a princípio em afluentes do rio Paraná em território que hoje é brasileiro, os jesuítas estabeleceram as reduções, onde os índios estavam livres daqueles trabalhos forçados, mas tinham sua vida rigidamente controlada pelos missionários. No final do século XVI e início do século XVII, os bandeirantes paulistas fizeram várias incursões escravizadoras sobre essas reduções, até que os jesuítas conseguiram autorização para equipar os índios com armas de fogo, de modo que eles derrotaram os bandeirantes em Mbororé. Os guaranis escravizados pelos bandeirantes foram utilizados no trabalho nas vizinhanças de São Paulo. A derrota dos bandeirantes em Mbororé levou-os a dirigirem suas expedições noutra direção, mais para noroeste. Outras missões se instalaram no rio Uruguai. No *Atlas Histórico Escolar*, publicado pelo então Ministério da Educação e Cultura em 1960, há um mapa das missões jesuíticas na página 41.

Os jesuítas também estabeleceram missões nas terras dos guaranis itatins, entre o rio Paraguai e seus afluentes, o Apa e o Miranda, portanto, em território hoje brasileiro. Essas missões foram atacadas em 1648 pelo bandeirante Antônio Raposo Tavares. Os itatins dispersados se dirigiram mais para o sul e seu território foi ocupado pelo ramo guaicuru dos cadiués, que aí vivem até hoje.

Os guaranis do rio Uruguai acabaram envolvidos nas questões de limites entre Portugal e Espanha. O tratado de Madrid, assinado pelas duas metrópoles em 1750, entregava a Portugal as terras onde estavam instaladas as missões espanholas da margem esquerda do rio Uruguai a troco da colônia do Sacramento, no rio da Prata, em frente a Buenos Aires, para a qual deveriam ser transferidos os índios. Os guaranis e os tapes guaranizados se revoltaram contra a decisão, e a ação militar desencadeada tanto por portugueses como por espanhóis para reprimi-los tornou-se conhecida com o nome de Guerra Guaranítica. Nessa luta morreu o líder indígena Sepé Tiaranju, presente até hoje na memória gaúcha (que chegou mesmo a “canonizá-lo”, a julgar pelo nome do município riograndense de São Sepé). O confronto decisivo, de espanhóis e portugueses contra os índios, ocorreu em 1756 e deu o tema ao poema épico *Uruguai* ("O Uruguai"), do mineiro José Basílio da Gama, publicado em 1769. A derrota e dispersão dos índios, a expulsão dos jesuítas em 1767, a anulação do tratado de Madrid (com a devolução dos sete povos das missões à Espanha pelo tratado de Santo Ildefonso em 1777) e, finalmente, a conquista da região por brasileiros em 1801, marcaram em definitivo o fim dos aldeamentos indígenas do rio Uruguai, alguns dos quais viraram ruínas (o mais conhecido é o de Santo Ângelo), e outros, ocupados por brancos, deram origem a cidades modernas (como São Borja).

A origem dos atuais ramos guaranis se explica em parte pelas diferentes situações em que se colocaram perante as missões jesuíticas do período colonial. Miguel Bartolomé (1991: 31-32), com base em León Cadogan (que combinou pesquisa documental com história oral), fala-nos de uma separação que ocorreu devido ao conflito entre dois líderes: Paragua, favorável à redução e à evangelização, combateu Guaira. Os seguidores do segundo se refugiaram nas profundezas da selva e deram origem aos guaranis geralmente chamados de Ka'aguygua ou Kaingua (caiuás). Os seguidores do primeiro habitaram as missões do sul do Paraguai. Com a expulsão dos jesuítas em 1768, voltaram à vida na selva para evitar cair nas mãos dos encomenderos, dando origem aos avá catu etê ou nhandevas. Quanto aos mbiás (: 81), nunca estiveram em missão.

Distribuição geográfica dos guaranis

A província argentina de Misiones tem como população indígena exclusivamente os guaranis. O mesmo acontece com o oriente do Paraguai, com a única exceção dos achés, que, não obstante, também pertencem à mesma família lingüística.

É verdade que há no Brasil setores exclusivamente guaranis, como a extremidade meridional de Mato Grosso do Sul. Aí, com exceção da reserva de Dourados, que também abriga terenas, todas as terras indígenas são guaranis, habitadas em sua maioria por caiuás, mas também por nhandevas. Aliás, no Brasil, os caiuás se concentram aí, estando ausentes nos outros estados.

Outro setor exclusivo dos guaranis é o litoral do sudeste e do sul do Brasil: ao norte de Vitória, no Espírito Santo; nas vizinhanças de Parati, no Rio de Janeiro; a nordeste e sudoeste de Santos, em São Paulo; na baía de Paranaguá, no Paraná; nos arredores de Florianópolis, em Santa Catarina; nas vizinhanças de Porto Alegre e nas margens da lagoa do Patos, no Rio Grande do Sul. Note-se que em todos esses lugares eles são mbiás, com exceção do litoral de São Paulo, onde há também nhandevas, e do Espírito Santo, onde há também tupiniquins (não-guaranis).

GUARANIS DE MATO GROSSO DO SUL				
TI n°	Terra Indígena	Caiuá	Nhandeva	Outros
Vizinhanças do rio Ivinheima				
199	Sucuriy (Maracaju)	x		
Alto rio Apa				
3	Aldeia Campestre	x		
377	Cerro Marangatu	x		
247	Pirakuá	x		
Vizinhanças de Dourados				
92	Dourados	x	x	terena
467	Panambizinho	x		
229	Panambi	x		
Vizinhanças de Amambaí				
61	Caarapó	x	x	
110	Guaimbé	x		
257	Rancho Jacaré	x		
497	Jarara	x	x	
9	Amambaí	x	x	
450	Jaguari	x	x	
4	Aldeia Limão Verde	x		
303	Taquaperi	x		
449	Sete Cerros	x	x	
291	Sassoró	x	x	
300	Takuaraty/Ivykuarusu	x		
141	Jaguapiré	x		
246	Pirajuí		x	
142	Porto Lindo Jacare'y		x	
82	Cerrito	x	x	

Já no interior dos estados sulinos, há uma predominância nhandeva, mas que vai diminuindo ao mesmo tempo em que cresce a mbiá, à medida que se avança para o sul.

Três quadros incluídos neste capítulo mostram a distribuição dos subgrupos guaranis pelas terras indígenas no Brasil. Os números que precedem os nomes das terras indígenas são os mesmos pelos quais elas são indicadas no volume *Povos Indígenas no Brasil — 1991/1995*, publicado pelo Instituto Socioambiental.

Essa distribuição dos guaranis no Brasil apresenta, em primeiro lugar, uma correspondência com sua distribuição no Paraguai, onde os caiuás ficam ao norte, os mbiás ao sul e os nhandevas na posição intermediária. Em segundo lugar, aponta uma crescente expansão dos mbiás pelos litoral.

Os antigos guaranis do oeste do Paraná foram extintos nos dois primeiros séculos do período colonial, pelo menos como grupos organizados, devido aos assaltos dos bandeirantes predores de índios às missões jesuíticas. Os do litoral sul, os carijós, tiveram o mesmo destino nas mãos daqueles que buscavam ouro. Finalmente, os do extremo sul foram destruídos pela Guerra Guaranítica e confrontos posteriores.

GUARANIS DA FAIXA LITORÂNEA				
TI n°	Terra Indígena	Mbiá	Nhandeva	Outros
Estado do Espírito Santo				
66	Caieiras Velha	x		Tupiniquim
Estado do Rio de Janeiro				
113	Guarani do Bracuí	x		
771	Parati Mirim			
2	Guarani Araponga	x		
Estado de São Paulo				
54	Boa Vista do Sertão do Pró-Mirim	x		
115	Guarani do Rib. da Silveira	x		
114	Guarani do Krukutu	x		
50	Barragem	x		
266	Rio Branco (do Itanhaém)	x		
745	Guarani do Aguapeú			
241	Peruíbe		x	
137	Itariri (Serra do Itatins)		x	
Estado do Paraná				
402	Ilha da Cotinga	x		
Estado de Santa Catarina				
455	Morro dos Cavalos	x		
Estado do Rio Grande do Sul				
112	Guarani Barra do Ouro	x		
548	Cantagalo	x		
504	Tapes	x		
736	Guarani de Águas Brancas	x		
389	Pacheca	x		

Os guaranis que hoje habitam os estados brasileiros do sul são provenientes de migrações recentes. Algumas, desde o século XIX, tiveram como motivo a procura da Terra sem Males, que ativou os distintos ramos dos guaranis em momentos diversos: os nhandevas, no final do século XIX e início do XX; os mbiás, mais recentemente; e eventualmente também os caiuás (Schaden 1974: 166-75). Antes da pesquisa de Schaden, que as começou em 1946, os mbiás já haviam chegado ao Espírito Santo (: 5).

GUARANIS DO INTERIOR DOS ESTADOS SULINOS				
TI n°	Terra Indígena	Nhandeva	Mbiá	Outros
Estado de São Paulo				
33	Araribá	x		terena caingang
Estado do Paraná				
188	Laranjinha	x		caingang
244	Pinhalzinho	x		
36	Barão de Antonina I	x		caingang
47	São Jerônimo da Serra	x		caingang
138	Ivaí	x		caingang
99	Faxinal	Não especificado		caingang
267	Rio das Cobras		x	caingang
197	Mangueirinha		x	caingang
263	Rio Areia	x		
938	Rio Areia I e II		x	
40	Avá-Guarani	x		
Estado de Santa Catarina				
120	Ibirama	x	x	xoclang
344	Xaçepó		x	caingang
583	Rio Araçá	x		
Estado do Rio Grande do Sul				
117	Guarita	x	x	Caingang
220	Nonoai	x	x	Caingang
116	Guarani Votouro	x		
64	Cacique Doble	x	x	Caingang
741	Salto Grande do Jacuí		x	

Os guaranis do Brasil nos meados do século XX

Com base em numerosas e curtas visitas a grupos locais de diferentes áreas geográficas, de 1946 a 1954, a etnografia de Egon Schaden tem o mérito de ser um dos raros trabalhos, talvez o único, que nos dá uma visão geral da cultura dos guaranis, pelo menos daqueles estabelecidos no Brasil. Ele esteve entre os guaranis do litoral (Rio Branco, Bananal e Itariri) e do interior (Araribá) do Estado de São Paulo, do oeste do Paraná (Laranjinha), de Mato Grosso do Sul (Dourados, Panambi, Amambaí, Taquapiri e Jacareí) e também do Paraguai (Paso Yovai), além de entrevistar aqueles que visitavam São Paulo e São Vicente (Schaden 1974: xi-xii).

Schaden começa pelo aspecto físico, lembra o abandono do furo labial para a inserção do tembetá pelos nhandevas, mas a sua manutenção por boa parte dos mbiás e mais ainda pelos caiuás (: 19). A aceitação do casamento com civilizados (mais frequentemente de mulher indígena com homem sertanejo) não eram raras no caso dos nhandevas, mas evitadas pelos mbiás, sob alegação de que estranhos não poderiam participar satisfatoriamente das cerimônias religiosas (: 22-3).

Os guaranis viviam em pequenas casas destinadas a famílias elementares. Schaden ainda viu três casas grandes de estilo antigo em aldeias caiuás (: 25-8).

Descreve também as peças do vestuário tradicional que ainda usavam (: 31-5), mais numerosas entre os caiuás. Sobre os ombros os homens caiuás usavam o *ponchito*, isto é, um poncho pequeno; cobriam-se da cintura até abaixo dos joelhos com o *txiripá*, um retângulo de pano com franjas em três lados (já havia desaparecido uma outra peça menor, que lhe era alternativa, chamada *tambéaó*); traziam na cintura a faixa *txumbé* (tinham também um cinto ricamente ornamentado chamado *kúákuahá*, mas de uso exclusivamente ritual); nos pés tinham sandálias com solas de pneu, chamadas *aparato*, corruptela de "alpargata". Ao *txiripá* dos homens correspondia a então já desaparecida peça feminina *tupái*; também já não mais existia a *vata*, ou seja, "bata", uma blusa com mangas, de uso feminino.

Os nhandevas de Mato Grosso do Sul usavam algumas peças semelhantes às dos caiuás, mas no litoral de São Paulo não guardavam nenhuma. Aí, entretanto, as mulheres usavam o *tipói*, um saco que as cobria até meia canela, com orifícios para a cabeça e os braços.

Os homens mbiás no Brasil já não guardavam nenhuma peça tradicional, mas no Paraguai tinham o *tambéaó*, peça diferente da homônima caiuá, pois era uma faixa de tecido que passava entre as pernas, presa à cintura por um cinto de couro ou algodão, por sobre o qual caíam uma ponta para a frente e outra para trás. No litoral de São Paulo (Itariri) essa peça era usada por debaixo das calças. As mulheres cobriam-se com a *typýdjaá*, menos ampla que a *tupái* caiuá, desde logo abaixo dos seios; em Itariri algumas a usavam debaixo do vestido.

Na agricultura destaca Schaden o milho, importante no calendário ritual, a ponto de se poder falar numa "religião do milho" (: 43). Plantavam o milho mole ou saboró para consumo interno e elaboração de bebida fermentada, que os mbiás não faziam (: 57, nota 10), e o duro, destinado à comercialização. O feijão era cultivado duas vezes por ano, uma delas junto com o milho ("feijão das águas"). Além disso plantavam cana-de-açúcar, amendoim, mandioca (: 38-9) e ainda batata-doce, abóbora, morango (abóbora-moranga?), algodão (: 42).

Schaden reproduz uma interessante explicação dada por um nhandeva sobre os cuidados tomados para evitar a degenerescência do milho (: 41-2), que, embora não pareça concordar inteiramente com a moderna Genética, implica, de qualquer modo, numa seleção das sementes a serem cultivadas.

A mandioca utilizada era geralmente a mansa (macaxeira ou aipim), a não ser no litoral de São Paulo, onde, por influência dos caiçaras, faziam a farinha de mandioca brava (: 43).

Uma planta de largo uso ritual era o urucu (: 45). O tabaco era usado pelos caiuás sob a forma de rapé, colocado entre o lábio inferior e a gengiva (: 44). Os três ramos dos guaranis faziam uso de cachimbos. Os mbiás fumavam cigarros e os ofereciam até a crianças bem pequenas, que, por vezes, o rejeitavam, para não ficarem tontas (: 45).

Ao tratar do uso das armadilhas na caça e na pesca, da aplicação dos mbiás a esta última atividade, causa-nos uma incrível nostalgia a referência de Schaden ao eventual aparecimento de uma vara de porcos selvagens na faixa litorânea de São Paulo (: 46-8).

As atividades agrícolas de subsistência dos guaranis eram até certo ponto prejudicadas pelo trabalho remunerado ("changa") que desenvolviam nas terras de fazendeiros e sitiantes, que incluía, no Mato Grosso do Sul, a safra da erva-mate (: 39). Faziam também a coleta da guavira para as fábricas de aguardente e vinagre (: 46).

Schaden notou a decadência dos mutirões, devido à diminuição da coesão dos grupos de vizinhança e aos gastos necessários para alimentar os participantes e sua substituição por outras

formas de trabalho, como conceder a empreitada a um outro guarani. Por outro lado, o mutirão ganhava uma outra função naquelas áreas onde os guaranis estavam mais entrosados com os civilizados, que era a de estreitar essas relações (: 49-54).

Surgiu, entre aqueles que se dedicavam à confecção de artefatos para turistas e frequentadores de praias, a figura do empreendedor guarani, que convocava os companheiros a trabalharem, vendendo seus produtos e empregando parte do lucro em compra de mantimentos para eles (: 53).

Apesar disso, Schaden chama a atenção para a incompatibilidade entre a mentalidade voltada para o lucro e a competição econômica e os ideais religiosos dos guaranis (: 55-6).

Diz-nos Schaden de um grande respeito dos guaranis pelas crianças, a ponto de tratá-las quase como adultos. O número de seus brinquedos era reduzido. O dinheiro que ganhavam, gastavam-no como lhes aprazia. A instrução formal era descuidada, mas não os cuidados mágicos para favorecer seu desenvolvimento. A crença na reencarnação dos nhandevas convergia para esse tipo de atitude, uma vez que chegavam a ver em certas crianças o retorno de determinados falecidos (: 59-64).

Schaden toma a precária estabilidade do casamento como indício da desorganização social dos guaranis, com exceção dos mbiás, e a relaciona ao esfacelamento da família extensa (: 70-1).

Ao contrário do comumente esperado entre os tupis, para os quais a mãe não gera, os guaranis admitiam que a criança do sexo masculino provém do pai, e a do feminino, da mãe (: 82-108).

A primeira menstruação era marcada pelo corte de cabelo, recolhimento da jovem e evitação de certos alimentos, sobretudo carne de caça (: 84-6). O rapaz tinha o lábio perfurado para o uso do tembetá, o que não mais se realizava entre os nhandevas e, por decisão de um líder religioso, entre os mbiás do litoral de São Paulo (: 89-92).

A par do líder religioso, *paí* ou *ñanderú*, o grupo local contava no Brasil com um capitão nomeado pelo chefe de posto, que se ocupava das relações com os brancos e medidas policiais (: 95-101). Vale registrar que, conforme Miguel Bartolomé (1991: 34), os nhandevas do Paraguai mantêm alguma lealdade a um "chefe máximo", chamado Juan Pablo Vera, a quem os índios acorrem para consultar, viajando dezenas de quilômetros para expor problemas não solucionados pelos chefes locais, geralmente referentes a práticas religiosas que precisam de continuar, apesar das pressões em contrário de missionários católicos e protestantes. O curioso é que os guaranis visitados em Paso Yovai (Yroyysã), no Paraguai, por Egon Schaden, tinham entre eles um velho líder chamado Pablo Vera (Schaden 1974: xii, 36, 89, 134). Neste lugar viviam mbiás e não nhandevas, devendo tratar-se, portanto, de líderes distintos.

Os índios guaranis do litoral

São Paulo. Ao longo do livro de Mauro Cherobim (1986), sua dissertação de mestrado, podem-se pinçar tópicos que despertam bastante interesse. Assim, alerta que são dois os ramos guaranis que habitam o litoral de São Paulo, os nhandevas e os mbiás, sendo os aldeamentos dos primeiros, estudados por Egon Schaden, mais antigos e de população mais permanente. Os nhandevas também são mais relacionados com a população não-índia, inclusive por intercassamentos (pp. 89-91). Recusa o autor a explicação de que os casamentos mistos são

motivados pela falta de parceiros, mas não apresenta, por exemplo, um levantamento estatístico em apoio de seu argumento. As tabelas estatísticas presentes no apêndice são relativas a outros tópicos e referem-se unicamente a não-índios. Nota a rarefação da população caiçara (p. 56) e sua substituição por trabalhadores nordestinos, de indústrias ou plantações de banana, e pela frequência sazonal de veranistas, que aí constroem suas casas (p. 33). Apesar disso, os guaranis ainda sabem como caçar animais pequenos, sobretudo com armadilhas, fazem alguma coleta, mas somente duas aldeias têm roças. Sua vida depende hoje da confecção e venda de artesanato, uma atividade em que a divisão do trabalho entre homens e mulheres vem se apagando. A mulher também passou a participar das reuniões habituais para discutir os problemas da aldeia (pp. 152-153). Um outro tipo de atividade que se abriu para os guaranis, de caráter ambíguo, é a de empregarem-se como caseiros para guardar supostas propriedades por cuja valorização os corretores esperam, terras essas que aquele que se arvora em dono chega até a convidar alguma comunidade guarani a ocupar, de modo a garanti-las contra outros pretendentes, na esperança de que a presença indígena os desestimule a invadi-las. Aponta uma acentuada tendência dos guaranis a aderir a igrejas pentecostais, o que não implica em abandonar a própria religião indígena. Para o guarani, a suposta conversão é um modo para conseguir mais aceitação entre os não-índios; por outro lado, os pastores toleram essas adesões pouco convincentes, e até em alguns casos a mais de uma igreja, porque a presença indígena os faz serem considerados missionários (p. 140). Relata o autor que Egon Schaden, na sua banca examinadora, reclamou de não ter levado adiante a análise da religião, ao que ele respondeu que deveria ser tema de outro trabalho (p. 131, nota 13). De fato, uma intrigante relação entre evitação da água e a morte, por exemplo, não é examinada de modo mais detido (p. 134).

Rio de Janeiro. Em *As Divinas Palavras*, Aldo Litaiff (1996) descreve a situação de índios mbiás, um ramo dos guaranis, levados em 1987 para Bracuí, em área próxima de Angra dos Reis e da usina nuclear Angra I, no estado do Rio de Janeiro. Essa transferência foi realizada pela Funai, de acordo com o governador do estado, então Leonel Brizola, numa iniciativa a que Darcy Ribeiro não estava alheio. Tinham sido retirados da ilha de Cottinga, próxima de Paranaguá (PR), onde não estavam satisfeitos, por ser a terra imprópria para a agricultura. Como alternativa para subsistir faziam artefatos para vender aos turistas que frequentam o litoral, mas a eles chegavam com grande dificuldade, arriscando-se numa travessia pelo mar. Apesar de as terras de Bracuí serem melhores, os mbiás continuaram preferindo fazer os artefatos, para os vender nas cidades próximas e na beira da estrada Rio-Santos, comprando seus alimentos no comércio, inclusive cachaça, com a resultante subnutrição, principalmente das crianças. No exame dos diferentes aspectos da vida cultural e social dos aldeados em Bracuí, destacam-se a constatação de seu frequente deslocamento entre aldeias, seus depoimentos sobre os locais em que viveram no passado e dos problemas que neles encontravam, o modo como retratam os índios de outras etnias com que viveram, como xoclengs e caingangs, e mesmo os nhandevas, outro ramo dos guaranis. Sem dizer de sua aspiração de manter-se longe da vizinhança e da interferência dos brancos.

Guaranis de Mato Grosso do Sul

De 1973 a 1976 Rubem Thomaz de Almeida participou do Proyecto Pañ-Tavyterã, no Paraguai, cuja orientação decorria das críticas formuladas na Reunião de Barbados, de 1971, dirigidas aos Estados sul-americanos e às missões religiosas, pela maneira com que lidavam

com os povos indígenas, e mesmo aos antropólogos, por não lhes oferecer apoio para mudarem a situação, limitando-se às pesquisas de interesse acadêmico. Com esse aprendizado, elaborou seu próprio Projeto, chamado Kaiowa-Ñandeva, nomes dos dois ramos dos guaranis que vivem em Mato Grosso do Sul, junto com os quais o desenvolveu de 1976 a 1981. Kaiowa é o mesmo ramo que no Paraguai se denomina Paĩ-Tavyterã. Seu livro *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política* (Almeida, 2001) é a dissertação de mestrado que defendeu no Museu Nacional sobre a realização do Projeto, que teve inicialmente como um de seus principais objetivos libertar os caiuás e nhandevas da "changa", nome dado ao trabalho temporário remunerado nas fazendas vizinhas. Na mesma estação em que geralmente eram recrutados pelos fazendeiros, tinham também de preparar suas próprias roças, o que concorria para diminuir sua produção para subsistência e mais ainda a expectativa de um excedente comercializável. Diferentemente dos planos de apoio pensados por outras agências (missões, Funai), elaborados em gabinetes e sem consulta aos índios, que propunham o uso de tratores, fertilizantes químicos e outros recursos técnicos que estavam fora do alcance dos assistidos, o Projeto Kaiowa-Ñandeva tinha como primeira providência ouvir-lhes as aspirações, operar com seu consentimento e sua participação, atendo-se o antropólogo à assessoria e obtenção dos recursos junto a instituições financiadoras. A primeira providência pensada de comum acordo foram as roças coletivas, uma por comunidade, com apoio de alimentos para os participantes de modo a não se verem obrigados a recorrer à "changa". Nem todas as comunidades as quiseram e nem todas levaram os trabalhos a bom termo. As operações podiam dispor da colaboração ou sofrer a resistência dos chefes de posto indígena ou dos missionários. Não cabe aqui entrar em detalhes. Thomaz de Almeida vai relatando como teve de aprender a língua guarani, como começou a entender seu modo de ser e sua organização social, como soube tirar lições dos fracassos, como por exemplo descobrir que muito dos recursos desviados eram alocados a índios parentes dos participantes e usados no trabalho das roças individuais, que não eram desestimuladas e mostraram um aumento de produção. Com o andamento do Projeto, a falta de terras foi se tornando visível ao antropólogo e aos índios. Nem todas as comunidades (*tekoha*) tinham terras demarcadas e, quando as possuíam, nem sempre correspondiam a tudo que lhes cabia de direito. Certas comunidades viviam em suas terras dentro das fazendas que as tinham açambarcado. A expulsão de guaranis dessas fazendas fazia com que migrassem para as de outras comunidades, diminuindo-lhes a área cultivável. A Funai, seja por inoperância, seja por corrupção de funcionários aliados a fazendeiros, dava a situação das terras indígenas de Mato Grosso do Sul como resolvida, propondo solucionar sua falta com a utilização de métodos intensivos de cultivo. A consciência desses problemas fez os guaranis se voltarem para as reivindicações de terra, cujo desenrolar Thomaz de Almeida não aborda. No final do livro ele ainda faz referência a certas mudanças posteriores à vigência do Projeto, como a diminuição da influência das missões protestantes tradicionais, um certo desfocamento do trabalho do Cimi, o aumento e multiplicação das denominações pentecostais, uma diminuição do poder dos postos da Funai, sem dizer dos administrados pelos próprios índios, e até das comunidades sem posto; a própria "changa", que o pesquisador conclui como inevitável, estava tomando a forma de trabalho nos canaviais das empresas produtoras de álcool combustível. Enfim, o livro é um excelente exemplo de como o desenvolvimento de uma atividade de colaboração com indígenas pode redundar em maior conhecimento etnológico sobre os mesmos.

A religião guarani

Mas é a religião aquele aspecto de sua cultura a que os guaranis mais se dedicam e, por isso, tem recebido mais atenção dos pesquisadores. Schaden (1974 : 107) aponta o contraste entre uma fixidez e uniformidade notáveis no conjunto das doutrinas privativas dos sacerdotes, de um lado, e representações religiosas públicas sujeitas a grande variação, de outro.

Um tema sempre levantado é quanto de influência cristã há na religião dos guaranis, uma vez que uma boa parte deles descende daqueles que viveram nas missões jesuíticas. Seriam exemplos dessa influência a crença numa divindade suprema e criadora, o uso frequente da cruz, o lugar central que ocupam as atividades e crenças religiosas no cotidiano, a relação entre o destino da alma e a responsabilidade moral do indivíduo.

Entretanto, sua visão de mundo está fundada numa cosmogonia própria, de que faz parte o mito dos gêmeos Sol e Lua, que o livro de Miguel Bartolomé, referente aos nhandevas, examina em detalhe. Vale notar que esse mito apresenta vários episódios que se podem encontrar entre indígenas muito distantes, como os teneteharas do Maranhão, no mito do *Kwarúp* dos camaiurás do alto Xingu, e até entre índios não-tupis, como os marubos do sudoeste do Amazonas.

Outro tema é o da multiplicidade ou dualidade de almas e a possibilidade da reencarnação. Ela é plenamente admitida pelos nhandevas, reservada somente às crianças cuja morte seja muito sentida pela família segundo os caiuás, e negada pelos mbiás (Schaden 1974: 109-110).

Para os nhandevas há pelo menos duas almas. Uma, associada à fala, portanto à comunicação entre seres humanos, relaciona-se aos desejos, sentimentos e manifestações mais nobres do indivíduo. Destina-se ao céu, caso não volte a se reencarnar. A outra corresponde mais ao temperamento e fica vagando pela terra depois da morte, como ser perigoso, se não vier a reencarnar-se juntamente com a primeira (: 110-115).

Os mbiás admitem a existência de pelo menos três almas. Uma benévola e outra malévola produzem manifestações referentes a outras pessoas, estejam próximas ou a grande distância. A terceira protege a pessoa de que é integrante. A pessoa morre se todas as almas a abandonam ao mesmo tempo. Porém, tal como entre os nhandevas, o que está em jogo é um dualismo das inclinações sociais e anti-sociais. A parte boa da pessoa vagueia numa região intermediária até que se complete a decomposição do corpo, depois do que entra no céu. A parte má erra pela terra como assombração (: 115-7).

Os caiuás também têm uma concepção dualista da alma. Só que a menos boa não nasce com a pessoa; vai-se formando ao longo de sua existência terrena (: 117-8).

Um terceiro tema é o das frequentes rezas. A reza, *porahêi*, ora é comunitária, ora familiar, dirigidas pelo *nhanderú* ou pelo chefe da família, umas são antigas, transmitidas por ensinamento, outras são de posse individual, aprendidas de um espírito protetor, em sonho. Só os caiuás não dispõem desta última modalidade. As coletivas são em linguagem arcaica, mas ainda compreensível para os conhecedores. Os homens as cantam com seus maracás, enquanto as mulheres batem no chão com um grosso e longo tubo de taquara. O *nhanderú* distingue-se dos demais pela maior quantidade de rezas que possui. Abstinência de carne e, em determinadas circunstâncias, a prática da castidade estão entre os procedimentos para tornar-se um *nhanderú*. Sobre o *nhanderú* ou *paí* nhandeva pode-se encontrar mais detalhes no livro de Miguel Bartolomé (1991), que o inclui na categoria de xamã.

As rezas têm finalidades práticas, de interesse coletivo ou individual, principalmente para propiciar o plantio e desenvolvimento do milho. Schaden não dá exemplos de rezas menos voltadas a fins práticos. Sua reiterada afirmação do misticismo guarani é contrabalançada com a revelação da existência da reza de fazer mal e da prática de feitiço (: 124-8). Nos grupos locais muito atingidos pela desorganização social, a reza ainda se pratica em família; mas em Dourados Schaden nunca ouviu um nhandeva cantar sua reza (: 118-24).

Finalmente, talvez o mais marcante de todos os temas é a busca da Terra sem Males. Essa procura foi motivo de muitas das migrações dos grupos guaranis. Além de ser um modo de fugir à possível implosão do mundo, a busca desse lugar de bem-aventurança parece ter sido estimulada pela insatisfação dos guaranis com as condições em que vivem perante os brancos. A crença tem diferentes nuances, conforme se trate dos nhandevas, caiuás ou mbiás, e as migrações que provocaram afetaram esses distintos subgrupos em momentos diversos (: 161-77). A princípio, o exemplo guarani, ou tupi, de um modo geral, serviu para mostrar que as crenças messiânicas não têm de estar necessariamente ligadas à situação de contato com a sociedade ocidental, podem preexistir a ela. Depois, a busca da Terra sem Males serviu de base à teoria de Clastres segundo a qual consistiria num mecanismo que impediria o aparecimento do Estado. Vale notar, por outro lado, que autores como Susnik e Melià parecem admitir que a crença na Terra sem Males era a princípio um pouco mais voltada para este mundo. Seria a terra propícia para os guaranis se estabelecerem e desenvolverem todas as suas expectativas culturais do que entendiam por bem viver. Na medida em que a conquista européia, ao mesmo tempo em que os submetia, instalava um sistema predatório dos recursos naturais, a Terra sem Males foi deixando de ser procurada neste mundo e se tornou cada vez mais mística.

Outras questões guaranis

Uma questão é a da modificação do sistema de parentesco, que se supõe admitisse no passado o casamento com a filha da irmã. Tema hoje um tanto esquecido, foi discutido por Watson (1952).

O fato de os guaranis atuais manterem-se alheios a certos valores da civilização ocidental tem levado os brancos e outros índios com que têm contato a situá-los de modo bastante desfavorável. O antigo Serviço de Proteção aos Índios, por exemplo, transferiu índios terenas para o interior de São Paulo, a fim de estimularem os guaranis a se "civilizarem". Nas terras indígenas da regiões sudeste e sul do Brasil, os guaranis vivem ao lado de índios de outras etnias, o mais frequentemente caingang; mesmo naquelas criadas primordialmente para abrigar os guaranis, eles são colocados em posição hierarquicamente inferior pelas outras etnias.

Guaiaqui ou aché

Os guaiaquis, autodenominados achés, de língua similar ao guarani, vivem no Paraguai. No começo da segunda metade do século XX, suas áreas de nomadismo eram cortadas pelos rios Itaimbey e Monday, tributários do rio Paraná (conforme mapa em Clastres 1972: 10), portanto próximos da fronteira com o Brasil, mais precisamente com o estado do Paraná.

Pierre Clastres (1972) inicia o livro resultante de sua pesquisa entre os guaiaquis com a descrição de um parto e sua relação com outros eventos. A parturiente é amparada e auxiliada por outras pessoas, entre as quais um homem que faz o corte do cordão umbilical e lhe dá um

nó e também banha o bebê com a água trazida em um recipiente apropriado. Em seguida uma mulher levanta o bebê do chão, pressionando-o contra o peito com uma das mãos, para aquecê-lo, e massageando-o com a outra, entregando-o depois à mãe. Esse homem e essa mulher, que podem ser parentes ou não, criam um laço com o novo ser que durará pela vida inteira. O pai da criança (eram dois, mas apenas o principal estava sujeito a esta restrição) não podia ver ou fazer contato com a mãe até passar pelo rito de purificação, sob pena de tornar-se panema, sem sorte na caça. Por outro lado, nesse período tornava-se atrativo para os animais da floresta, o que facilitava abatê-los, mas com a desvantagem de atrair também os jaguares. Mas o pai do bebê conseguiu matar dois guaribas, afirmando-se como caçador e libertando-se da ameaça dos jaguares. Também ocorre o banho purificador dos envolvidos na colaboração ou evitação da parturiente. Consiste em um banho de água misturada com a seiva do timbó (que os achés não utilizam na pesca).

É no capítulo 2 que Clastres diz algo sobre as relações interétnicas e as intertribais. Os guayaquis se dividiam em tribos que não mantinham entre si contado pacífico. Uma delas eram os Aché Gatu e, a leste desses, os *iröiangi*, ou seja, os “estrangeiros”. Ambas viviam atacadas com frequência pelos colonos, que raptavam sobretudo crianças e mulheres para trabalho escravo ou acesso sexual. Os guayaquis se defendiam com com arcos e flechas contra as armas de fogo. Também não tinham instrumentos de metal, a não ser os que conseguissem roubar. A floresta em que habitavam também lhes servia de defesa, mas ela diminuía à medida que os colonos delas se apoderavam para estabelecer suas fazendas. Em 1953 um preador de índios e sua tropa conseguiram cercar a aprisionar todos os Aché Gatu. Levaram-nos para San Juan Nepomuceno, onde pretendiam vendê-los. Para pernoitar, colocaram-nos em um curral de vacas, acreditando que, dotados de pouca inteligência, não achariam como sair. Obviamente eles fugiram e a notícia chegou a Asunción, onde o governo resolveu pôr fim a essas práticas, promulgando um decreto de proteção aos indígenas que considerava o assassinato de um índio como crime. Era algo novo no país. A falta de controle limitava a sua eficiência, mas deu para os Aché Gatu viverem um pouco mais tranquilos. Porém se sentiam cada vez mais presos na floresta. Quando matavam uma vaca ou cavalo, as incursões punitivas eram cada vez mais brutais. Os Aché Gatu resolveram então se entregar aos cuidados de um paraguaio, ex-preador de guayaquis que, nas suas plantações, não era violento com os índios, fazia-os trabalhar sem excesso e os alimentava bem. Ele ainda tinha dois adultos guayaquis com ele. Desse modo os Aché Gatu foram para Arroyo Moroti.

León Cadogan, respeitado estudioso da religião dos guaranis e conhecedor de seus três dialetos, começou a frequentar Arroyo Moroti e a estudar a língua guayaquí. Alfred Métraux, por sua vez, passou a estimular Pierre Clastres a pesquisar os guayaquis. León Cadogan mandou suas anotações, transcrições e tradução para o Musée de l’Homme, dando oportunidade a Clastres de estudá-los. Assim, este chegou em fevereiro de 1963 aos guayaquis já em condições de poder dialogar com eles.

O governo paraguaio havia legalizado as funções do protetor que os Aché Gatu tinham escolhido e estabeleceu-lhe um salário. Além disso, passou a enviar alimentos para os guayaquis. Possivelmente nem tudo a eles chegava. O protetor os revendia aos camponeses da região. Para aumentar seus redimentos, começou a pensar na atração dos outros guayaquis, a tribo mais a leste. E assim, no começo de 1962, o protetor paraguaio com alguns Aché Gatu, saíram à procura dos outros guayaquis. No caminho encontraram um velho *iröiangi* e sua filha a tirar mel de uma colmeia. O par foi aprisionado sob agressões verbais e físicas dos Aché Gatu,

afinal eram inimigos, mas os brancos da expedição se contiveram. Daí retornaram de modo a não ser atacados. Apesar de serem recebidos em Arroyo Moroti com novas agressões, os aprisionados perceberam que não estavam destinados a morrer, que as relações se tornavam mais amistosas e o plano de reunir as duas tribos lhes foi dado a conhecer. Uma três semanas depois, o paraguaio lhes deu presentes e permitiu que retornassem a sua tribo, levando a proposta de união. Os *iröiangi* começaram a considerá-la: a promessa de presentes, sobretudo os instrumentos de metal, era sedutora, mas o histórico de violência dos brancos era desalentador. A maior parte deles estava propensa a aceitar; a outra hesitava. Um pequeno grupo, desanimado pelo recuo que tiveram de fazer nos seus terrenos de caça, já havia se retirado, saindo à procura dos guaiaguís do norte (essa é uma das duas únicas referências que Clastres faz a esse ramo no livro), e deles não mais se ouviu falar. Em maio de 1962, uma expedição de muitos paraguaios e uma dezena de homens e mulheres Aché Gatu chegou para buscá-los. Cerca de 60 homens, mulheres e crianças *iröiangi* se apresentaram para acompanhá-la para Arroyo Moroti. Porém uma dezena se negou. Entretanto, em 23 de fevereiro de 1963 eles aí se apresentaram, no mesmo momento em que Clastres chegava para iniciar sua pesquisa.

O capítulo 3 tem duas partes. Na primeira Clastres se concentra nas relações entre os Aché Gatu e a outra tribo guaiaguí que veio juntar-se a eles em Arroyo Moroti. Ex-inimigos, as relações eram frias: acampamentos separados, apesar de vizinhos. Os *iröiangi* eram maioria: 60 pessoas; os Aché Gatu não passavam de 30 e recebiam que eles tomassem suas esposas. Por outro lado, os Aché Gatu já estavam mais familiarizados com o protetor paraguaio e com os vizinhos não-índios, sentindo-se superiores aos outros, tendo-os como mais rudes e desajeitados. Apesar de pactuar com esses preconceitos, chefe dos Aché Gatu, tendo incorporado o cuidado da outra tribo nas suas atribuições, visitava as casas de uns e outros, conversando e levando-lhes informações. Por outro lado, o líder dos “estrangeiros” separou-se de sua esposa mais nova, que se casou com um Aché Gatu, tornando as tribos inimigas em aliadas. Também o parto descrito no capítulo 1 foi importante para essa aproximação, pois a mulher escolhe para a criança o nome de um dos animais cuja carne comeu nos últimos meses da gestação. E o nome do bebê nascido nesse parto foi do animal abatido por um caçador “estrangeiro”, que tendo oferecido sua carne à mãe, criou com a criança e seus pais um vínculo permanente.

Na segunda parte, Clastres discute como teriam se formado os guaiaguís, povo caçador e coletor, vizinho dos guaranis, agricultores, com os quais se assemelham quanto à língua e em alguns aspectos culturais. Sugere que pertenceriam a uma população que precedeu a expansão dos guaranis. Ele encontra na *História da Conquista do Paraguai*, do padre jesuíta Lozano, escrita no século XVIII, referências tanto aos achés quanto a um povo que vivia entre os rios Paraná e Uruguai e que ele supõe serem também achés, dadas as semelhanças com os do século XX: lutas internas por causa do roubo de mulheres motivado pelo número bem maior de homens; o pequeno número de sua população devido aos assaltos dos jaguares; uma modalidade de fala sibilante; o pescoço curto dos homens; o formato do nariz; a pele branca.

O tema principal do capítulo 4 são os ritos de iniciação. Inicialmente os achés adultos se mostraram desinteressados e importunados pelas perguntas de Clastres, não suportando conversar com ele por mais de alguns minutos. Ele encontrou mais receptividade entre os meninos entre 7 de 15 anos de idade que brincavam, observando tudo o que acontecia fora dos acampamentos, inclusive as relações sexuais. Essa vida solta terminava para os maiores deles quando seus pais resolviam que estava no hora de terem seus lábios perfurados para receberem

o tembetá. Cada pai indicava ao filho quem devia de convidar para fazer o furo. Uma vez aceito o convite, os próprios iniciandos limpam uma área fora dos acampamentos em que passarão sozinhos a noite em jejum. No dia seguinte fazem um abrigo retangular com quatro postes a sustentar um teto de palha. Então comem muito palmito, âmagos e brotos de palmeira, pois não poderão comer logo após a operação que vão sofrer. Seus lábios são então perfurados após terem sido amaciados com gordura de quati. Passam quatro dias e noites na sua edificação, aguardando a cicatrização, sorvendo apenas sopa de palmito com um pincel. Depois disso cada qual recebe seu tembetá do pai. São então homens, que fazem seu arco e seu feixe de flechas para caçar e com acesso sexual às mulheres.

Seis a oito anos depois, o perfurador do lábio ou outra pessoa declara ao rapaz portador de tembetá que ele já é um homem feito e quer fazer-lhe a tatuagem. Procura então uma pedra apropriada. Depois derruba uma árvore e põe seu tronco liso em posição inclinada. O rapaz se deita de bruços sobre o tronco, abraçando-o. O tatuador faz-lhe ao menos dez profundas incisões na pele, paralelas, desde os ombros até tocar as nádegas. É uma operação muito dolorosa, que faz aflorar muito sangue, suportada sem um gemido sequer. Com o pó de carvão da madeira de uma árvore cujo nome significa “homem”, o tatuador preenche os cortes e detém a hemorragia. Após a cicatrização as estrias tomam uma cor negra azulada. A recuperação demora muitos dias. Agora o tatuado é considerado um grande caçador, um homem casado e pai de família.

Sobre a iniciação feminina Clastres toma o exemplo de uma jovem de 13 anos que de repente percebe que está menstruada pela primeira vez. Avisa ao marido e sai alvoroçada, correndo para se esconder. Duas velhas e seu “padrinho” fazem-lhe uma massagem especial de meia hora. O “padrinho” e a “madrinha” (o que lhe cortou o cordão umbilical e a que a levantou do chão) fazem-lhe uma choça em que ela se esconde. No dia seguinte se faz um rito de purificação pelo qual passam todos os homens que tiveram relações sexuais com a jovem antes da menarca. A “madrinha” raspa a cabeleira da jovem. Seus joelhos são amarrados com cordeis de fibra de urtiga para evitar que sejam magros, o que se considera feio, e fracos para carregar na floresta o cesto, dois ou três quatis, criança e um tição. Duas velhas flagelam a jovem com pênis de tapir, para que ela deseje os homens. À noite, um mingau de farinha de pindó e milho acrescido de um pouco de mel é distribuído entre os presentes pelo “padrinho” encerra o rito.

Tal como no caso masculino, há também uma aplicação de tatuagem, mas não vários anos após, e sim logo em seguida. No caso feminino, a incisão é feita da base dos seios até o sexo, duas vezes de cada lado, em arco de círculo. Dentro desse limite, entalhes curtos e curvos estriam a largura do ventre. Tal como no caso masculino, são preenchidas com pó de carvão. Essas curvas garantem beleza, um ventre em forma de pote, a rápida vinda de um bebê, a facilidade do parto. Porém a jovem cujo caso serviu de exemplo ao pesquisador negou-se a passar pelo rito, com medo da dor. Um mês depois amanheceu morta.

Um dos temas destacados no capítulo 5 gira em torno das relações sexuais. As crianças pequenas sabiam de sua existência, os meninos maiores as observavam fora dos acampamentos e as comentavam, sabendo que a elas teriam acesso após terem os lábios perfurados. As meninas até as tinham antes da menarca. Entre os adultos, encontros extra-conjugais eram frequentes. Se uma mulher se tornasse demasiado interessada em um certo parceiro extra-conjugal, seu marido poderia zangar-se, agredir o amante ou abandonar a esposa. Mas o número de homens era bem superior ao de mulheres na população. E isso contribuía para entrarem em um acordo em que o amante se tornava um segundo marido. Um terceiro marido também era possível.

Uma hierarquia se estabelecia entre eles, até na posição de cada um dormir em volta da mulher durante a noite: o primeiro da cintura dela para baixo, os segundo junto ao rosto, o terceiro perto do dorso. Clastres conta dois casos de disputa entre marido e amante em que a solução poliândrica foi aventada; em um deles foi aceita; no outro não.

Os achés se dividiam em tribos, cada qual composta de bandos. Cada tribo tinha seu território de caça. As relações entre as tribos não eram amistosas e não se faziam casamentos entre elas. Os bandos viviam separados, exploravam o território de caça da tribo, devido à dispersão dos animais. Os casamentos se faziam entre os bandos. No mês de junho, tempo do mel de uma determinada abelha, os bandos de uma mesma tribo se reuniam para realizar um rito de congreamento. Nesse rito, os achés se permitiam a proximidade e contato físico, algo que normalmente não toleravam. Os bandos se aproximavam de arcos e flechas nas mãos, como se fossem lutar. Mas de repente deixavam as armas no chão e aos pares se abraçavam e faziam cócegas um no outro até que se estouravam de rir. Havia também um outro jogo em que um indivíduo escondia uma determinada fava grande, fechada na mão ou apertada na axila, e era assediado por vários outros que lhe faziam cócegas até de ele a entregasse. Era nesses apertos, esfregas, acotovelamentos que rapazes e moças se conheciam, bem como nos cânticos e refeições (carne de porco queixada e mel), afastavam-se para encontros íntimos e resolviam se casar. Escolhiam se juntar ao bando do rapaz ou ao da moça. A proibição do incesto abarcava um mínimo de parentes: ao homem não era permitido o casamento com a mãe, a irmã, a filha, aquela que o levantara do chão ao nascer e aquela de quem tinha cortado o cordão umbilical. Em 1963, os *iröiangi* se afastaram de Arroyo Moroti para leste, sem avisar ou explicar. Era para realizar esse rito. Mas a situação era outra: constituíam uma tribo aché cujos bandos já estavam todos juntos. Apenas se afastaram de seus antigos inimigos, os Aché Gatu, com os quais já estavam criando relações de afinidade e parentesco. Retornaram no mês de julho, um pouco magros, pouco falantes e sem se misturar aos Aché Gatu.

No capítulo 6 Clastres se pergunta por que razão a inferioridade numérica das mulheres, que ele constatava em sua pesquisa, se mantinha desde o tempo dos cronistas coloniais. Os achés respondiam a suas indagações atribuindo-a à “vingança”. Tinha a ver com a relação entre os vivos e os mortos. O espírito de um morto não quer abandonar seus parentes e amigos vivos e assim provoca-lhes doenças e acidentes, de modo que morram e lhes façam companhia. Um dos recursos para afastá-lo definitivamente, sobretudo no caso de um homem importante, um grande caçador, ajudando-o a tomar o caminho para a savana dos mortos a oeste, é dar-lhe uma companhia. Preferia-se alguém de quem ele gostasse muito. A vítima era uma criança, preferivelmente uma filha, pois os meninos eram poupados como futuros caçadores. O termo “vingança”, tinha a ver com o estado especial em que ficava o pai com os jaguares ao nascer-lhe um filho ou filha, mas que não entendi bem. Aquele que tomava a iniciativa de ser o sacrificador anunciava sua intenção, cantando à noite, sendo ouvido pela mãe, por outros parentes da vítima, até por ela mesma, se maiorzinha, sem que ninguém se opusesse. Ao amanhecer, uma pancada na nuca com o arco a matava. O sacrificador ficava em perigo de ser devorado por dentro por *Ianve*. Era socorrido, tendo o rosto e o torso coberto de lama, que também lhe era enfiada na boca, e tinha sua garganta remexida com dedos até vomitar, antes que *Ianve* alcançasse o final dos intestinos. Era então cuidado por vários dias pela própria mãe da vítima, que passava a ter com ele a mesma relação que a mulher tem com o bebê que levanta do chão. Clastres descreve dois casos em detalhes (cujas vítimas não são filhas do morto), um deles contado pelo próprio sacrificador, e faz referência a alguns outros. Assim faziam os Aché

Gatu. Os “estrangeiros” agiam de outra maneira: ao sepultarem o morto motivo do sacrifício, jogavam sobre seu corpo a vítima e pulavam sobre ela até matá-la.

O capítulo 7 lida com dois temas. Um deles é a discussão de o que é ser homem e o que é ser mulher no sistema sociocultural aché. O homem, destinado a ser caçador e provedor de carne, o alimento mais prestigiado, é por isso associado ao arco. A mulher, coletora de larvas e frutos, está associada ao cesto. Toda a discussão se faz a propósito da presença, entre os achés da tribo “estrangeira”, de dois homens em estado permanente de panema (falta de sorte na caça) e que, por isso, não usavam e nem tinham o arco e sim o cesto. Um deles estava totalmente integrado às atividades femininas. Porém, não caçando, nunca tinha animal abatido por ele cuja carne pudesse oferecer aos outros (pois os achés não comem o animal que matam), não fazendo jus a receber carne em retribuição. O outro, apesar de não usar o arco, matava tatus, escavando suas tocas, e quatis, apanhando-os pelo rabo e girando-os contra o tronco de uma árvore, tendo o ante-braço esquerdo envolvido por cordas enroladas como proteção. O primeiro homem carregava seu cesto às costas, passando a alça sobre a fronte, como fazem as mulheres, mas o segundo a atravessava nos ombros. Este até participava dos ritos, pois estabeleceu a relação de *jware* (o que corta o cordão umbilical, dá o primeiro banho e modela a cabeça com massagem) com o bebê cujo nascimento é descrito no capítulo 1, tendo cantado ao final dos cuidados desencadeados por esse parto. Apesar disso, dos dois divergentes, apenas ele era objeto de mofa. Tudo isso também é conteúdo do artigo “O arco e o cesto” (Clastres 1978: 71-89), publicado originalmente seis anos antes do livro aqui comentado.

Mas o capítulo 7 começa com o encontro do corpo do homem que assumira o cesto de modo mais radical fora dos acampamentos e já sob a ação dos urubus. E termina com a descrição de seu sepultamento. Chegam algumas mulheres para entoar as lamentações, seus parentes, afins e membros de sua tribo. Cava-se uma cova de cerca de um metro de profundidade. Ao corpo, já um tanto rígido, dá-se a posição fetal: as pernas são encostadas ao peito; os antebraços aos braços e estes e os cotovelos ao torso; a cabeça é curvada sobre o peito; as mãos apoiadas sobre as têmporas, os dedos ligeiramente separados e com as falanges um pouco dobradas como as garras de um a ave de rapina. O corpo é colocado na cova, forrada com uma esteira para não tocar a terra, com a face voltada para oeste. Uma outra esteira recobre o cadáver antes de se colocar a terra. Um teto de palha, quase ao rés do chão protege a cova. Além disso, todos os pertences do morto deveriam ser destruídos. Com exceção das criancinhas, cujos túmulos ficam esquecidos e podem estar até dentro de casa, a cova, depois de certo tempo, deve ser aberta, e o esqueleto retirado. O crânio é partido e a calota destruída; os outros ossos espalhados ou também quebrados. O sepultamento do homem do cesto foi uma oportunidade para os Aché Gatu fazerem perguntas aos “estrangeiros”, a que estes repondiam com gentileza. Clastres ainda faz menção a duelo que os “estrangeiros” praticavam em homenagem ao morto quando um grande caçador. Para mostrar coragem, um homem agachado se expunha ao golpe com o arco dado por um outro, forte bastante para machucar, mas não para matar. O golpeador em seguida se expunha à pancada do golpeado. As cicatrizes na cabeça eram mostradas com orgulho. Isso faz lembrar o duelo ianomâmi. A exposição de Clastres sobre o destino das almas dos mortos é tão sucinta que se torna de difícil compreensão.

No capítulo 8 Clastres conta como, ao conversar com a mulher mais velha dos Aché Gatu, dela soube inesperadamente que eles praticavam o canibalismo. Outros membros da tribo, com quem foi conferir a veracidade do que lhe fora revelado, não tiveram como negar. Fora o “protetor” paraguaio que lhes proibira essa prática e dela falar a quem quer que fosse. A partir

daí os achés começaram a lhe responder a tudo que perguntasse sobre esse costume. Era endocanibalismo. Os Aché Gatu comiam seus próprios mortos, desde bebês até os velhos. Podiam ser também corpos de inimigos, não atacados para serem comidos, mas para roubar suas mulheres. E apreciavam a carne e a gordura humanas como as mais saborosas. Descreveram-lhe também como o corpo era desmembrado em peças, dispostas em um estrado de madeira e assadas lentamente em fogo baixo e as partes que eram fervidas em recipientes de terra (cabeça, intestinos, todas as partes do corpo de uma criancinha). O pênis, também fervido, era comido por uma mulher grávida, para que a criança nascesse do sexo masculino. Os ossos eram quebrados para extrair-lhes o tutano. Como a gordura escorria pelos suportes, era captada por pinças e sorvida. Também fervidos eram os brotos e medula de pindó, pois a carne pura era perigosa. Não se podia comer do corpo do pai, da mãe, do irmão, da irmã, do filho, da filha. Ao final, o crânio era quebrado e queimado. O pesquisador demorou a fazer os achés compreenderem que ele queria saber o porquê do canibalismo. Mas finalmente soube que um morto é comido para que sua alma não entre nos corpos dos vivos. Se entrar no corpo de um canibal, aí encontrará partes de seu próprio corpo, que não pode mais ser ocupado, e só lhe restará acompanhar a fumaça de seu crânio queimado na direção do país dos mortos. Enfim, o canibalismo dos Aché Gatu era um reforço a mais nos propósitos do rito funerário dos achés “estrangeiros” não canibais.

No brevíssimo capítulo 9, o final, Clastres só tem a lamentar o gradativo fim dos achés e dos índios do continente. Os cem achés que conheceu inicialmente eram só 75 no final da pesquisa e, em 1968, apenas uns 30. Mas como explicar os 1.700 no recenseamento paraguaio de 2012? Teriam se recuperado e sido somados àqueles achés do norte, que Clastres não visitou?

Xetá

Até os meados do século XX, os xetás viveram na região conhecida como Serra dos Dourados, junto às margens esquerdas do rio Paraná e do seu afluente Ivaí. Hoje deles se reconhecem oito sobreviventes (quicá doze), que não habitam mais aí, dispersos que estão em terras indígenas ou cidades dos estados sulinos. Formaram famílias, têm filhos e netos, com membros de outras etnias indígenas ou com não-índios. A maior parte da população xetá foi fisicamente exterminada por massacres ou pela fome, em contínua movimentação de fuga diante da expansão de uma frente colonizadora que os envolvia e apertava cada vez mais. Os que escaparam da morte, como crianças capturadas, mulheres raptadas ou os transportados à força ou engodo para serem abandonados em lugares que desconheciam, possivelmente passaram a viver como não-índios. Ou seja, tanto a população como a sociedade xetá desapareceram.

Na época desses acontecimentos, eram os estados que cediam as terras devolutas para a criação das então chamadas reservas indígenas, e era com o governo do estado do Paraná que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) tinha de ajustar uma delimitação para a terra xetá. Mas o estado dava preferência à expansão da cultura do café e da pecuária. Vendia as terras a empresas de colonização (no caso da terra xetá, à Cobrinco), que por sua vez ofereciam os lotes aos interessados. A existência de índios na Serra dos Dourados era negada, o que não foi mais possível após a captura de um menino e um adulto em 1952, seguida de mais um menino no mesmo ano, e a visita espontânea de seis homens xetás a uma fazenda, a de Santa Rosa, de propriedade de um deputado estadual, em 1954 (Silva 2003: 7-11).

Uma primeira expedição do SPI, acompanhada pelo antropólogo Loureiro Fernandes, da UFPR, e dos dois meninos capturados, se realiza (: 11). Uma solução passou a ser procurada. O deputado proprietário da fazenda propôs a criação de um parque estadual com uma área para os xetás, que foi aprovada pela Assembleia Legislativa, mas não pelo governo do Paraná (: 12). Realiza-se uma nova expedição do SPI, acompanhada pelos mesmos dois meninos, Tuca (que será um sobrevivente) e Kaiuá, que encontra duas aldeias. Uma menina (Ã, que será uma sobrevivente), irmã de Kaiuá, é levada para Curitiba (: 12). Nenhuma providência foi tomada para garantir-lhes terra e sobrevivência, nem para descobrir novos grupos, que continuavam fugindo das incursões que se faziam sobre eles e suas terras (: 12).

Em 1956 a UFPR realiza uma expedição de pesquisa, coordenada pelo antropólogo Loureiro Fernandes, com a participação de Vladimr Kozák, cinetécnico da universidade, do administrador da fazenda e de um mateiro, guiada por Tuca e mais dois adultos xetás. Dois grupos locais foram encontrados; um deles era o de Nhengo. Tuca, informado que seu pai estava nas proximidades, foi procurá-lo. Avisado, seu pai veio a seu encontro de noite, acompanhado pela mãe, o irmão mais novo e a irmã de Tuca. Este procurou convencê-lo a acompanhá-lo, mas o pai, silencioso, apenas o ouvia sem aceitar o convite. Os brancos que estavam com Tuca, apressados, queriam ir embora, alegando falta de alimentos. Tuca teve que se retirar, com intenção de voltar depois. De fato voltou, mas não encontrou o pai, que fugira. Lamentou não ter tido tempo maior para convencer o pai, pois o teria trazido com sua família. Apesar do encontro desses novos núcleos de xetás, o governo do Paraná não se convenceu e declarou suas terras como de utilidade pública. No mesmo ano jagunços armados mataram e queimaram os corpos dos membros do núcleo familiar de Nhengo. Apenas ele escapou (: 14-16). Ainda em 1956 uma outra expedição da UFPR se realizou. Dirigiu-se para o córrego 215, afluente da margem esquerda do Ivaí, convicta de que encontraria mais xetás. Porém não localizou mais nenhum outro grupo. Tuca, que estava na expedição, sabia que o 215 era um dos espaços de caça e coleta do grupo de seus pais, a jusante do de seus tios maternos. Sabia que dificilmente daria com eles, por ser apenas uma pequena porção do espaço territorial do grupo, que por ele se deslocava nas atividades de caça e coleta segundo um calendário ditado pelo ciclo reprodutivo das espécies (: 16-17). Outras expedições da UFPR se realizam até 1961. E uma pela Faculdade de Presidente Prudente (SP) em 1964. Mas nenhum outro grupo xetá foi localizado (: 17).

Houve tentativas desesperadas de delimitar uma reserva para os xetás. Numa delas, Loureiro Fernandes, à revelia da empresa colonizadora, instalou seis ranchos no rio Indovaí, afluente do Ivaí, para acomodar xetás e mais um para um servidor para atender os índios, que faria também a atração dos que estivessem na floresta até que se resolvesse o caso das terras de modo definitivo. Conforme os sobreviventes Tuca e Kuein explicaram muitos anos depois, aquele lugar nunca seria procurado por outros xetás, pois pertencia ao grupo daqueles que buscaram contato na fazenda. Sugeriu-se também a criação de uma reserva xetá no futuro Parque Nacional das Sete Quedas. Mas não foi levada adiante. E, se fosse, não duraria muito tempo, pois o parque, criado em 1961, foi extinto em 1981 para ceder espaço à represa de Itaipu (: 18-19).

O SPI limitou-se a transferir alguns xetás para reservas caingang do estado do Paraná e nada mais fez, alegando não haver mais nenhum deles a ser protegido. Porém depoimentos de xetás sobreviventes, do administrador da fazenda Santa Rosa, anotações de pesquisadores afirmam que ainda em 1963/1964 grupos de xetás perambulavam amedrontados nas matas do

noroeste do Paraná, sendo avistados até na então recém-criada cidade de Umuarama e vizinhanças (: 19).

Ficou um importante acervo de dados sobre os xetás, tomados no curto período entre seu surgir e desaparecer. Entre outros, os filmes, fotos, desenhos e anotações do cinetécnico Vladimir Kozák (Kozák, Baxter, Williamson & Carneiro 1981), as anotações e gravações do linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues, os artigos de José Loureiro Fernandes. O estudo sobre sua música por Desidério Aytai (1981) foi realizado com base em cinco rolos de gravação magnetofônica depositados na UFPR, cujo coletor não indicou. Da cultura xetá, o aspecto mais conhecido é o material, os artefatos, talvez por ser o mais imediatamente observado nas condições de urgência em que as pesquisas foram realizadas. Despertam logo a atenção artefatos como o tembetá de resina, o machado com sua lâmina de pedra embutida na expansão do cabo de madeira, a pesada maça em forma de remo e o tear extremamente simples armado junto ao chão (Kozák, Baxter, Williamson & Carneiro 1981: 78, 82, 90, 92 e 110-117). Carmen Lucia da Silva (2003: 276-279) comenta brevemente essas contribuições e acrescenta outras e seus autores. Destaca Vladimir Kozák, que acompanhou até 1976 os xetás que fizeram contato com a fazenda Santa Rosa.

Cerca de trinta anos após o extermínio da população e da sociedade xetá, Carmen Lucia da Silva retoma o estudo etnológico desse povo em dois excelentes trabalhos, que são a sua dissertação de mestrado na UFSC (1998) e sua tese de doutorado na UnB (2003). Para tanto se vale das lembranças dos oito sobreviventes, mas principalmente de quatro (Tuca, Kuein, Tikuein, agora homens feitos, e Â, uma mulher madura), além das publicações e anotações daqueles que fizeram pesquisas com os xetás ainda na sua terra, já sujeitos a raptos, incursões e massacres.

Na dissertação Carmen começa por apresentar a vida dos oito sobreviventes (cinco homens e três mulheres) contada por eles próprios. Também apresenta dados referentes a quatro outros (três homens e uma mulher), faltando apenas localizá-los (Silva 1998: 37-107). Os oito sobreviventes e três dos não confirmados cabem em um mesmo esquema genealógico, pois viveram muito próximos como parentes ou aliados.

Depois apresenta o mito de origem (Silva 1998: 114-116), mas não o comenta. Informa que a língua dos xetá é da família tupi-guarani, conforme classificou Aryon Dall'Igna Rodrigues, que fez pesquisa de campo entre eles (: 118-119). Quanto ao cálculo da população, de 200 a 250 pessoas, diz que os sobreviventes põem em dúvida, alegando que os brancos não chegaram a conhecer todos os subgrupos xetás (: 119-120). Segundo os sobreviventes, o território em que moravam e se deslocavam era muito mais amplo do que aquele em que estavam quando os brancos se aproximaram, entre o córrego das Antas, afluente do Ivaí, e o rio do Veado, tributário do Paraná (: 120-123).

As aldeias incluíam uma ou mais casas grandes, próximo às quais se construíam casas pequenas, havendo também os acampamentos temporários. Nas casas grandes se realizavam os rituais, inclusive a iniciação dos meninos, com a furação do lábio. Perto delas se fazia a armadilha para onça, que seria apanhada com segurança para os habitantes. Era também a moradia em tempos mais antigos. Tinha uma espécie de forro, onde ficava o menino após a perfuração do lábio. A casa grande deixou de ser construída dada a necessidade frequente de fugir, primeiro de um povo indígena inimigo; depois, dos brancos (Silva 1998: 123-125).

Não tinham agricultura, a não ser o plantio do porungo ou cuité para fazer as cuias. Para caça se usavam diferentes armas e armadilhas. Havia muita anta e capivara no rio Ivaí. Os animais grandes em caçados em grupo. Os caçadores se deslocavam com esposa e filhos, fazendo acampamentos provisórios. O consumo dos animais era feito no acampamento. O que sobrava era moqueado e levado para aldeia. Certos animais não podiam ter o nome pronunciado desde quando abatidos até algum tempo após serem consumidos. O mesmo acontecia com o nome da abelha da qual se tinha coletado mel. A coleta incluía frutos, erva-mate, mel, larvas de tronco de palmeiras, alguns insetos, fibra de caraguatá para a tecelagem de tangas e também fio e cordão para a cintura dos meninos, taquara para peneiras, folhas de palmeira para cestos e esteiras, sementes para colares e espatas de palmeiras para recipientes. Faziam-se bebidas alcoólicas com guavirova, jabuticaba, jaracatiá, que os homens bebiam quando cantavam. A bebida de coquinho (jerivá) era fraca e as mulheres podiam beber. No tempo de maior produção de frutas, realizava-se o rito de iniciação dos meninos na casa grande com grande beberagem e cantos pelos homens (Silva 1998: 125-131).

Os xetás se dividiam em subgrupos, por sua vez desmembrados em pequenos núcleos familiares distribuídos na mata ao longo do rio Ivaí e seus afluentes. Os narradores só conheceram alguns deles ligados por laços de parentesco aos de seus pais. Era mais frequente fugir dos brancos do que visitar os parentes mais distantes. Kuein, o mais velho dos sobreviventes, só conheceu o do pai de Ajatukã (acima do rio Tiradentes), o do pai do Tuca (nas imediações do córrego 215), o de seu próprio pai (nas vizinhanças do córrego Indoivaí), o do pai de Nhengo (na gleba VI) e um que não era de parentes próximos (na vizinhanças de Icaraíma/PR). Note-se que a referência é sempre o pai de alguém. Esses subgrupos correspondiam a famílias extensas, que se dividiam em núcleos familiares ligados ao pai, mesmo quando se afastavam da aldeia onde ficava o pai (Silva 1998: 132-136). Conflitos surgiam entre esses subgrupos, geralmente em disputas por mulher. Irmãos e primos paralelos eram pretendentes às mesmas mulheres. O homem que cobiçasse a esposa de alguém era levado a matar o marido, se este opusesse resistência. Se realmente o fizesse, cometia uma falta gravíssima segundo o código moral dos xetás, que era matar um parente, não raro um primo paralelo, que era como um irmão. Isso desencadeava a vingança, que podia ser o início de uma cadeia de mortes. Os narradores apontam os roubos de mulher praticados pelos mbiás (que a pesquisadora supõe serem os caingang, a julgar pelos pontos em que surgiam) como causadores de um desequilíbrio entre os sexos, agravado posteriormente pelas capturas praticadas pelos brancos. Além de enfrentar a invasão dos brancos, os xetás ainda lutavam entre si (: 136-141).

Ao nascer, o menino ou menina tinha a orelha furada pela mãe, que inseria um pedacinho de madeira no orifício para que não fechasse. Quando começava a engatinhar, um casal de parentes ou não era escolhido como “padrinhos”. A mulher punha a criança no colo e o homem lhe colocava um par de brincos pequenos de pena de ave e um colar de sementes pretas de várias voltas em que às vezes havia também enfeites de unha, dentes e ossos de animais. Se era menino, também lhe amarrava na cintura um cordão tecido com fibras. Quando estava mais crescido, o menino passava por outro rito na casa grande. Seus brincos e o colar eram retirados, uma mulher não parente fazia-lhe a pintura facial e então o menino sentava-se à porta da casa, voltado para fora, e um homem furava-lhe o lábio, colocando-lhe atrás do lábio a peça horizontal que tem um orifício transversal no centro e pelo exterior pressionava nesse orifício o tembetá de resina de jerivá. Dentro da casa os homens entoavam cânticos: o da jacutinga ao alvorecer, do surucuá ao ficar mais claro e o do urubu durante o dia. Depois dos três cânticos é que começavam a tomar a bebida fermentada de fruta. Quando embriagados, eram as mulheres

que continuavam a colocar-lhes a bebida na boca. O rapazinho deitava-se numa esteira no sótão, debaixo do qual se fazia fumaça para envolvê-lo, ficando ali alguns dias. Quanto à menina, ao ficar menstruada pela primeira vez, as mulheres da casa se reuniam com ela ao alvorecer e choravam. Ao nascer do sol amarravam seus pés a uma madeira forte. Pintavam-lhe a barriga de vermelho, sobre a qual um homem, usando um escarificador de dente de paca, fazia-lhe três riscos. Ele também construía um alto jirau dentro da habitação, sobre o qual ela ficava reclusa com o rosto tapado por uma esteira para não ver o que acontecia na aldeia. Depois de alguns dias, o mesmo homem a banhava da cabeça aos pés com uma mistura de ervas maceradas. Seus brincos de menina lhe eram retirados e não mais substituídos por outro. Seu colar de sementes pretas era substituído por outro, feito com vareta, sementes pretas e pequenos dentes de animais, igual ao dos homens. As três sobreviventes xetás foram retiradas do grupo antes de iniciadas (Silva 1998: 141-146).

Os nomes pessoais eram tomados de espécies animais e vegetais que tinham estado em mais evidência no período de gestação da mãe, como o do nascimento da crias ou produção dos frutos. Poderia ser também de um animal que lembrasse uma característica do indivíduo a ser nomeado. Ou ainda de objetos associados a algum acontecimento e a espíritos que mais se manifestaram no tempo da gravidez. Os nomes indígenas pelos quais os sobreviventes xetás são conhecidos não são verdadeiros nomes pessoais; são termos de relação, como os de parentesco ou de idade, com que os brancos ouviam serem chamados. Os xetás não se dirigiam uns aos outros com seus nomes pessoais e não os diziam na presença dos nomeados (Silva 1998: 146-150).

A dissertação se encerra com a narrativa do contato interétnico (Silva 1998: 151-221), que não resumirei aqui por já ter feito com a da introdução da tese (Silva 2003: 1-21).

Comparada com sua dissertação (Silva 1998), a tese de Carmen Lucia da Silva (2003) é completamente nova na sua parte inicial: uma reflexão sobre memória e narração. Ela não somente registra o que os sobreviventes narram, mas também como o fazem. A pesquisadora nota que os três narradores masculinos (Tuca, Kuein e Tikuein) se comportam tal como faziam os xetás na situação de aldeia: o narrador precisa de alguém que lhe faça perguntas e saiba como fazê-las. Quanto à mulher que completava o grupo (Ã), ela dizia que entendia o que narravam na língua xetá, mas já não sabia falá-la. Talvez lhe faltasse uma outra mulher para conversarem e sobre temas de interesse feminino (2003: 63-73). Também é inovador o capítulo III (: 91-122), que apresenta os comentários dos narradores nas visitas que fizeram ao antigo território xetá, junto com a pesquisadora, no período entre a dissertação e a tese, lembrando de acontecimentos que nele viveram e do que os velhos lhes contaram, lamentando a degradação do ambiente que conheceram quando meninos, dando informação sobre fauna e flora. Ainda em uma nota de rodapé no capítulo IV, temos mais um exemplo em que os sobreviventes se comportam segundo as regras dos velhos tempos: numa reunião só cantaram o canto do urubu e não outros porque ainda fazia sol. Na mesma página, há referência a cânticos sem palavras e sem acompanhamento instrumental em que um ou mais executores, familiarizados com a atividade de caça, fazem uma imitação sonora dos movimentos dos animais (: 125 e nota 2).

Caingang, xocleng e ofaié

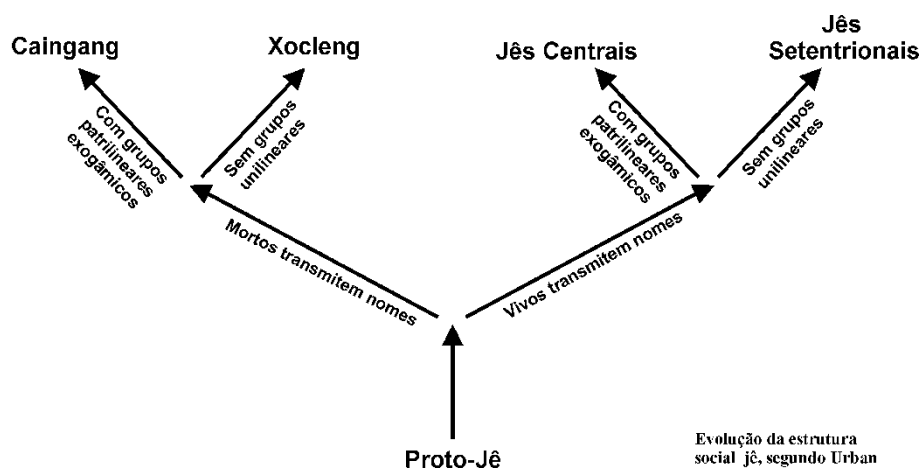
Pesquisas etnológicas

Como atualmente os índios da área vivem sob a administração direta de postos indígenas, em casas de alvenaria, de madeira e, mesmo quando choças, semelhantes às dos sertanejos pobres, vestidos como os brancos, e, além da roça de subsistência, trabalhando em empreendimentos promovidos pela Funai ou em fazendas vizinhas das terras indígenas, torna-se pouco visível, num primeiro e superficial exame, o que possa haver de indígena nessas populações. Tal situação certamente influiu no caráter dos estudos etnológicos desenvolvidos nesta área, que dão primazia ao contato interétnico, seja a relação atual índios/brancos ou entre índios de diferentes etnias numa determinada terra indígena, seja uma reconstituição histórica da ocupação de um território indígena pelos civilizados. Nos poucos casos de estudos de um sistema sócio-cultural indígena, a reconstrução do passado tem preferência sobre o presente.

Dos xocleng

Os caingang se distribuem no planalto Meridional desde o estado de São Paulo até o do Rio Grande do Sul. Já os xocleng têm uma distribuição menos ampla, que se resume às encostas orientais do mesmo planalto em Santa Catarina. Talvez por isso se tenha destes últimos uma visão de conjunto que só recentemente vem sendo lograda para os primeiros. Assim, Sílvio Coelho dos Santos (1973) fez a história do penoso processo de contato dos xocleng até sua localização em reservas, na segunda década do século XX, processo este vinculado à aquisição de terras por colonos europeus, que chegaram mesmo a financiar tropas de bugreiros, isto é, homens armados especializados em aniquilar grupos indígenas.

Além disso, Jules Henry (1964) publicou pela primeira vez em 1941 os resultados da pesquisa que realizou entre os xocleng no início da década anterior. Escrito em inglês, este trabalho deu a conhecer os xocleng a nível internacional (mas inadequadamente com o nome de caingang), e permitiu a George P. Murdock colocá-los entre as 250 sociedades indígenas mais conhecidas de sua amostra mundial, que serviram de base para escrever seu livro *Social Structure* (Nova Iorque: MacMillan, 1949), que é talvez o principal exemplo de aplicação do método "cross-cultural". Uma das coisas que mais chamavam a atenção nos dados de Henry era a presença simultânea entre os xocleng de monogamia, poliginia, poliandria e casamento grupal. De orientação mais psicológica, Henry não conseguiu dar uma idéia do sistema social xocleng, que ficaram como exemplo de amorfismo social.



Mais recentemente, Gregory Urban (1978) reestudou os xocleng, de modo a resgatar o caráter sistêmico de sua organização. Henry os havia descrito tal como os viu no início dos anos 1930. Urban foi à procura de um subgrupo que ainda estaria isolado, conforme era admitido pela imprensa e até no meio dos antropólogos. Não tendo sido encontrado tal subgrupo, Urban procurou reconstituir junto aos xocleng das reservas o seu sistema social no tempo imediatamente anterior ao contato amistoso. E assim produziu sua tese, um trabalho extremamente formal em que o modelo da sociedade xocleng é apresentado sob a forma de axiomas e teoremas. Uma das contribuições mais importantes de seu trabalho é a comparação que faz dos xocleng com as outras sociedades jês. Segundo Urban, a sociedade que deu origem às atuais sociedades jês teria sofrido uma primeira cisão, originando os jês meridionais, de um lado, e os demais jês de outro. Os jês meridionais se separaram em caingang e xocleng; os demais se separaram em jês centrais (xavantes, xerentes) e jês setentrionais (timbiras, caiapós, suiás). Grupos de descendência patrilinear existentes na sociedade original teriam permanecido na primeira cisão; mas na segunda cisão, esses grupos teriam se mantido num dos ramos (caingang, jês centrais), mas não no outro (xocleng, jês setentrionais). Observa também Urban que a transmissão de nomes se faz entre adultos e imaturos no caso dos jês centrais e do norte, mas entre mortos e imaturos vivos, no caso dos jês do sul.

Dos caingang

Já os caingang, mais numerosos e ocupando uma área mais vasta que os xocleng, foram estudados nos estados de São Paulo (Montagner 1976), Paraná (Vieira Helm 1977), Santa Catarina (Coelho dos Santos 1970) e Rio Grande do Sul (Becker 1976, Simonian 1981 e 1993), com enfoques diversos, mas sempre voltados para o contato. Quanto ao contato intertribal, o trabalho mais elaborado é o desenvolvido na tese de mestrado de Maria Lígia Moura Pires, publicada de maneira condensada (Moura Pires & Ramos 1980), no qual estuda as relações hierárquicas que se estabelecem no posto indígena de Mangueirinha, no Paraná, entre brancos, mestiços, caingang e guaranis.

Quanto ao sistema sociocultural, a pesquisa mais abrangente, crítica e atual é a de Juracilda Veiga. Sua tese de mestrado, defendida em 1992, foi publicada em 2006 como *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. O título parece uma homenagem a Egon Schaden, que escreveu *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, ou uma proclamação de sua aspiração de abarcar todo o universo caingang, tal como ele fez com aquele outro povo

também desta área. Ela se empenha em lembrar o pertencimento dos caingang ao conjunto dos povos indígenas que falam línguas da família jê, e da unidade mais ampla, o tronco macro-jê, e que pautam sua vida por sistemas socioculturais muito semelhantes, resumindo num quadro suas características comuns (p. 30). Esforça-se em dar sentido a distintas informações etnográficas, não raro fragmentárias, anotadas por diferentes pesquisadores ou cronistas em pontos diversos da extensa área em que se distribuem os caingang. Com base na bibliografia e no seu conhecimento pessoal das terras habitadas pelos caingang, sobretudo num longo período de atividade como indigenista no oeste de Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul, acrescido da pesquisa de campo como etnóloga no posto e na terra indígena Xaçupé, discute a organização social dos caingang, desde os grupos de descendência até a terminologia de parentesco e a transmissão dos nomes pessoais, relacionando-os com sua cosmologia, abordada por intermédio da observação do comportamento e atitudes para com os mortos, principalmente no rito do Kikikoi.

Dos ofaiés

Em 1948 Darcy Ribeiro passou quatro semanas com duas famílias ofaiés, cujos chefes eram irmãos, na margem esquerda do ribeirão Samambaia, que corre entre o rio Paraná e seu afluente Ivinheima e desemboca no colar de baías (lagoas) que se forma na confluência destes dois. O irmão mais velho tinha como genro um caiuá. Somente os dois irmãos e suas esposas tinham vivido em uma aldeia. Os lábios e orelhas deles eram furados. Ocasionalmente usavam arcos de flechas muito bem feitos. Cultivavam a terra, criavam animais domésticos e às vezes trabalhavam em fazendas vizinhas como peões, lenheiros ou lavradores. Seus filhos cresceram em fazendas que ocupavam o antigo território tribal e um deles foi criado por uma família não indígena. Falavam a língua ofaié e usavam o português para comunicar-se com estranhos (Ribeiro 1974: 85-87). Darcy anota o que lhe contam esses dois irmãos sobre os conflitos com os fazendeiros, a contínua perseguição que sofriam os ofaiés (: 91-93), algumas informações sobre seus usos e costumes (: 93-96), assiste a uma dança, grava alguns cantos femininos, apresentando a partitura de quatro deles com análise de Helza Cameu (: 100-104) e comenta sua mitologia, com a apresetação de 12 narrativas (: 97-100 e 104-130).

Faz também referência aos primeiros estudiosos a deixar informações sobre os ofaiés. O General Rondon teria sido o primeiro a fazer um contato amistoso com eles, encontrando inesperadamente um acampamento de caça junto ao rio Negro, do qual fazia o levantamento. Esse rio entra no Pantanal, atravessando-o até alcançar o rio Paraguai. Cativados pelo bom tratamento, um grupo numeroso de homens ofaiés visitou o acampamento da Comissão e um deles ficou com Rondon até o término do levantamento. Esses índios tinham aldeia entre o rio Negro e seu afluente Taboco. Curt Nimuendaju visitou aldeias ofaiés em 1909 e 1913. Manizer visitou o grupo do Taboco, no município de Aquidauana, em 1914, publicando descrições de suas danças e instrumentos musicais. O General Malan relatou o encontro de oficiais sob seu comando com um grupo de ofaiés em 1924 e divulgou as fotografias tomadas. Erich Freund esteve em 1942 no toldo ofaié de rio Pardo (afluente do Paraná), divulgando desenhos e notas sobre suas armas e processos de caça e pesca (: 87-90). Por conseguinte, a área em que os ofaiés se faziam presentes era vasta.

Um mapa dos grupos indígenas de Mato Grosso elaborado por Curt Nimuendaju em 1913 assinala cinco grupos ofaiés: 1) no rio Taboco; 2) no rio Vacaria; 3) no ribeirão Laranjalzinho, afluente do Ivinheima; 4) no ribeirão Samambaia; 5) na margem direita do Paraná, entre os

rios Verde e Taquarussu. Pensou-se em uma reserva em Laranjalzinho, onde foram reunidos os grupos 1, 2 e 3 para pôr os ofaiés a salvo dos criadores de gado. Sua soma era de 210 pessoas (ou essa era a soma de todos os ofaiés?). Dificuldades em registrar a terra encravada no latifúndio do maior grileiro da região e de colocar na mesma reserva também trabalhadores nacionais (afinal o nome do órgão era Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) levaram a um impasse e ao abandono do posto pelos índios; os que permaneceram morreram na epidemia de 1918. Em 1924 o SPI registrou uma nova reserva na margem esquerda do Samambaia (local em que Darcy Ribeiro encontrou as duas famílias em 1948). Não havia mais ofaiés em Laranjalzinho. Eles viveriam em três grupos: na margem direita do ribeirão Santa Bárbara, na foz do rio Pardo (trabalhando como peões ou ervateiros para sitiantes) e nas vizinhanças do Porto Quinze, no rio Paraná. Foram todos levados para a nova reserva e aí viveram os ofaiés até que o delegado do SPI (Ramón Coimbra) foi assassinado a mando de um fazendeiro vizinho que exigia o trabalho dos índios em seus ervais. A partir daí restaram o grupo visitado por Darcy Ribeiro (dez pessoas); outro (dez pessoas) na fazenda Água Limpa, perto da estação Pena Júnior da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil; e um terceiro (ainda menor) na fazenda Esperança, os dois últimos junto ao rio Taquarussu (: 90-91). Este rio Taquarussu deve ser o afluente do Aquidauana, enquanto o outro Taquarussu acima referido é possivelmente um afluente do Paraná, perto do qual há uma cidade com esse nome.

Um texto mais extenso que cobre esse período da história dos ofaiés é a dissertação de mestrado em História de Carlos Alberto dos Santos Dutra (2004), que ao prepará-la já vinha estudando os ofaiés e mantendo contato com oito famílias sobreviventes por uns 16 anos. No capítulo 3, discute a questão do território, mostrando os pontos em que a presença dos ofaiés se manifestou desde o final da guerra do Paraguai. Eles se distribuíam por uma larga faixa desde os rios Miranda e Negro e seus afluentes logo ao sul do Pantanal, continuando pelos rios Ivinhema e Vacaria, alcançando as margens direita do rio Paraná e daí se estendendo desde o rio Pardo até o Verde, seus afluentes, como mostra o mapa da figura 1 (: 29). Dedicou cada um dos capítulos seguintes (capítulos 5, 6 e 7) a um trecho dessa faixa, dispostos de norte a sul, comentando criticamente os interesses e comportamento dos fazendeiros criadores de gado que sobre ela avançavam e as medidas que tomavam a direção e os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios. Os primeiros devastando e massacrando aldeias e somente aceitando os índios como incorporados a suas fazendas como peões e serviçais; os segundos procurando reunir os ofaiés de diferentes aldeias em uma só reserva ainda não garantida por decisão governamental e em terras cobiçadas e às vezes já ocupadas por fazendeiros. As poucas tentativas sempre chegaram ao fracasso. Não faltaram exemplos de acomodação aos interesses dos fazendeiros, sem dizer que as expectativas dos indigenistas do passado não eram as mesmas dos atuais.

A dissertação de Mirtes Cristiane Borgonha (2006) trata de um período mais recente da história ofaiés, vivida por um grupo num ponto extremo de seu território, aldeado em condições precárias na fazenda de Boa Esperança, no Município de Brasilândia. Diante da proposta da Funai de transferi-los para a reserva dos cadués, descrita como um lugar com muita caça e muita pesca, o grupo aceitou mudar-se para lá, o que se realizou em 1978. Porém as condições eram outras. Recebidos com má vontade pelos cadués, não havia nenhum lugar para se instalarem e eles ficaram junto a posseiros, para os quais passaram a trabalhar. Os posseiros disputavam com fazendeiros a posse e o arrendamento das terras da reserva. E para os ofaiés a Funai não tomava nenhuma providência. Com a chegada de 120 cauás transferidos para a reserva cadués, os ofaiés ganharam mais força perante os posseiros. A maior parte dos cauás

foi embora, mas permaneceram umas quatro famílias. Então ocorreram casamentos entre eles e os ofaiés. A Funai se inclinava a renovar os arrendamentos aos fazendeiros, embora os cadiués solicitassem o cancelamento de alguns. Em 1980 o Incra retirou os posseiros, cerca de seis mil famílias. Mas a permanência dos ofaiés e caiuás não era do agrado dos cadiués, que começaram a persegui-los para arrendar a área a fazendeiros. Com auxílio do Cimi, os ofaiés deixaram a reserva cadiués em 1986 para retornar ao local que ocupavam em Brasilândia.

Esse retorno foi o início de novas dificuldades e de um novo empenho em garantir o direito de viver em um pequeno pedaço de sua terra, o que é contado minuciosamente. Inicialmente os retornados ficaram abrigados nas casas dos ofaiés que tinham permanecido em fazendas do município de Brasilândia. Com apoio do Cimi, representado por Carlos Alberto dos Santos Dutra, autor da dissertação anteriormente comentada, soluções são procuradas. Uma foi o contrato de arrendamento grátis de terras de um fazendeiro até 1991 ou quando fossem inundadas pela barragem da hidroelétrica de Porto Primavera; o acordo foi prorrogado até 1995. Outra foi o processo de identificação e demarcação do território tradicional ofaié nas margens do córrego Sete (rio do Bugre), do ribeirão Esperança e do córrego São Paulo (córrego Seis), declarado de posse permanente para efeitos de demarcação pela Portaria Ministerial nº 264 de 19/05/1992, cuja suspensão foi requerida pela proprietária da fazenda que o incluía, gerando a suspensão dos procedimentos até o julgamento final da ação. E finalmente, em 1994, a concessão pela CESP (Companhia Energética do Estado de São Paulo), responsável pela Usina Hidroelétrica de Porto Primavera, de 484 hectares aos ofaiés em área contígua à demarcada pela Funai. E para ela os ofaiés se transferiram em 1997. A Cesp também construiu escola, posto de saúde, casas residenciais, rede de energia elétrica. E ainda, com recursos provenientes da indenização paga pela Cesp, em 2002 os ofaiés adquiriram 660 hectares da área demarcada pela Funai, que estava *sub judice* (: 50-68).

Daí por diante Mirtes Borgonha comenta como estão ocupadas e utilizadas as duas pequenas frações conseguidas pelos ofaiés de seu antigo território. Na primeira, as casas foram construídas e dispostas ao longo de um caminho circular. Cada uma se liga ao centro por um outro caminho. O traçado lembra uma aldeia jê do norte. Mas o centro é ocupado pela escola, o posto de saúde, o armazém, o poço artesiano. Essa parte não se presta à agricultura, pois a única água disponível é a desse poço. Na outra parte, que tem lagoas, se fazem as plantações e criação e havendo a possibilidade de piscicultura. Aí também há residências. O gado é pouco; por isso arrendam o pasto a fazendeiros. Um terço da população é de caiuás: aqueles com quem se casaram na terra dos cadiués e outros que chegaram depois, também por vias do parentesco e casamento. E, assim também relacionados, uns poucos não-índios. Por outro lado, há ofaiés que não vieram viver nas terras conseguidas, optando por morar na cidade de Brasilândia ou outras cidades de Mato Grosso do Sul ou do estado de São Paulo; ou permaneceram na terra dos cadiués ou nas aldeias guaranis de Amambaí, Caarapó e Dourados (: 69-98).

Muito das informações comentadas pela pesquisadora, ela os tomou dos relatos e escritos dos ofaiés Ataíde Francisco Rodrigues e José de Souza. O segundo, mais novo, é filho da irmã da mãe do primeiro. Ambos tiveram a oportunidade de aprender a ler e escrever em português: Ataíde, alfabetizado por uma família, quando trabalhava numa fazenda; José, por um projeto de educação bilíngue, com o propósito de tornar-se professor dos ofaiés. Ataíde foi líder dos ofaiés antes, durante e depois do período passado na terra dos cadiués. Trabalhou muito nos esforços de se conseguir uma terra demarcada e reconhecida para os ofaiés. Depois de conseguido esse objetivo, José o sucedeu como chefe por eleição (: 45-49). Mirtes Borgonha

comenta a história e o discurso político dos ofaiés com base nas palavras de ambos (: 49-68 e 99-114).

Etapas da ocupação do Planalto Meridional

Sem querer recuar até os primórdios da ocupação das terras altas irrigadas pelos afluentes da margem esquerda do rio Paraná, vale lembrar que foram ocupadas pelos habitantes das casas-poço. Essas casas, pertencentes à tradição Taquara-Itararé, ou, para usar o termo que tem precedência, dos arqueólogos argentinos, Eldoradense, consistiam de uma escavação circular cujo piso podia alcançar até cerca de dois metros abaixo do nível do solo, coberta por um teto cônico sustentado por um poste central. Seus caibros inclinados não se assentavam diretamente sobre o chão externo, mas em estacas verticais, deixando um espaço entre o beiral e ele, que poderia ficar aberto para ventilação ou, quando necessário, ser fechado. Essas casas se edificavam em grupos, havendo delas versões maiores que podem estar associadas a um período mais recente ou a diferentes funções, como rituais, por exemplo. Também a elas estão associadas plataformas de terra (sobre as quais há vestígio de fogo), galerias subterrâneas e muros. Nelas se encontram evidências do consumo de pinhões, milho e do uso de cabaças. A julgar pelas datas extremas até agora encontradas, essa tradição floresceu entre 140 e 1790 de nossa era. Por conseguinte, o período colonial já ia avançado quando ela desapareceu. Há, pois, uma grande possibilidade de que os homens que viveram sob essa tradição tenham sido ancestrais dos caingang e dos xocling. Se aquele modo de vida vigorou até pouco mais de duzentos anos atrás, pode até acontecer de virem a ser encontrados registros documentais que façam a sua conexão com grupos indígenas do presente, apesar de nada terem guardado daquelas características culturais. O arqueólogo André Prous (1992: 310-333) elaborou uma excelente sinopse da tradição Taquara-Itararé. Por outro lado, Greg Urban (1978: 247-249 e nota de rodapé) reconstituiu com base na memória dos xocling a forma de sua aldeia, as casas dispostas em uma linha circular aberta a oeste, com uma praça no centro, semelhante às aldeias xavantes, o que parece mostrar que uma tradição mais recente recobriu a das casas poço.

Nos primórdios da colonização européia, o litoral sul brasileiro era habitado pelos carijós, que constituíam um ramo dos guaranis. A guerra que lhes moveram os colonizadores portugueses, o seu arrebanhamento como escravos e a propagação de moléstias desconhecidas até então neste continente extinguiram em pouco tempo com essa população indígena. Enquanto os guaranis da costa eram dizimados, o mesmo acontecia com aqueles que estavam mais perto do rio Paraná nas missões jesuíticas, atacados pelos bandeirantes paulistas em busca de escravos. Mas os predadores de índios não se interessaram pelos guaianases, habitantes das terras altas. Há quem os tome por ancestrais dos caingang. Capistrano de Abreu (1975: 15-16), entretanto, em sugestivo bosquejo dos guaianases de São Paulo, se mostra descrente quanto a essa identificação.

Se é impossível relacionar com certeza moradores das casas-poço e guaianases com os indígenas atuais, os índios do planalto Meridional conhecidos a partir do século XVIII como coroados e botocudos são de fato, respectivamente os caingang e os xocling. Uns chamados coroados devido ao corte do cabelo a lembrar a coroa de frade; outros, botocudos, por causa do batoque labial. Durante o século XVIII e a primeira metade do XIX os caingang mais meridionais (do sul do Paraná, oeste de Santa Catarina, noroeste do Rio Grande do Sul) farão gradativamente o contato com os brancos. Posteriormente, no final do século XIX e início do

XX é que entrarão em contato os caingang mais setentrionais (norte do Paraná e sul de São Paulo) e os xocling.

A conquista da parte sul do planalto Meridional se faz por um caminho que se abriu no século XVIII, que ligava Sorocaba, Curitiba, Lajes (que então se fundou), Porto Alegre. Por ele os criadores do sul abasteciam de bovinos e muares os paulistas que se dirigiam para as minas. A julgar pelo mapa de Coelho dos Santos (1973: 36), esse caminho passava ao longo do território xocling, que então se estendia desde os arredores de Curitiba até as vizinhanças de Porto Alegre, abrangendo tanto o topo quanto o sopé do planalto. O trânsito e os novos estabelecimentos estimulados por essa via acabaram por fazer com que os xocling se retirassem do topo para as encostas do planalto, sem que se criassem relações amistosas com os invasores. Por outro lado, no mesmo século, os criadores de gado vão avançando pelos campos limpos que entremeavam a floresta onde predominavam os pinheiros do Paraná, ocupando assim os campos de Curitiba, Guarapuava, Palmas, até alcançar o noroeste do Rio Grande do Sul. Nessa expansão, vão estabelecendo relações amistosas com certos grupos caingang, que os ajudam contra outros. Assim, nos meados do século XIX, os caingang da araucária e dos campos limpos já estão todos dominados.

Restavam os caingang da floresta tropical do sul de São Paulo e noroeste do Paraná e os xocling da floresta sub-tropical das encostas do planalto. Em ambos os casos se usou para com os índios de extrema violência. Os caingang estavam numa região de expansão da lavoura comercial do café, fato agravado com a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil (Bauru–Corumbá). Também os caingang do norte do Paraná resistiram até por volta de 1924; nos anos 1870 havia um projeto de passar por aí uma estrada de ferro que ligaria Paranaguá ao Peru e que a resistência indígena fez abandonar (Mota 1994: 158-169). Seria tal projeto um precursor da ferrovia Noroeste (hoje Novoeste)?

Numa das áreas cedidas a companhias colonizadoras para assentar imigrantes viviam os xocling. Os conflitos se agravaram a partir dos meados do século XIX, quando o assentamento já se fazia em pleno âmago do território xocling. As denúncias e também as defesas do extermínio dos índios veiculadas pela imprensa, primeiro regional, depois nacional, contribuíram, entre outros fatores, para a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, que é a agência que conseguirá fazer o contato pacífico até então combatidos tanto em São Paulo quanto em Santa Catarina.

Aspectos culturais dos jês meridionais

Ursula Wiesemann, pesquisadora do Summer Institute of Linguistics (hoje Sociedade Internacional de Linguística), que se dedicou ao estudo da língua caingang, admite que ela se manifesta por quatro dialetos: o de São Paulo, o do Paraná, o do Sul e o xocling (Wiesemann 1964: 315, nota 3). Posteriormente, no prefácio de seu dicionário da língua caingang, ordenou-os de um modo ligeiramente diferente: o de São Paulo (ao norte do rio Paranapanema), o do Paraná (entre o Paranapanema e o Iguaçu), o central (entre o Iguaçu e o rio Uruguai), o do sudoeste (ao sul do rio Uruguai, a oeste do rio Passo Fundo) e o do sudeste (ao sul do rio Uruguai, a leste do rio Passo Fundo) (Wiesemann 1981). Nesse prefácio não faz referência ao xocling, não deixando explícito se a sua omissão se devia à não inclusão desse dialeto no dicionário ou se passara a considerá-lo uma língua distinta.

Hoje, vivendo em pequenas terras indígenas, controladas por postos, nas quais também estão presentes índios guaranis, um ou outro índio do nordeste, brancos casados com índios, descendentes desses casamentos mistos, trabalhando para proprietários fora da reserva, para arrendatários dentro da própria reserva, para madeireiros e, quando possível, nas suas próprias roças, tanto os caingang quanto os xocling pautam sua conduta por padrões bem distantes daqueles que os orientavam antes do contato. De qualquer modo, qualquer reconstituição desse modo de vida anterior que a memória dos índios atuais ou a documentação escrita venham a permitir tem de ser datada. Os xocling, por exemplo, antes de sua fixação em postos, já não viviam como em tempos mais remotos: a necessidade de deslocamentos constantes para escapar a seus perseguidores tinham-nos feito abandonar a agricultura.

Ítala Irene Basile Becker (1976) dedicou-se a uma trabalhosa e muito útil compilação de dados históricos referentes aos caingang do Rio Grande do Sul. Entretanto, omitiu-se de uma crítica dos mesmos e de tentar ela própria uma interpretação. Mesmo que o tivesse feito, será que poderíamos estender uma reconstituição do sistema sociocultural caingang do Rio Grande do Sul para os demais até São Paulo? É muito provável que houvesse diferenças, mesmo que pequenas, entre os caingang que viviam na floresta com predominância do pinheiro e aqueles que moravam na floresta tropical, mais ao norte.

Jules Henry fez pesquisa entre os xocling desde o final de 1932 até o início de 1934, por conseguinte 19 anos depois do primeiro contato amistoso do SPI com um de seus grupos. Nenhum pesquisador com formação antropológica esteve com eles mais cedo assim como nenhum outro, malgrado um significativo número de cronistas, estudou os caingang com esse tempo de contato. Por isso, suas informações sobre os xocling são muito valiosas. Estudou-os já fixados numa reserva, mas num tempo em que os lotes dos colonos ainda não tinham chegado às vizinhanças da mesma, de modo que podiam fazer expedições de caça e abater animais grandes, como a anta. Também pôde conversar com índios xocling que tinham sido fixados no posto do SPI em idade madura. Recolheu também muitas informações do passado, podendo ordenar mais ou menos num período de dois séculos os protagonistas dos relatos ajudado pelas genealogias. Conforme Henry, os xocling na época logo anterior ao contato viveriam agrupados em famílias extensas de 50 a 300 indivíduos. Talvez o termo família extensa não seja o mais apropriado, uma vez que a maioria dos casamentos se faziam dentro dela. As relações entre os membros de cada uma dessas famílias era de grande solidariedade e marcada por um esforço em evitar quaisquer conflitos, sendo por outro lado altamente agressivas as relações entre tais famílias. Elas constituiriam, por conseguinte, grupos locais autônomos. Dentro de cada um desses grupos era possível a poliginia, poliandria, o casamento grupal, além das uniões monogâmicas. As restrições do incesto estavam reduzidas ao mínimo, sendo evitadas as uniões com genitores e irmãos. Ceifados continuamente pelos conflitos entre seus próprios grupos locais, por ataques caingang e pelos assaltos dos bugreiros brasileiros, havia sempre a necessidade de acomodar novas uniões para os viúvos e viúvas de modo que tanto eles como os jovens que chegavam à idade de casar não deixassem o grupo para procurar cônjuge em outro. Assim, uma mulher poderia convidar um outra para ajudá-la nos cuidados com seus vários maridos, transformando a relação poliândrica em casamento grupal. Um homem poderia permitir a seu filho o acesso à madrasta. Um genro poderia vir a ter acesso à sogra.

É certo que os xocling se dividiam em cinco grupos, cada qual com seu elenco de nomes pessoais e com a sua pintura de corpo. Esta se constituía de modos diferentes de traçar o círculo,

para três grupos, e variações no traço de linhas verticais, para os outros dois. Entretanto, tais grupos não guardavam nenhuma regra unilinear e seus desenhos corporais tinham como único objetivo afugentar as almas dos mortos (Henry 1964: 175-7).

Já os caingang estavam divididos em metades exogâmicas patrilineares, como deixa claro Nimuendajú (1993a), possivelmente apoiado em seus dados de São Paulo e do norte do Paraná, tomados por volta de 1913, e também Baldus (1979), que esteve no sul do Paraná em 1933. Ursula Wiesemann (1964), nos meados do século XX, mostrou como os caingang de um posto do Paraná e de outro do Rio Grande do Sul ainda mantinham, com adaptações, sua afiliação a metades, mesmo os mestiços. Uma das metades usava traços verticais na pintura de corpo; a outra, pontos. Além de lembrar a dos xocleg quanto à forma, a pintura de corpo caingang também se assemelhava àquela no que tange às relações entre vivos e mortos, pois nas visitas ao cemitério é que era usada (Nimuendajú 1993a: 61). Nimuendajú também chama a atenção para as diferenças psíquicas e físicas que simbolicamente os caingang associavam a cada metade: os membros de uma, de corpo fino, peludo, ligeiros nos movimentos e nas resoluções, cheios de iniciativa, mas pouco persistentes; os da outra, corpulentos, de pés grandes, movimentos e resoluções vagarosos. Assim, nos ataques guerreiros, os primeiros iam na frente, mas os segundos é que sustentavam a luta. As metades se dividiam em grupos menores, sobre os quais as informações são mais fragmentárias. Conforme Wiesemann (1960: 180-1), a criança, logo ao nascer, recebe os nomes de um ancestral de sua metade. A pessoa que recebe mais de dois nomes se distingue das que recebem até dois por certos poderes mágico-rituais.

Juracilda Veiga (2006, pp. 80-95) confirma a existência das metades patrilineares Kanhru e Kamê dos caingang e, indo mais além, empreende a tarefa de compreender como outros grupos referidos pelos vários autores com diferentes nomes a elas se integram ou com elas se relacionam. Com base nos dados bibliográficos e de campo, conclui que cada uma dessas metades está dividida em duas seções. Em cada par de seções, uma delas tem o mesmo nome da metade que o inclui. Assim, a metade Kanhru está dividida nas seções Kanhru e Votor; a metade Kamê, nas seções Kamê e Wonhétky. Embora as quatro seções sejam patrilineares, somente daquelas que têm o mesmo nome das metades se espera que sejam exogâmicas. As seções Votor e Wonhétky seriam de origem externa aos caingang, a primeira constituída por antigos aliados e segunda por prisioneiros ou cativos. Em favor de sua admissão da origem externa dessas seções, Juracilda Veiga lembra que também entre os xerentes, jês centrais (da área Tocantins-Xingu), cada metade patrilinear inclui um clã de origem externa do qual não se exige a observância da exogamia, conforme Curt Nimuendajú (p. 95).

A distinção entre as seções constituintes da mesma metade também se manifesta nas pinturas corporais, ou melhor, faciais (pp. 97-107). Assim, se os Kanhru se pintam com pontos cheios, os Votor usam círculos vazios; e se os Kamê fazem traços verticais, os Wonhétky riscam um traço curvo a partir de cada canto da boca. Os nomes das seções variam segundo os locais dispersos pelos quatro estados do sul do Brasil, o que se deve às diferenças de grafia usadas pelos vários pesquisadores, às diferenças dialetais e também à referência à seção, não por seu nome, mas pelo da sua pintura. Essas diferenças são apresentadas num quadro (p. 87). Mas vale alertar que algumas denominações não correspondem a seções e sim a papéis rituais. É o caso de *péin* (pp. 95-97), denominação dada a membros de uma e de outra metade encarregados de fazer as sepulturas, os serviços fúnebres e de luto. Eles é que marcam, e no final desmarcam, as sepulturas dos mortos pelos quais se celebrará o Kikikoi e supervisionam o bom andamento desse rito.

Juracilda Veiga faz um levantamento de todos os casamentos vigorantes na terra indígena Xapecó, identificando as seções de cada cônjuge ou a etnia não caingang (guarani, branco) no caso das uniões interétnicas (pp. 115-128). Distribuindo-os em tabelas, classificando-os quanto a sua aceitabilidade e prestígio, procura saber até que ponto as relações reais se aproximam do casamento ideal. Descobre uma alta porcentagem de uniões endogâmicas dentro das seções Kanhru e Kamê. Entre as razões do rompimento da regra exogâmica estaria a grande disparidade entre os números de membros das seções.

Faz também um exame da terminologia de parentesco (pp. 128-144) e identifica que duas delas operam na mesma comunidade, uma entre os membros de mais idade e outra entre os mais jovens. Nesta última há não somente a inserção de uns poucos termos do português, como também sua distribuição pelas posições genealógicas é diferente, refletindo a moderna exclusão do casamento entre primos cruzados mais próximos (filhos da irmã do pai ou filhos do irmão da mãe). A análise da terminologia termina de um modo inesperado, com a sugestão de que o sistema caingang seria como o *karia* australiano (pp. 142-144), ou, citando um exemplo mais próximo, o caxinauí do Acre e do Peru. Ainda que a terminologia de parentesco possa sugerir essa possibilidade, é preciso lembrar que o sistema *karia* é constituído por quatro seções. E, para que o sistema caingang pudesse funcionar como tal, seria preciso que as seções Votor e Wonhétky respeitassem a exogamia e se casassem somente entre si, conjugando-se por uma regra de descendência às outras duas.

Os recém-nascidos recebem nomes pessoais (pp. 145-162) conforme a seção a que pertençam. Esses nomes se distinguem em “bons” e “ruins”. Embora Juracilda Veiga discorde da interpretação dessa distinção conforme o número de nomes recebidos, proposta por Ursula Wiesemann, ela própria não oferece uma alternativa bem definida, levantando três hipóteses. Aquela pela qual parece se inclinar mais fortemente é a de que os nomes “bons” são aqueles criados pelos pais míticos Kanhru e Kamê e, portanto, pertencentes às seções assim denominadas. As outras duas hipóteses não parecem excluir a primeira: para uma os nomes “ruins” são emprestados de outra metade, nomes pertencentes a outros; conforme a outra, os nomes “ruins” são fortes, mais apropriados às lides com os espíritos dos mortos. Afinal de contas, para proteger uma criança da ação dos espíritos, uma solução é lhe dar um nome da metade oposta.

Juracilda Veiga finaliza com o exame das relações entre vivos e mortos (pp. 163-177), de que o rito de Kikikoi (pp. 189-196) é uma das manifestações. Sem querer resumir sua descrição e análise, pode-se aqui simplesmente apontar alguns detalhes que chamam a atenção por sua semelhança com os outros jês. A explicação da morte como o afastamento definitivo da alma, ao aceitar comer ou sentar-se com os mortos, é a mesma dos *craôs*, um ramo dos *timbiras*, jês do norte, se substituirmos “sentar-se” por “ter relações sexuais”. Também a queixa dos vivos por terem sido abandonados pelo morto. A entrega dos serviços funerários aos “outros” (cunhados, membros da metade oposta, estrangeiros), os caingang a partilham com outros grupos indígenas não somente macro-jês. Note-se que o buraco aberto no cemitério para dar aos mortos acesso a este mundo durante o Kikikoi é encargo dos Votor, uma seção de ascendência estrangeira. Vale notar ainda que a distribuição das sepulturas no cemitério em quatro quadrantes (esquema da p. 94) sugere a mesma relação simbólica entre os quatro pontos cardiais mantida pelos *craôs*, em que o sul é como que um “sub-leste” e o norte, um “sub-oeste”.

É difícil saber se os caingang se distribuíam no passado em grupos locais autônomos e de tendência endogâmica e no mais das vezes hostis entre si, tal como os *xocleng*. É curioso como

diferentes autores dão uma grande importância aos chefes desses grupos de composição desconhecida, enumerando-os por seus nomes e apresentando as informações disponíveis sobre cada um em São Paulo (Montagner 1976: 87-91), no Paraná (Mota 1994: 207-255), no Rio Grande do Sul (Becker 1976: 124-131). Becker (1976: 112), apoiada em autores do passado, fala na existência de um cacique geral e em caciques subordinados. Não sei até que ponto uma crítica mais rigorosa das fontes sustentaria a existência dessa hierarquia; além disso, mesmo que se viesse a confirmar a existência de um cacique geral, certamente sua jurisdição não se estenderia sobre todos os caingang, de São Paulo ao Rio Grande do Sul; ele haveria de ser forçosamente um cacique regional.

Vida nas reservas indígenas

Atualmente os jês meridionais vivem em pequenas terras indígenas administradas por postos da Funai, que sucedeu ao SPI. Algumas delas foram alvo de estudos das relações entre os índios como moradores de reserva, como Icatu (SP) e Vanuíre (SP) por Delvair Montagner (1976); Apucarana (PR) por Cecília Vieira Helm (1977); Mangueirinha (PR) por Maria Lígia Moura Pires (1975 e, em co-autoria com Ramos, 1980); Xaçupé (SC) por Sílvio Coelho dos Santos (1970); Ibirama (SC) por Sílvio Coelho dos Santos (1970) e Alexandre Namem (1994). A última dessas terras indígenas é dos xocling; as demais, dos caingang.

Mas vale notar que na maioria delas há também brancos casados com índios, filhos desses casamentos, índios guaranis e um ou outro índio de áreas mais distantes. O trabalho de Moura Pires teve o mérito de mostrar a hierarquia que ordena de cima para baixo brancos, mestiços, caingang e guaranis em Mangueirinha. Namem mostrou hierarquia semelhante instalada em Ibirama. Mas não há informações disponíveis que permitam estender tal hierarquia para as outras terras indígenas do planalto Meridional. Apresento aqui um quadro que inclui as pequenas terras indígenas onde eles vivem, as características da vegetação original em que estão situadas, a distribuição dialetal e (uma informação a ser atualizada) os pesquisadores que nelas estiveram.

Em Ibirama, os xocling ficaram de 1914 a 1954 sob a direção do funcionário que havia finalmente feito sua atração pacificamente e que se esforçou por manter o contato com os brancos sob controle. O trabalho de Jules Henry mostra que, nos primeiros anos da década de 1930, a reserva era coberta de floresta e era possível fazer expedições de caça de semanas de duração; animais grandes como a anta não eram de nenhum modo raros. De 1954 a 1964, os xocling exploraram o palmito da reserva, vendendo-o a firmas destinadas a sua comercialização até extingui-lo completamente. Veio depois a exploração da madeira e tentativas de colonos de se instalarem na terra indígena, culminando com a enchente de uma parte dela por uma das barragens de contenção das cheias do rio Itajaí. Em Apucarana e Xanxerê, os caingang tiveram boa parte das terras da reserva arrendadas a cultivadores não-índios, diminuindo sua área de cultivo, o que os obrigou a trabalharem para os próprios arrendatários ou para outros cultivadores.

De um modo geral, a vida nas reservas se rege sob o olhar paternalista do chefe de posto, que dá suas ordens a chefes indígenas nem sempre escolhidos pelos índios, disciplinados pela polícia indígena. Cultos evangélicos, rezas do catolicismo popular, jogos de futebol, bailes e festas de aniversário substituem a antiga vida ritual. Um dos ritos, por exemplo, a festa de Kikikoi, foi proibido logo no início dos trabalhos do SPI em São Paulo e norte do Paraná, para

evitar a concentração de índios convidados de outras reservas, que geralmente resultava em surtos de moléstias contagiosas. No final do século XX, Xaçepó era a única terra indígena em que ainda se realizava (Veiga, 2006, p. 196).

CAINGANG				
Vegetação	Dialetos	Terras Indígenas	UF	Pesquisadores
Floresta tropical com manchas de cerrado	São Paulo	124 - Icatu	SP	Montagner
		334 - Vanuíre		Pourchet, Montagner
	Paraná	188 - Laranjinha	PR	
		46 - Barão de Antonina I		
		São Jerônimo da Serra		
		19 - Apucarana		Vieira Helm
		310 - Tibagi		
		255 - Queimadas		
		138 - Ivaí		
		99 - Faxinal		
203 - Marrecas				
267 - Rio das Cobras		Pourchet, Wieseemann		
Floresta subtropical com pinheiros-do-paraná e manchas de campos limpos	Central	197 - Mangueirinha	SC	Moura Pires
		228 - Palmas		Baldus, Pourchet
		344 - Xaçepó		Coelho dos Santos, Veiga
		316 - Toldo Chimbangue		
	Sudoeste	507 - Toldo Imbu		
		155 - Iraí	RS	
		117 - Guarita		Simonian
		133 - Inhacorá		
		156 - Rio da Várzea		
	582 - Serrinha			
Sudeste	116 - Votouro			
	743 - Ventarra			
	64 - Cacique Doble			
	78 - Carreteiro			
	190 - Ligeiro			
	767 - Monte Caseros			
		360 - Borboleta		

Bibliografia: guarani, aché e xetá

- AITAY, Desidério. 1981. "Um microcosmo musical: cantos dos índios Héta". *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense* 38: 121-159. Curitiba.
- ALBARRACÍN, Lelia Inés ("La lengua quíchua"), GANDULFO, Carolina; MIRANDA, Mabel; RODRÍGUES, Marta & SOTO, Olga ("El guaraní correntino"). 2016. *La Lengua Quíchua y el Guaraní Correntino*. 2016. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 15). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005246.pdf>
- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. 2001. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política: O Projeto Kaiowa-Ñandeva como Experiência Antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 226 pp.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1977. *Orekuera Royhendu (lo que escuchamos en sueños): shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Reeditado

- com o título *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete* pelo Centro de Estudios Antropológicos da Universidad Católica de Asunción. Assunção, 1991.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1978. "La situación de los Guarani (Mby'a) de Misiones (Argentina)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 86-111.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1989. "Nación y etnias en Paraguay". *América Indígena* 49 (3): 407-418.
- CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo.
- CADOGAN, León. 1978. "Asiento de fogones (fragmento de una autobiografía)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 27-29.
- CADOGAN, León. 1978. "Chono Kybwyra: aves y almas en la mitología guarani". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 32-50.
- CADOGAN, León. 1978. "Los Mby'a". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 30-31.
- CADOGAN, León. 1978. "Takwa-kama (a propósito de 'La esfinge indiana' de Imbelloni y de 'Ces sociétés sans histoire', de Clastres)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 51-55.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn, ACOSTA, Manuel & ACOSTA, Jorge. 2016. *Mbya Guaraní. Yma roiko porã ve "antes vivíamos muy bien"*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 8).
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005250.pdf>
- CHASE-SARDI, M. 1978. "Esquema étnico del Paraguay". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 21-24.
- CHEROBIM, Mauro. 1986. *Os índios Guarani do litoral do estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: USP-FFLCH.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem Mal*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 1972. *Chronique des indiens Guayaki: Ce que savent les Aché, chasseurs nomades de Paraguay*. Paris: Plon. Há tradução para o português pela Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.
- CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. O texto "O arco e o cesto", incluído neste volume (pp. 71-89), está publicado também em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 207-230.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.
<https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2017/08/clastres-a-fala-sagrada-mitos-e-cantos-sagrados-dos-indios-guarani.pdf>
- CORVALÁN, Graziella. 1989. "Bilingüismo y redimiento educativo en Paraguay". *América Indígena* 49 (3): 581-604.
- COUTINHO, Walter. s.d. *Capitania e processo político entre os Guarani do Mato Grosso do Sul*. Dissertação do Bacharelado em Ciências Sociais (habilitação em Antropologia) da Universidade de Brasília.
- DA CAVASO, F. Emílio. 1981. "Libânio Iguajurú: nobre figura indígena na história do Paraná". *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense* 38: 161-169.
- DINIZ, Edson Soares. 1976. "Araribá: uma reserva indígena em São Paulo". *Boletim do Museu do Índio, Antropologia* 5. Rio de Janeiro: FUNAI.
- DINIZ, Edson Soares. 1978. *Uma reserva indígena no centro-oeste paulista: Aspectos das relações interétnicas e intertribais*. São Paulo (Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, 3).
- GADELHA, Regina Maria A. F. 1980. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- GAUTO, Vicente (mby'a; relato de) & CADOGAN, León (versão de). 1978. "Textos mby'a". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 253-268.
- GONZÁLEZ, Natalicio. 1958. *Ideología guaraní*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- GOROSITO KRAMER, Ana María. 1982. *Encontros e desencontros: Relações interétnicas e representações em Misiones, Argentina*. Dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília (dat.).
- HANSEL, José Maria. 1958. *Os Sete Povos das Missões sob regime jesuítico*. Santo Ângelo: Livraria Missioneira.
- HERNÁNDEZ, Isabel. 1987. "[Argentina:] Los pueblos y las lenguas aborígenes en la actualidad". *América Indígena* 47 (3): 409-417.
- KERN, Arno Alvarez. 1982. *Missões: Uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- KOZÁK, Vladimir, David BAXTER, Laila WILLIAMSON & Robert CARNEIRO. 1981. "Os índios Héta: Peixe em lagoa seca". *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense* 38: 9-120. Curitiba.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Akozak-1981-heta/Kozak_1981_OsIndiosHeta.pdf
- LITAIFF, Aldo. 1996. *As Divinas Palavras: Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LUGON, C. 1968. *A república comunista cristã dos guaranis (1610-1768)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MELIÀ, Bartolomé. 1989. "La Tierra sin Mal de los Guaraní: Economía y profecía". *América Indígena* 49 (3): 491-507.
- MELIÀ, Bartolomeu & Christine MÜNDEL. 1978. "Ratones y jaguares: Reconstrucción de un genocidio a la manera de los Axe-Guayaki del Paraguay oriental". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 62-85.
- MELIÀ, Bartolomeu, Georg GRÜNBERG & Friedl GRÜNBERG. 1976. "Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã". *Suplemento Antropológico* 11 (1/2): 151-295. Assunção: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Centro de Estudios Antropológicos.
- MELIÀ, Bartolomeu. 1978. "El que hace escuchar la palabra (homenaje a León Cadogan)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 56-61.
- MELIÀ, Bartolomeu. 1992. "Invenção e construção do Guarani". *Ciência Hoje* 15 (86): 57-61.
- MONTEIRO, John Manuel. 1992. "Os Guarani e a história do Brasil meridional". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 474-498.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap475-498/p-475-498_Monteiro_Os%20Guarani_e_a_historia_do_Brasil_meridional.pdf
- MOURA PIRES, Maria Lúcia & Alcida Rita RAMOS. 1980. "Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná". Em *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil* (Alcida Rita Ramos, org.). São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL. pp. 183-240.
- MÜNDEL, Mark (coletor). 1978. "Textos axe". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 269-284.
- MÜNDEL, Mark. 1978. "Kware veja puku: 'Dejamos lejos al gran oso hormiguero'. Notas preliminares sobre cinco canciones axe". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 240-250.
- MÜNDEL, Mark. 1978. "Tortuga persigue a tortuga: ¿Por qué los Axe (Guayaki) 'mansos' persiguen a sus hermanos 'salvajes'?" Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 231-239.
- NIMUENDAJU UNKEL, Curt. 1987. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São

- Paulo: HUCITEC e EDUSP.
https://www.berose.fr/IMG/pdf/nimuendaju_1987_lendasapapocuvaguarani.pdf
- ROA BASTOS, Augusto. 1978. "Introducción". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 11-20.
- RUBIN, Joan. 1974. *Bilingüismo nacional en el Paraguay*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. 3ª edição. São Paulo: EPU e EDUSP.
- SILVA, Carmen Lucia da. 1998. *Sobreviventes do Extermínio: Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/77661>
- SILVA, Carmen Lucia da. 2003. *Em Busca da Sociedade Perdida: O Trabalho da Memória Xetá*. Tese de doutorado. Brasília: Unb-ICS-DAN.
http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_56.pdf
- SUSNIK, Branislava. 1978. "Resistencia activa de los Guaraní". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 165-177.
- SUSNIK, Branislava. 1989. "Etnohistoria de Paraguay". *América Indígena* 49 (3): 431-507.
- WATSON, James B. 1952. "Cayuá culture change: a study in acculturation and methodology". *American Anthropologist* 54 (2) parte 2 (Memoir number 73).
- WATSON, Virginia Drew. 1949. "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá". *Sociologia* 6: 31-48. São Paulo.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de & MURA, Fabio. 2003. "Guarani Kaiowá".
- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de & MURA, Fabio. 2003. "Guarani Nhandeva".
- LADEIRA, Maria Inês. 2003. "Guarani Mbya".
- SILVA, Carmen Lucia da. 1999. "Xetá".

Bibliografia: Caingang, xocleng e ofaié

- ALMEIDA DEMARQUET, Sonia de. 1983. "Os Xokleng de Ibirama (uma comunidade de Santa Catarina)". *Boletim do Museu do Índio*, Documentação 3. Rio de Janeiro: FUNAI.
- BALDUS, Herbert. 1954. "Os Oti". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 8.
- BALDUS, Herbert. 1979 [1937]. "O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas". Em *Ensaio de Etnologia Brasileira* (de H. Baldus). 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasília: Instituto Nacional do Livro. pp. 8-33.
- BECKER, Ítala Irene Basile. 1976. *O índio Kaingáng no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: UNISINOS-Instituto Anchieta de Pesquisas (Pesquisas, Antropologia, 29).
- BORGONHA, Mirtes Cristiane. 2006. *História e Etnografia Ofayé: Estudo sobre um Grupo Indígena do Centro-Oeste Brasileiro*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/88750>
- CAPISTRANO DE ABREU, J. 1975. "Os guaianazes de Piratininga". Em *Caminhos antigos e povoamento do Brasil* (de J. Capistrano de Abreu). 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília: INL. pp. 11-16.

- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1975. *Educação e sociedades tribais*. Porto Alegre: Movimento.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.
- DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. 2004. *O Território Ofaié pelos Caminhos da História: Reencontro e Trajetória de um Povo*. Dissertação de mestrado em História. Dourados: UFMS. <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000305.pdf>
- HENRY, Jules. 1964. *Jungle people: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. Nova Iorque: Vintage Books. (Observação: Kaingáng aqui deve ser entendido em sentido amplo; na verdade, o livro trata dos Xókleng).
- MONTAGNER, Delvair. 1976. *Aspectos da organização social dos Kaingáng paulistas*. Brasília: FUNAI-DGPC-DEP.
- MOTA, Lúcio Tadeu. 1994. *As guerras dos índios Kaingang — A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá.
- MOURA PIRES, Maria Lígia. 1975. *Guaraní e Kaingáng no Paraná: um estudo das relações intertribais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília.
- MOURA PIRES, Maria Lígia & Alcida Rita RAMOS. 1980. "Bugre ou índio: Guaraní e Kaingang no Paraná". Em *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil* (Alcida Rita Ramos, org.). São Paulo: HUCITEC, Brasília: INL. pp. 183-240.
- NAMEM, Alexandro Machado. 1994. *Botocudo: uma história de contacto*. Florianópolis: Editora da UFSC e Editora da FURB.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993a [1913]. "Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang". Em *Etnografia e Indigenismo – Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 57-66.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993b [1913]. "Notas sobre a festa Kiki-ko-ia dos Kaingang". Em *Etnografia e Indigenismo – Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 67-69.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993c [1913]. "O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná". Em *Etnografia e Indigenismo – Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 71-75.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993d [1912-13]. "Cartas das expedições aos Ofaié". Em *Etnografia e Indigenismo – Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 83-99.
- NIMUENDAJU, Curt. 1993e. "Relatório sobre os Xavante de Mato Grosso (1913)". Em *Etnografia e Indigenismo – Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará* (de C. Nimuendaju, org. e introd. por Marco Antonio Gonçalves). Campinas: Editora da UNICAMP. pp. 101-137.
- POURCHET, Maria Júlia. 1983. *Ensaio e pesquisas Kaingáng*. São Paulo: Ática.
- PROUS, André. 1992. *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Ler pp. 310-333.
- RIBEIRO, Darcy. 1974. "Notícia dos Ofaié-Xavante". Em *Uirá sai à procura de Deus – Ensaio de Etnologia e Indigenismo* (de D. Ribeiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 85-130. Publicado anteriormente na *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 5, 1951.
- RODRIGUES, Ataíde Francisco. 1991. "O povo Ofayé". *Terra Indígena* 58: 29-38. Araraquara: Unesp - Centro de Estudos Indígenas.
- RODRIGUES, Ataíde Francisco. 1986. "Xehitá-ha, testemunha do massacre". Em *Ofaié – Morte e Vida de um Povo*, de Carlos Alberto dos Santos Dutra. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato

- Grosso do Sul. pp. 23-70.
<https://institutocisalpina.org/ataide.htm>
- SCHADEN, Francisco. 1972. "Xokleng e Kaingáng (notas para um estudo comparativo)". Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil* (Egon Schaden, org.). Petrópolis: Vozes. pp. 79-89.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. 1981. *Terra de Possesiros — Um estudo das políticas sobre terras indígenas*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.
- SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. 1993. *"This Bloodshed Must Stop": Land claims on the Guarita and Uru-Eu-Wau-Wau reservations, Brazil*. Tese de doutorado. Nova Iorque: City University of New York.
- URBAN, Gregory P. 1978. *A model of Shokleng social reality*. Tese de doutoramento pelo Departamento de Antropologia de The University of Chicago.
- VEIGA, Juracilda. 2006. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú. [Originalmente *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nominação em uma Sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1992].
- VIEIRA HELM, Cecília Maria. 1974. *A integração do índio na estrutura agrária do Paraná*. Tese de livre-docência na Universidade Federal do Paraná.
- VIEIRA HELM, Cecília Maria. 1977. *O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica*. Tese apresentada ao Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, inscrita no Concurso para Professor Titular na Disciplina "Antropologia Brasileira".
- WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic category of 'good' and 'bad' in relation to Kaingang personal names". *Revista do Museu Paulista* (nova série) 12.
- WIESEMANN, Ursula. 1964. "Children of mixed marriage in relation to Kaingang society". *Revista do Museu Paulista* (nova série) 15.
- WIESEMANN, Ursula. 1970. "Purification among the Kaingáng-Indians today". *Zeitschrift für Ethnologie* 95 (1).
- WIESEMANN, Ursula. 1981 [1971]. *Dicionário Kaingáng-Português — Português-Kaingáng*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. 2005. "Ofaié".
- TOMMASINO, Kimiye & FERNANDES, Ricardo Cid. 2001. "Kaingang".
- WIIK, Flavio Braune. 1999. "Xokleng".

ATLANTO-PLATINA: guarani, aché e xetá					
Etnônimos	Classificação lingüística	População	Data	Fonte	
g u a r a n i	caiuá nhandeva mbiá	tupi-guarani < tupi	31.000 BR	2008	ISA [a]
			12.964 PY	2002	ISA [a]
			13.000 BR	2008	ISA [a]
			15.229 PY	2002	ISA [a]
			1.000 AR	2010	ISA [a]
			7.000 BR	2008	ISA [a]
Total Guarani			14.887 PY	2002	ISA [a]
			5.500 AR	2010	ISA [a]
			85.255 BR	2016	ISA [b]
aché guaiaiqui xetá			61.701 PY	2016	ISA [b]
			54.825 AR	2016	ISA [b]
			1.700 PY	2012	DGEEC
			69 BR	2014	ISA [c]

ATLANTO_PLATINA: caingang, xocleng e ofaié				
Etnônimos	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
ofaié	macro-jê	69 BR	2014	ISA
caingang	jê < macro-jê	45.620 BR	2014	ISA
xocleng	jê < macro-jê	2.020 BR	2014	ISA

Abreviaturas e notas dos quadros

[a] → No verbete **Mbya** de *Povos Indígenas no Brasil*.

[b] → No verbete **Guarani** no *Quadro Geral dos Povos*, conforme o *Mapa Continental Guarani Retã* (<http://www.icsoh.unsa.edu.ar/mapa-continental-guarani-reta/>).

[c] → São 8 os sobreviventes xetás, com a possibilidade de serem encontrados mais 4. O número de 69 para o ano de 2014 certamente inclui seus descendentes. Falta saber se esses oriundos de casamentos com outras etnias se identificam como xetás.

AR → Argentina.

BR → Brasil.

DGEEC → Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (do Paraguai). III Censo Nacional de Población y Vivienda para Pueblos Indígenas por Departamento, 2012. Cuadro V11: Paraguai. Cantidad de hogares y población en viviendas particulares por tipo de vivienda, según departamento y idioma o lengua mayoritaria declarada em la casa. 2012.

<https://www.ine.gov.py/default.php?publicacion=33>

ISA → Instituto Socioambiental, São Paulo. Tem dois sites interrelacionados: *Povos Indígenas no Brasil* (http://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal), com verbetes por etnia, e o do *Quadro Geral dos Povos* (https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos), um resumo que dá acesso ao anterior.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)