

Nádia Heusi Silveira

UM PONTO DE VISTA SOBRE A SEGURANÇA ALIMENTAR ENTRE OS KAIOWÁ-GUARANI DE MATO GROSSO DO SUL

Resumo: Descreve-se a situação alimentar dos Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, de forma a explicitar as transformações de seu sistema alimentar em decorrência da diminuição na disponibilidade de utilização dos recursos ambientais nos últimos cem anos. O crescimento econômico da região centro-oeste do Brasil baseou-se primeiro na extração de riquezas vegetais e, posteriormente, em pecuária extensiva e monocultivos. Estas atividades demandam vasta quantidade de terras e boa parte dos territórios tradicionais dos Kaiowá e Guarani são atualmente ocupados por produtores rurais. A transição no uso destes recursos foi brusca e sistematicamente os agentes de desenvolvimento econômico tiveram o apoio do Estado. O alto índice de desnutrição infantil entre os Kaiowá-Guarani, que ganhou destaque na mídia brasileira em 2005, não é um fato novo e reflete a política de desenvolvimento econômico regional e do Brasil. Estes dados são parte de um estudo em fase inicial, para os quais se quer buscar modelos que auxiliem a pensar as relações entre práticas alimentares culturalmente informadas e as políticas de segurança alimentar.

Palavras-chave: Kaiowá-Guarani, segurança alimentar, *tekoha*, práticas alimentares, desenvolvimento sustentável

Title: A Perspective on Food Security among Kaiowá-Guarani in Mato Grosso do Sul

Abstract: The nutritional situation of the Kaiowá-Guarani in South Mato Grosso is described so as to make explicit the transformations of their nutritional system as a result of the reduction of the availability and use of environmental resources in the last one hundred years. The economic growth of the mid-west region of Brazil was first based on the extraction of vegetation abundance and, after this, on extensive cattle raising and monocultures. These activities demand vast quantities of land and a good part of the traditional territories of the Kaiowá and Guarani are currently occupied by rural producers. The transition of the use of these resources was abrupt and systematically the agents of economic development had the support of the State. The high rate of infant malnutrition amongst the Kaiowá-Guarani, which was focused on in the Brazilian media in 2005, is not a new fact and reflects the policy of regional and national economic development. The data are part of a study in the initial phase, for which models are sought that will help in the thinking out of relationships between culturally informed nutritional practices and the policies of nutritional security.

Key words: Kaiowá-Guarani, nutritional security, *tekoha*, food practices, sustainable development

INTRODUÇÃO

A discussão apresentada neste texto tem como pano de fundo o debate que acontece no Brasil, relativo ao papel social do antropólogo: alguns definem sua atuação como estritamente acadêmica enquanto outros defendem um diálogo sistemático e participativo com as políticas públicas. A proposta de pesquisa aqui referida tem como meta a investigação das práticas alimentares dos Kaiowá-Guarani, com o intuito de produzir um mapeamento etnográfico que sirva de subsídio para políticas públicas relacionadas à sua segurança alimentar. Para tanto, pretende-se desenvolver algumas idéias relativas ao instrumental analítico necessário para lidar com o tema.

Os Kaiowá-Guarani são dois subgrupos¹ da família lingüística tupi-guarani –Kaiowá e Ñandeva– que habitam os territórios brasileiro e paraguaio. Hoje, o maior contingente populacional kaiowá encontra-se na área que abrange o sul de Mato Grosso do Sul e o Paraguai oriental. Os Ñandeva, além dessas regiões, também se encontram em São Paulo e Paraná (Mello 2006). Antes da colonização do estado, no século XIX, a população vivia dispersa num amplo território, correspondendo no Brasil, à região situada entre o rio Apa, a Serra de Maracajú, os rios Brilhante, Ivinhema, Paraná e Iguatemi, e a fronteira com o Paraguai (Brand 1997). Nesse território, os Kaiowá-Guarani viviam em áreas de floresta, ao longo dos córregos e rios, em pequenos núcleos populacionais compostos por um complexo de casas, roças e mata. Essas famílias extensas (*te'yí*) eram relativamente autônomas. Segundo Bartolomé (2004), os Guarani compartilham um tipo de organização social fundada na família extensa, sua unidade de residência e descendência. Pereira (2004) apresenta uma análise matizada da família extensa, nos termos de uma parentela. No passado, as parentelas se uniam por influência de um grande xamã, conformando uma aldeia (*tekoha* no sentido estrito), nos moldes de uma formação política supralocal.

Para situar as práticas alimentares contemporâneas dos Kaiowá-Guarani, serão abordados alguns aspectos sociais e políticos, bem como as mudanças de suas condições de vida neste último século. Ressalto que se trata de uma primeira aproximação. Mais que tudo, aqui se esboça um esforço de definir a matriz teórico-metodológica mais indicada ao que se está propondo.

¹ Não há consenso sobre se as designadas parcialidades Kaiowá, Ñandeva, Chiripá e Mbya nomeiam realmente subgrupos discretos, pois a língua guarani expressa diferentes níveis de inclusividade entre os vários grupos, por isso a grafia Kaiowá-Guarani. Mello (2006) traz considerações consistentes a respeito da identidade destes subgrupos. O etnônimo Kaiowá provavelmente deriva Caaguá, povos do mato, como eram chamados pelos outros Guarani os grupos que moravam em matas mais densas e evitavam o convívio com os brancos. Segundo Chamorro (1993), no Brasil os Kaiowá se auto-denominam *Te'yí*, *Te'yijusu* ou *Ava*, no Paraguai são conhecidos como *Pai-Tavyterã*.

MATO GROSSO DO SUL: TERRITÓRIO TRADICIONAL GUARANI E CONTEXTO HISTÓRICO DE DESENVOLVIMENTO REGIONAL

As primeiras frentes de colonizadores adentraram o território kaiowá e guarani, que hoje corresponde ao Mato Grosso do Sul, a partir da década de 1880, após a guerra do Paraguai. Nesse período, o contato dos Kaiowá com a sociedade nacional era mínimo. O cone sul do Estado era desabitado pelos brancos, porém já havia conhecimento desses grupos guarani, pelo menos, desde anos 1750, 1760 (Meliá *et al.* 1976). Com o início do extrativismo na região pela Cia. Matte Laranjeira, na segunda metade do século XIX, a mão-de-obra empregada na extração e produção da erva-mate (*Ilex Paraguayensis*) incluía, em muitas regiões, a participação de indígenas. Desde então, os Kaiowá-Guarani começaram a ter um acesso sistemático a certas mercadorias, como ferramentas, panos, aguardente, sal e outros (Ribeiro 1993). De acordo com Brand (1997), o trabalho com a erva-mate, embora tenha contribuído para a difusão de algumas epidemias, parece não ter tido grande impacto na organização social dos Kaiowá e Guarani. Tampouco constituíram problema mais sério as primeiras fazendas de gado que no final do século XIX e início do século XX se instalaram nas regiões de campos naturais, entre Amambai, Ponta Porã e Bela Vista, pois, como já dito, os Kaiowá e Guarani localizavam suas aldeias, preferencialmente, nas regiões de mata.

Somente no século XX os Kaiowá-Guarani começam a sofrer mudanças radicais em seu modo de vida. Dando seqüência ao processo de desenvolvimento econômico do centro-oeste brasileiro, em 1943, o governo federal cria a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, com o objetivo de proporcionar às famílias de colonos migrantes de outras regiões do país o acesso àquelas terras. A instalação de milhares de pessoas em pleno território ocupado pelos Kaiowá-Guarani retirou da posse indígena cerca de 300 mil hectares de terra (Brand 1997). Entre os anos de 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios, SPI, já havia demarcado oito Reservas Indígenas, perfazendo cerca de 18 mil hectares, com o objetivo de confinar os diversos núcleos populacionais kaiowá-guarani dispersos num amplo território correspondente ao sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. Essas Reservas constituíram-se em importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e conseqüente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração econômica dos recursos naturais. As populações kaiowá-guarani residentes no Paraguai sofreram um processo histórico semelhante (Bartolomé 2004; Lehner 2002).

O local onde estamos desenvolvendo a pesquisa, a Reserva Indígena de Caarapó, antiga aldeia Te'ýikue, foi demarcada pelo SPI em 1924, com aproximadamente 3.600 hectares, e está na região central do território historicamente ocupado pelos Guarani e Kaiowá². Tem uma população estimada em 3985 pessoas, cerca de 800 famílias, contingente populacional resultante, em parte, da absorção de famílias extensas de diversas aldeias localizadas naquela região e que perderam suas terras no decorrer do avanço do processo

² Para os Kaiowá, o ponto cosmogônico onde se iniciou a criação do mundo fica em Cerro Guasu, na cordilheira de Amambay, Paraguai, onde identificam o centro do seu território. Os cálculos aproximados desse território são de 40 mil km² (Meliá *et al.* 1976).

de colonização, sendo transferidos para esse local. Te'ýikue localiza-se na porção oeste do município de Caarapó, no interflúvio dos rios Ivinhema e Amambaí, há cerca de 15 km da cidade. A exemplo das demais Reservas Indígenas no estado de Mato Grosso do Sul, seus recursos ambientais estão profundamente degradados.

A partir da década de 1950, acentua-se a instalação de empreendimentos agropecuários nas demais áreas ocupadas pelos Kaiowá e Guarani, ampliando o processo de desmatamento da região ocupada por eles há longa data (Thomaz de Almeida e Mura 2004). Nesse período, também, é construída a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil³, para facilitar o escoamento da produção agrícola em direção aos centros consumidores. Ainda assim, grande parte dos grupos familiares que puderam, ficaram vivendo nos resquícios de floresta mantidos pelos proprietários nos fundos de suas fazendas, usufruindo o território tradicional de acordo com seu sistema social e, ao mesmo tempo, prestando serviços para os fazendeiros. Havia uma grande mobilidade entre os grupos aldeados e desaldeados, perpetuando de certa maneira o modo de vida fundado nos *tekoha*. Alguns grupos seguiram nessas condições até a década de 1980 (Grünberg 2002).

O maior impacto na vida dos Kaiowá e Guarani, inclusive sobre seu sistema alimentar, foi conseqüente à introdução da soja na região, junto com a mecanização massiva da agricultura, a partir da década de 1970. O plantio de soja em larga escala provocou o fim de diversas aldeias refúgio nos fundos das fazendas, onde os Kaiowá e Guarani resistiam, e comprometeu a biodiversidade, substituindo os restos de mata, capoeiras e campos pela monocultura da soja (Brand 1997). O problema não foi simplesmente fundiário, o fato é que o sistema social kaiowá é extremamente sensível às modificações ambientais, pois o modelo ideal de relacionamento equaciona em sua concepção princípios ecológicos, sociológicos e cosmológicos (Pereira 2004). Paralelamente às mudanças na ocupação do espaço ocorreram também mudanças na organização política dos Kaiowá-Guarani. Quando se agrava o confinamento nas reservas indígenas, famílias extensas politicamente divergentes são forçadas ao convívio, havendo, também, casos em que a parentela ficou separada e dispersa entre as Reservas Indígenas (Vietta 2001). Além disso, pelo menos três novos personagens entram em cena – o chefe de posto, o capitão e o missionário – assumindo papéis de mediação política no novo contexto intercultural. Ao primeiro, funcionário do SPI e, posteriormente, da FUNAI⁴, cabe a tarefa de administrar as Reservas Indígenas. O capitão, escolhido, inicialmente, pelos funcionários do órgão oficial entre os índios “mais aculturados”, organiza uma polícia indígena, integrada por homens aparentados dele, que submetidos às ordens do chefe de posto da FUNAI, exercem funções de controle e coerção sobre o grupo de moradores da Reserva. Por fim, para sustentar a assimilação dos indígenas à sociedade englobante, o trabalho de evangelização religiosa torna-se fundamental. O missionário desenvolve ações

³ A linha tronco da ferrovia ligava Bauru/SP a Corumbá/MT, onde fazia conexão com a ferrovia boliviana até Santa Cruz de la Sierra. Na parte brasileira da estrada de ferro havia um ramal até Ponta Porã, divisa com Paraguai.

⁴ Em 1967, o Serviço de Proteção aos Índios é extinto e em seu lugar é criada a Fundação Nacional do Índio, FUNAI, que assume a mesma função de intermediar a relação entre os índios e o Estado nacional.

de assistência à saúde e educação, com o apoio do órgão indigenista oficial, objetivando porém, mais que tudo, converter os índios à sua religião.

A precariedade da situação dos Kaiowá-Guarani levou ao início do processo de retomada de terras em fins da década de 1970 (Brand 1997). Embora o território em posse deste povo tenha dobrado em extensão, as Reservas Indígenas demarcadas pelo SPI seguem abrigando cerca de 80% da população kaiowá e guarani nos dias de hoje. Segundo informações da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA 2005)⁵, a população kaiowá-guarani atinge um total aproximado de 37.300 pessoas, correspondente à cerca de 60% da população indígena em Mato Grosso do Sul. Neste cenário histórico, o aspecto territorial do *tekoha* foi reificado pelos próprios índios. A idéia de um espaço legitimado socialmente produz impacto positivo em processos legais e pode assumir, atualmente, um sentido restrito de aldeia no contexto intercultural (Assis 2006; Thomaz de Almeida e Mura, 2004).

A perda territorial e a contingência de ter que conviver em espaços exíguos em grande número de pessoas, ou seja, a mudança do padrão demográfico dos Kaiowá e Guarani, impôs limitações ao modelo de *tekoha*, decorrente, entre outros, das dificuldades para a itinerância, das modificações nas relações sócio-políticas entre parentelas e do rápido esgotamento dos recursos no entorno ambiental. Pensar numa inversão da situação a esta altura dos fatos, de toda forma, é impossível. O desafio está em encontrar alternativas que minimizem as conseqüências da colonização dos territórios indígenas apoiada pelo Estado e que vão de encontro às expectativas dos próprios índios sobre uma solução para recuperar o bem-estar coletivo.

TEKOHA, TE'YÍ E TRANSFORMAÇÕES NO SISTEMA ALIMENTAR KAIOWÁ-GUARANI

A perda dos territórios em que viviam e a conseqüente impossibilidade de livre mobilidade refletiu-se de forma vigorosa em todos os âmbitos da vida dos Kaiowá-Guarani. O *tekoha* era um lugar que reunia condições físicas –geográficas e ecológicas– para compor, a partir da relação entre famílias extensas, uma unidade político-territorial. Embora o tamanho populacional e territorial pudesse variar muito, existem estimativas de que um *tekoha* alcançava uma área de cerca de cinco mil hectares (Lehner 2002). A população de cada aldeamento era reduzida, girava em torno de 300 (Noelli 1999) a 100 pessoas (Lehner 2000 *apud* Grünberg 2002: 13), antes da ocupação agropastoril dos territórios guarani. Além do espaço territorial, o conceito de *tekoha* envolve um estilo de vida e uma forma de convivência caracterizados, sobretudo, por moderação no modo de agir e pela premissa da reciprocidade. Se pensado como um modelo especializado de relações, o *tekoha* conota o xamanismo guarani, como um modo próprio de objetivação da realidade.

⁵ Sistema de informação sobre indicadores de saúde em populações indígenas brasileiras em: <http://sis.funasa.gov.br/siasi>.

Os *tekoha*, as redes supralocais de alianças políticas, matrimoniais e, principalmente, rituais, que faziam surgir sistemas regionais articulados em torno de líderes de expressão, segundo Pereira (2004), formam uma dimensão da realidade fundamental para entender as práticas alimentares contemporâneas dos Kaiowá-Guarani. Até quando foi possível, as famílias extensas não se fixavam num único local, mas circulavam no espaço que constituía o *tekoha*, deslocadas por motivação espiritual, conflitos políticos ou necessidades econômicas. Cada habitação era ligada às demais por uma série de caminhos, delimitando áreas de cultivo e entrecortando as áreas de mata densa – recurso essencial para a coleta de alimentos e remédios, para caçar e como fonte de matérias-primas diversas. Segundo Grünberg (2002), cada grupo familiar mantinha boa distância dos demais e as fronteiras espaciais de cada aldeamento eram reconhecidas com facilidade.

O próprio *tekoha* também poderia mudar de local e seu novo espaço era escolhido de acordo com certas características ideais, conforme Pereira (2004): ter mananciais de água corrente ou nascente de água potável, proximidade de área de caça ou pesca, ser habitado por bons espíritos e conforme a estética do relevo e da vegetação. Assis (2006) descreve o *tekoha* como um lugar indicado em sonhos para os Mbya, cuja localização geográfica envolve uma qualidade espiritual. É importante assinalar que entre esse grupo se verifica o que Descola denomina hiper-relativismo perceptivo, um dos alicerces do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 1996). Isto é, “[a]s entidades que povoam o mundo, em sua maior parte, são ligadas umas às outras em um vasto continuum animado por princípios unitários e governados por um idêntico regime de sociabilidade” (Descola 1998: 249). Assim plantas e animais, a mata e seus elementos possuem donos, considerados os espíritos ancestrais dos seres e coisas que protegem (Chamorro 2004). Esses seres espirituais mantêm relações sociais com os humanos, seja de aliança ou de inimizade. A relação com os *jara*, seres espirituais donos das coisas do mato, inclusive os animais de caça, é imprescindível, já que para os Kaiowá-Guarani a terra é o espaço cosmológico pertencente a eles. A formação sócio-política descrita pelos autores citados é a mesma que desponta nos estudos amazônicos, em que o xamanismo como visão do mundo une cultura e natureza, em que a caça serve de idioma cosmológico – a predação – e expressa a socialidade entre os seres animais e humanos.

Apesar de viverem no plano terreno, os Kaiowá-Guarani têm seu lugar ideal junto às divindades, num patamar celeste denominado *yvaga*. A escatologia guarani foi primeiramente descrita por Nimuendaju (1987) como uma possibilidade de superar a condição humana de forma radical, transformando-se em divindade sem passar pela prova da morte. Desde então, a busca da “Terra sem mal” é elaborada e reelaborada pelos antropólogos, em conjunto com a religião ou com a mobilidade espacial característica dos Guarani. Através da performance no ritual religioso, os Kaiowá-Guarani vivenciam o espaço celeste no presente por meio do deslocamento ritual, o caminhar sem sair do lugar (Chamorro 1993). Os xamãs desenvolvem poderes para circular entre esses planos do cosmos, manipulando a comunicação plena (Pereira 2004). As negociações e relações com os diversos seres espirituais mediadas pelo xamã garantiam, no passado, a fartura de comida para a celebração dos rituais, aspecto essencial do *ethos* guarani, de acordo com Schaden (1974).

No contexto histórico de até cinquenta anos atrás a economia kaiowá-guarani estava assentada em atividades agrícolas, caça, pesca e coleta. Estas atividades, complementares

entre si, garantiam as condições para viver segundo seu modo de ser (*ñande reko katu*), fundamentado no princípio de reciprocidade que rege a convivência entre os Guarani. Havia então um círculo de produção e consumo de alimentos ligado ao fogo doméstico, dos parentes em contato íntimo e rotineiro, englobado por uma rede de comensalidade mais ampla, em que pessoas de várias famílias extensas poderiam se unir nos momentos ocasionais de festa. Naquela situação, a carne de caça e o mel eram objetos de ampla distribuição na parentela (Melià *et al.* 1976). Entre os eventos que estabeleciam alianças entre famílias extensas distintas citam-se os encontros para encaminhar acordos políticos, o batismo das crianças, dos meninos e o batismo do milho (Assis 2006; Gonçalves 1996; Nimuendaju 1987; Clastres 1978; Melià *et al.* 1976; Schaden 1974).

Embora por motivações distintas, o que as celebrações sempre partilhavam é o consumo do milho, na forma de bebida fermentada ou de vários tipos de broa assada. Entre as poucas informações disponíveis sobre as práticas alimentares kaiowá-guarani, observa-se um alto grau de sofisticação nas preparações culinárias feitas do milho⁶. O milho branco era muito apreciado para a produção da chicha e considerado o verdadeiro alimento guarani, entretanto, poucos ainda possuem as sementes dessa variedade para o plantio atualmente. Oferecer uma grande quantidade de chicha aos convidados era fonte de grande prestígio aos organizadores de uma festa, especialmente das mulheres (Grünberg 2002). Pode-se mesmo afirmar que a base simbólica da agricultura e da vida guarani é o milho. Tanto que, em conversas sobre degradação ambiental, o cuidado das crianças foi comparado ao cuidado dispensado ao milho, é preciso “fazer levantar” a ambos para vê-los florescer. O valor econômico do milho está ligado ao próprio sentido de sociedade dos grupos tupi-guarani, pois sua produção e consumo concentra as pessoas na aldeia (Viveiros de Castro 1986).

A caça é determinante da noção de masculino e expressa o sistema de relações humanizadas entre os Kaiowá-Guarani, os animais, os seres espirituais e o ambiente físico, em consonância ao farto material etnográfico sobre a atividade cinegética na produção do *socius* ameríndio⁷. Associada ao cultivo, a caça era uma oportunidade que os homens tinham de domesticar os perigos da floresta e obter prestígio social (Grünberg 2002). Além disso, o preparo da carne de caça era cercado de cuidados, pois o contato com o sangue do animal morto poderia transformar a pessoa em animal (Tempass 2005). Esse fato pode ser analisado à luz de uma tendência da etnologia brasileira, que considera a comensalidade como um dispositivo de produção de corpos aparentados (Seeger *et al.* 1987; Fausto 2002). Assim, comer carne crua é “comer como” jaguar, produzindo, por isso, uma metamorfose corporal. Por outro lado, evitar o contato com o cheiro de sangue, tanto de animais quanto de humanos, é uma regra de higiene amplamente disseminada e respeitada entre os povos amazônicos (Belaunde 2005).

A atividade de coleta de frutos, pequenos animais e ervas medicinais, além de complemento alimentar aos produtos da roça, funcionava como expediente na superação de conflitos internos decorrentes de disputas políticas. Era uma forma de “esfriar a cabeça”,

⁶ Algumas preparações são descritas em Assis (2006), Braga Neto *et al.* (2003), Thomaz de Almeida e Mura (2003), Gonçalves (1996), Nimuendaju (1987).

⁷ Por exemplo Vilaça (1992), Arhem (1996), Viveiros de Castro (1986), entre outros.

como diz Pereira (2004). Além do que, propiciava um momento de aproximação entre casais ou entre amigos e não deixava de ser, também, uma atividade de lazer, conforme o mesmo autor. Schaden (1974) reconhece o papel secundário da coleta como fonte de recursos alimentares. Dos produtos coletados, o mais apreciado pelos Guarani é o mel (Tempass 2005; Pereira 2004). A guavira (*Campomanesia sp.*), pequena fruta do cerrado, e a erva-mate, também eram muito valorizados (Melià *et al.* 1976; Schaden 1974).

Como descrito anteriormente, o modo de vida kaiowá-guarani foi mudando em resposta às políticas de povoamento do centro-oeste brasileiro. Se a família extensa (*te'yí*) permaneceu como base da formação social kaiowá-guarani (*cf.* Vietta 2001), não se pode afirmar o mesmo da configuração sócio-política mais ampla. Ainda é o homem idoso o elemento de coesão de uma parentela. As articulações entre as famílias nucleares são difusas no espaço e no tempo, podem agregar inclusive os não parentes em torno do fogo culinário (Pereira 2004). Embora não vivam mais em casas comunais, as famílias nucleares estabelecem suas casas avizinhas, de forma a permitir o convívio cotidiano com o grupo familiar estendido. A redistribuição de alimentos entre os núcleos familiares que compõem a parentela permanece arraigada. A concepção tradicional de *teko-ha*, porém, tornou-se inviabilizada. Além da ocupação dos territórios kaiowá-guarani para produção agropastoril em larga escala, para exportação, vários fatores concomitantes contribuíram para essa mudança. A superpopulação das aldeias gerou uma aproximação espacial das parentelas que causa um alto nível de tensão social (Pereira 2004). A formação política regulada pelo capitão da aldeia é incompatível com o que Grünberg (2002) refere como “democracia de consenso”, em que os problemas eram exaustivamente discutidos pelo grupo como um todo. No caso de Caarapó, onde famílias extensas não aliadas passaram a coabitar, sem alternativa, após a criação da Reserva Indígena, esse problema foi amplificado. A necessidade de trabalhar na changa, o assalariamento temporário, também fortaleceu a disjunção entre as dimensões política e religiosa, uma vez que esta atividade econômica não é vinculada ao calendário e às práticas religiosas, sendo coordenada pelo capitão da aldeia.

DIRETRIZES DAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA ALIMENTAÇÃO

Esta reflexão sobre a situação alimentar dos Kaiowá e Guarani se insere no debate sobre as diretrizes das políticas públicas e suas propostas de ação para a superação do problema da fome. Importa, então, falar sobre segurança alimentar como o conceito nucleante das políticas de alimentação e nutrição no Brasil.

A expressão “segurança alimentar” surgiu para dar conta das conseqüências da segunda guerra mundial sobre o abastecimento alimentar, especialmente em alguns países da Europa, na década de 1940. Contudo, somente no início da década de 1990⁸ é que o debate

⁸ Na década de 1970, o conceito de segurança alimentar ressurgiu na pauta de debates em função do fracasso da Revolução Verde e de graves episódios de fome na África, porém seu uso ficou mais restrito a região sub-saariana.

mundial sobre a implementação de estratégias para garantir o direito à alimentação consolidou a utilização dessa expressão (Belik 2003). Segurança alimentar é um conceito que permite diversas interpretações, pois a situação alimentar varia enormemente entre os países em todo o mundo. De um ponto de vista amplo, sua definição apóia-se no direito humano à alimentação, originário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Segurança Alimentar e Nutricional é a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (*Brasil* 2005: 16).

Conforme Maluf *et al.* (1996), na definição de segurança alimentar da FAO para os países latino-americanos, enfatizou-se a auto-suficiência produtiva nacional, sendo o estímulo à agricultura camponesa seu componente estratégico. Esta orientação contradiz as tendências de desenvolvimento agrícola no Brasil, que possui um dos índices mais altos de concentração de terras no planeta (Carneiro 2003). Tendência que é inerente à dinâmica da acumulação capitalista e que se acentuou com o processo de globalização.

No Brasil, a efetivação de políticas públicas priorizando a segurança alimentar deslanchou na década de 1990, com a criação do Conselho de Segurança Alimentar, CONSEA. As diretrizes para políticas brasileiras de segurança alimentar são abrangentes e incluem as políticas de produção agroalimentar, comercialização, distribuição e consumo de alimentos, com uma perspectiva de descentralização e diferenciação regional; as ações emergenciais contra a fome; as ações de controle de qualidade dos alimentos; e, estímulo a práticas alimentares saudáveis (Maluf *et al.* 1996). Entretanto, o que se observa na prática, nessas duas últimas décadas, é que as estratégias para promoção da segurança alimentar foram implementadas no país de forma fragmentada, destacando-se as ações emergenciais contra a fome e as de controle de qualidade de alimentos.

Em uma ampla discussão sobre a segurança alimentar de povos indígenas que aconteceu em 2002, no “Primeiro Seminário Nacional de Auto-Sustentação Alimentar e Etnodesenvolvimento dos Povos Indígenas” (*Forum Nacional...* 2003), a grande ressalva feita às políticas de segurança alimentar foi quanto ao critério de avaliação, pois a renda como indicador de pobreza, adotada para a população geral, não é adequada para identificar situações de miséria e insustentabilidade em grupos indígenas. Embora circunstanciais, epidemias de fome fazem parte da realidade de sociedades indígenas, efeito da periodicidade flutuante dos recursos alimentares. Além disso, em geral, acumular alimentos é anti-ético do ponto de vista dos índios⁹, sendo os estoques alimentares rapidamente consumidos em quaisquer condições. No contexto atual, segundo Figueroa (2004), a atual situação de insegurança alimentar em grupos indígenas reflete, acima de tudo, as profundas perturbações ocorridas no vínculo social, no vínculo de territorialidade e no próprio ambiente.

⁹ Ver Sahlins (1974) para uma discussão aprofundada desse ponto e Assis (2006) para uma descrição deste aspecto entre os Mbya.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE SEGURANÇA ALIMENTAR ENTRE OS KAIOWÁ-GUARANI

Antes de descrever as características que se evidenciam nos dados garimpados na literatura etnológica sobre os Guarani, retomarei a idéia da comunicação interdisciplinar. É comum que os promotores de políticas públicas, para referir-se às atividades envolvidas na produção e consumo de alimentos, utilizem o termo sistema alimentar. Aparentemente, não há maior preocupação em qualificar essa definição de forma a indicar o que está implicado na relação entre o ser humano e o alimento. Em um Guia Alimentar publicado recentemente pelo Ministério da Saúde para a população brasileira, o termo foi empregado como um “conjunto de processos que incluem agricultura, pecuária, produção, processamento, distribuição, importação e exportação, publicidade, abastecimento, comercialização, preparação e consumo de alimentos e bebidas” (*Brasil* 2005:24). Parece-me que para efeitos de uma pesquisa antropológica esta definição apresentaria pouco rendimento. Isso porque está centrada em atividades de ordem econômica, que correspondem apenas a uma das facetas do que representam as práticas alimentares nas sociedades indígenas. O conceito proposto por Maciel é mais abrangente e, portanto, adequa-se melhor a uma abordagem interdisciplinar. Para a autora, sistemas alimentares são “sistemas simbólicos em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza” (2005: 49). Desta perspectiva, os códigos sociais que envolvem as diversas esferas da vida além da alimentação, como cosmologia, ecologia, economia, cuidados de saúde, entre outros, são contemplados quando se analisam as práticas alimentares. Esta definição exprime também a centralidade das relações quando o assunto é alimentação. Assim, para efeitos das descrições que seguem, estarei me valendo da idéia de sistema alimentar como conjunto de elementos entrelaçados, aberto às transformações e inovações culturais, que tem a comida como elo de agregação das práticas que o compõem.

Nas etnografias guarani, o primeiro aspecto do sistema alimentar que se destaca é a existência de duas esferas básicas de comensalidade: a que une a família extensa a seus fogos domésticos e a que une várias parentelas em torno das festas. Essas esferas representam a tensão estrutural constitutiva de um *tekoha* (Pereira 2004; Pissolato 2005) e evidenciam dois níveis contrastantes de sociabilidade. Segundo Meliá *et al.* (1976), na família extensa a reciprocidade manifesta-se nas atividades agrícolas, na construção das casas, pescarias e viagens; na aldeia é expressa ritualmente nas festas e em instâncias de decisão política. Uma das expressões fundamentais da reciprocidade, em todos esses eventos, é a partilha de comida. Atualmente, a esfera ampliada da comensalidade é pouco presente no dia-a-dia na Reserva Indígena de Caarapó, onde não se realizam batismos de milho, iniciação dos meninos e nem mutirões¹⁰. Soube de uma única festa, um batismo de crianças, em três anos de contato com esta comunidade. Nas reuniões

¹⁰ A prática do mutirão é uma forma de colaboração peculiar em que as pessoas, geralmente de uma família extensa, compartilham o trabalho, a comida e a bebida, dando um aspecto lúdico às atividades em que estão envolvidos (Schaden 1974).

políticas que ocorrem anualmente, com a intenção de envolver toda a população da Reserva, nem sempre é possível oferecer uma refeição aos participantes. A partilha das refeições em família também é restringida pela ausência dos pais e filhos mais velhos que saem meses seguidos para trabalhar no cultivo da cana-de-açúcar, empregados nas usinas de álcool sediadas em Mato Grosso do Sul. Pretendemos, a partir desta constatação, analisar de que forma o deslocamento da comensalidade característica dos eventos citados se configura em relação às práticas alimentares cotidianas e qual a relevância dessas transformações para a segurança alimentar.

A comensalidade não é somente um meio de sociabilidade, mas também permite traçar distinções sociais. A importância da comida para marcar o pertencimento entre os subgrupos Kaiowá e Nandeva emergiu em algumas conversas, em que os Kaiowá foram associados ao consumo de um tipo de lagarto e os Nandeva ao consumo de uma larva que cresce no tronco de palmeira. No entanto, os dados que disponho sobre o assunto ainda são incipientes para tecer maiores considerações. Este é um dos tópicos que se pretende aprofundar. Por outro lado, os antropólogos que estudam os Guarani-Mbya conseguem identificar uma fronteira bem definida entre comida de Guarani e comida de branco (Mello 2006; Tempass 2005; Ferreira 2001). Para os Mbya a comida do branco é perigosa, pois pode causar o afastamento da porção divina da alma. Nas dietas que precedem os rituais de reza essas comidas são, muitas vezes, evitadas. O mesmo não ocorre entre os Kaiowá-Guarani, que parecem não dar maior valor a esta distinção. Na Reserva Indígena de Caarapó a comida industrializada é utilizada cotidianamente pela maioria das famílias e até agora não ouvi comentários nessa direção.

Um terceiro elemento do sistema alimentar kaiowá-guarani diz respeito à abstinência alimentar. Os rezadores nos dias antecedendo rituais, os meninos no período de iniciação e seus pais, mulheres na menarca, gestantes e seus maridos, além dos guerreiros matadores, são as categorias de pessoa que deveriam seguir dieta a base de produtos cultivados (Chamorro 1993), em que carnes de caça são proibidas, podendo ser consumidos apenas pequenos peixes ou aves; tudo em pouca quantidade. Nimuendaju (1987) salientara que não é somente a dança que torna o corpo guarani leve para ascender ao céu, a dieta é outra técnica essencial. Clastres (1978), por seu turno, comenta sobre a existência de um princípio vital da carne crua, indicando sua ligação com a alma animal dos Guarani. A pessoa kaiowá-guarani tem uma origem dual instaurada por suas almas, uma divina e outra telúrica. A alma divina, *ñe'e*, é enviada pelos deuses cosmogônicos. A criança a recebe ainda no corpo da mãe. Posteriormente, sua origem é revelada por um rezador, no ritual de nomeação que acontece quando a criança começa a balbuciar. A alma-palavra é um vínculo protetor e com a morte se desloca para o céu. A alma do corpo, *ã*, se manifesta na sombra e é o mesmo que terra, pois nela se converte após a morte, quando passa a se chamar *angue* (Melià *et al.* 1976). O regime alimentar une a concepção dual de pessoa ao tema da leveza corporal. Contudo, não ouço falar sobre a prática dessas prescrições alimentares na Reserva Indígena de Caarapó. Se ocorrem, essas práticas são pouco evidenciadas.

As mudanças no modo de vida kaiowá-guarani se refletiram em mudanças no seu sistema alimentar caracterizadas, sobretudo, pelas transformações do entorno social e ambiente natural, por mudanças nas atividades técnicas envolvidas na aquisição dos

alimentos e pela introdução dos alimentos processados na alimentação cotidiana. Sabe-se que uma ampla gama de alimentos era reconhecida e consumida pelos Guarani¹¹. Os produtos básicos de plantio recorrentemente citados são variedades de milho, mandioca, feijão, batata, cará, amendoim, abóbora, banana, abacaxi, cana-de-açúcar, taioba, além de fumo, algodão e porungos. Quando os Kaiowá possuíam relativa autonomia econômica, os alimentos cultivados correspondiam a cerca de 80% dos alimentos consumidos (Melià *et al.* 1976). Animais, peixes, larvas de insetos e frutos complementavam a alimentação. Entretanto, como descreve Mura (2005), a intensificação da economia agropastoril na década de 1970 levou ao desmatamento intenso das florestas, provocando o empobrecimento dos espaços de caça e coleta, bem como o assoreamento de córregos e rios, com conseqüente diminuição da fauna aquática. Além disso, a introdução de pastagens africanas para criação extensiva de gado passou a representar uma das maiores pragas para os índios, mesmo nas áreas reservadas, já que seus conhecimentos técnicos se mostraram inadequados para combatê-las. A agricultura tradicional, de coivara, também ficou comprometida pela brutal escassez de matas.

De outra parte, a intensificação do trabalho nas fazendas e usinas de álcool da região, faz com que os homens jovens permaneçam sistematicamente ausentes nos trabalhos domésticos. Essas atividades acontecem ao longo de todo o ano, os trabalhadores passam em torno de dois meses fora, algumas vezes por ano. Essa ausência leva a uma sobrecarga de tarefas de cultivo para os parentes que ficam e anula parcialmente a comensalidade do núcleo familiar. Se por um lado trazem dinheiro para a compra dos produtos alimentares necessários, por outro, essas e outras atividades remuneradas inibem, de certa forma, as redes de solidariedade que integram a parentela. As mercadorias não circulam da mesma forma que os bens produzidos em casa, ao menos entre os homens mais jovens (Pereira 2004).

Por fim, não poderia deixar de citar a grande variação nas práticas alimentares entre as famílias extensas no interior da Reserva Indígena de Caarapó. As famílias de pouco poder político em geral buscam subsistir do que produzem e aquelas que detêm a liderança têm mais acesso às atividades remuneradas, dentro e fora da reserva, podendo então comprar os alimentos na cidade. Os alimentos básicos são mandioca, arroz, feijão e milho. Certas famílias possuem algumas frutas plantadas ao redor da casa: manga, goiaba, mamão, banana, laranja, entre outros, comidas principalmente pelas crianças. Itens de origem animal são consumidos em pouca quantidade e freqüência. A monotonia alimentar é gritante na ótica dos profissionais nutricionistas, contudo, é necessário entender se para os Kaiowá e Guarani essa característica merece ou não avaliação negativa.

O que se verifica nas aldeias kaiowá-guarani é um colapso do sistema alimentar derivado das transformações históricas em seus territórios. Num levantamento sobre a situação de segurança alimentar dos povos indígenas no Brasil¹², realizado em 1995,

¹¹ Em sua pesquisa, Noelli (1999) levantou 39 gêneros de vegetais cultivados e cerca de 300 itens alimentares coletados.

¹² No estudo o território brasileiro foi subdividido em cinco macrorregiões: Nordeste, Sul/Sudeste, Centro-Oeste, Amazônia Ocidental e Amazônia Oriental. Investigou-se a situação em 297 Terras Indígenas (de um total de 577 Terras Indígenas legalizadas na época), das quais 198 apresentaram problemas de sustentação alimentar em graus variados.

constatou-se que no centro-oeste, 35% da população avaliada estava na faixa da fome, isto é, sem sustentabilidade alimentar. Em Mato Grosso do Sul, os grupos identificados como os mais vulneráveis foram os Kaiowá-Guarani (Verdum 1995). Em 2005, cerca de 20 crianças kaiowá-guarani morreram por desnutrição grave. A ampla divulgação do fato na mídia provocou uma intensificação das ações da FUNASA, especialmente na Reserva Indígena de Dourados. A avaliação dos profissionais de saúde que prestam assistência a essa população, na época, foi de que o prolongamento da amamentação estaria prejudicando o desenvolvimento das crianças menores de um ano. Além da farta distribuição de cestas de alimentos entre os índios foram implementadas, entre outras, ações educativas para orientar as mães sobre o desmame.

Todavia, esta situação de insegurança alimentar não se resume à falta de alimentos. É provável que a produção agrícola atual corresponda a uma proporção irrisória da dieta para certas famílias se comparado aos dados etnográficos citados. Mas esse fato não necessariamente se traduz em insegurança alimentar. Há várias famílias que garantem seu sustento com atividades remuneradas associadas a uma pequena produção agrícola, cujos produtos básicos são mandioca¹³, batata-doce, arroz e milho. Muitos também criam aves, ou mais esporadicamente outros animais. A desigualdade de acesso aos recursos alimentares é um forte indício de desequilíbrio no sistema alimentar kaiowá-guarani. A maioria das famílias nucleares cadastradas na FUNASA tem a subsistência vinculada ao recebimento de cestas de alimentos, o que, além de causar dependência assistencial do governo e reforçar a condição marginal dessas populações, gera grande quantidade de lixo inorgânico no interior da área reservada. Esse é o tipo de intervenção insatisfatória da perspectiva antropológica esboçada neste texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de uma leitura de segunda mão moldada pelas primeiras impressões etnográficas, a imagem que possuo é a de uma dissensão de ordem política. A liderança entre os povos guarani está fundamentada no prestígio. Se anteriormente a habilidade discursiva e a competência de cada um nas atividades de produção econômica eram fonte de grande prestígio pessoal, como sustenta Grünberg (2002), hoje essas práticas estão depreciadas. As mudanças foram muito rápidas e radicais, por isso não puderam ser incorporadas sem disjunções nos mecanismos reguladores da sociedade guarani. A comida, que liga o plano horizontal, através do fogo culinário, ao plano vertical, por meio da abstinência ritual, indica a perturbação das relações em ambas as direções, social e cosmológica.

Assim, pensando em projetos de intervenção antropológicamente orientados, como articular conceitos capazes de abranger esse caráter multifacetado do problema?

¹³ Segundo Skowronski (comunicação pessoal, 2006), todas as famílias que têm roça cultivam mandioca. Os demais itens estão listados em proporção decrescente de frequência de cultivo.

Qual a eficácia de políticas públicas que enfocam práticas alimentares pela ótica da ingestão de nutrientes desconsiderando os aspectos socioculturais que produzem a comensalidade?

No caso dos Kaiowá-Guarani, percebe-se que as formas de sociabilidade que originam as práticas alimentares também se modificaram e não se pode afirmar, *a priori*, qual fator tem mais significância sobre a situação de insegurança alimentar em que eles se encontram.

No meu ponto de vista, a questão crucial que permeia a abordagem antropológica das práticas alimentares contemporâneas dos Kaiowá-Guarani é que a dinâmica das mudanças socioculturais levou a um estado de insuficiência que não pode ser analisado somente em termos de um processo de reelaboração cultural. Não se trata de um viés evolucionista ou de uma visão dicotômica dom/mercadoria, mas sim da evidência de que o gradiente de desequilíbrio é alto no contexto atual.

Agradecimentos

Agradeço Luciane Ouriques Ferreira e Antonio Brand pelas sugestões à primeira versão deste artigo, bem como a Esther Jean Langdon por seus comentários sobre o texto final.

BIBLIOGRAFIA:

- ARHEM Ahrem, K. (1996) "The Cosmic Food Web: Human-Nature relatedness in the Northwest Amazon". Em: Phillipe Descola e Gísli Pálsson (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. New York, Routledge: 185-204.
- ASSIS, Valéria Soares de (2006) *Dádiva, Mercadoria e Pessoa: as trocas na constituição do mundo social mbyá-guarani* (Tese de Doutorado). Porto Alegre, UFRGS (inédita).
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2004) "Flechadores de jornales. Identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo", *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. No. 10 (*Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique latine*). Em: <http://alhim.revues.org/document120.html> (28.05.2006).
- BELAUNDE, Luisa E. (2005) *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- BELIK, Walter (2003) "Perspectivas para Segurança Alimentar e Nutricional no Brasil". *Saúde e Sociedade* (São Paulo). No. 12(1): 12-20.
- BRAGA NETO, José Antonio, MORAES, Thays S. e SKOWRONSKI, Leandro (2003) "Reflexões nutricionais sobre a alimentação dos índios Kaiowa e Guarani de Caarapó-MS: algumas preparações características". *Revista Tellus* (Campo Grande). No. 5: 107-120.
- BRAND, Antonio J. (1997) *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. (Tese de Doutorado). Porto Alegre, PUC/RS (inédita).

- BRASIL (2005) *Guia Alimentar para a População Brasileira. Promovendo a alimentação saudável*. Brasília, Secretaria de Atenção à Saúde/Ministério da Saúde.
- CARNEIRO, Henrique (2003) *Comida e Sociedade: uma história da alimentação*. São Paulo, Campus.
- CHAMORRO, Graciela (1993) *Kurusu Ñe'engatu ou Palavras que a História não Poderia Esquecer*. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo, Unisinos.
- (2004) "La buena palabra experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes". Em: Oscar Calavia (coord.) *Monográfico: la persistencia guarani*. Madrid, Revista de Índias: 117-140.
- CLASTRES, Hélène (1978) *Terra sem Mal*. São Paulo, Brasiliense.
- DESCOLA, Philippe. (1998) "Cosmologia e Ecologia". Em: Edna Castro e Florence Pinton (orgs.) *Faces do trópico úmido. Conceitos e questões sobre o desenvolvimento*. Belém, CEJUP.
- FAUSTO, Carlos (2002) "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* (Rio de Janeiro). No. 8(2): 7-44.
- FERREIRA OURIQUES, Luciane (2001) *Mba'e achy: a concepção cosmológica de doença entre os Mbya-Guarani num contexto de relações interétnicas - RS* (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre, UFRGS.
- FIGUEROA, Alba (2004) *Segurança alimentar, povos indígenas e jovens cientistas*. Texto apresentado na 56ª. Reunião Anual da SBPC, Cuiabá.
- Fórum Nacional para Elaboração da Política Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas do Brasil* (2003) Documento Final. So-bradinho.
- FUNASA (2007) *Sistema de informação sobre indicadores de saúde em populações indígenas brasileiras*. Em: <http://sis.funasa.gov.br/siasi/> (26.03.2006).
- GONÇALVES, Marco Antonio, org. (1996) *Diários de Campo de Eduardo Galvão*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/FUNAI.
- GRÜNBERG, Friedl (2002) *Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil*. Em: <http://www.guarani.roguata.com/articles/index.php?language=spa> (10.05.2006).
- LAPPÉ, Frances Moore (1985) *Dieta para um pequeno planeta*. São Paulo, Global.
- LEHNER, Beate (2002) *Territorialidad Guarani. Ensayo sobre la relación territorio organización socio política de los Ava-Guarani e Pai-Tavitera*. Em: http://www.guarani.roguata.com/articles/spa/lehner_territorialidad_guarani_2002.pdf (13.08.2005).
- MACIEL, Maria Eunice (2005) "Identidade Cultural e Alimentação". Em: Ana Maria Canesqui e Rosa Wanda Diez Garcia (orgs.) *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz: 49-55.
- MALUF, Renato S.; MENEZES, FRANCISCO; VALENTE, Flávio L. (1996) "Contribuição ao Tema da Segurança Alimentar no Brasil". *Cadernos de Debate*. Vol. 4. Em: http://www.unicamp.br/nepa/Contribuicao_ao_Tema_da_Seguranca_Alimentar_no_Brasil.pdf (12.04.2005).
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg e GRÜNBERG, Friedl (1976) *Los Pai-Tavyterã - etnografía Guaraní del Paraguai Contemporáneo*. Assunción, Centro de estudios Antropologicos de la UCNSA.

- MELLO, Flávia C. de (2006) *Aetchá Nhanderukuery karai retará. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbya Guarani*. Tese (Doutorado em antropologia social). Florianópolis, UFSC (inédita).
- MURA, Fábio (2005) “Por que fracassaram os projetos de desenvolvimento entre os Guarani de Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade”. *Revista Tellus* (Campo Grande). No. 8/9: 53-72.
- NIMUENDAJU, Kurt U. (1987) *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- NOELLI, Francisco da Silva (1999) “Curt Nimuendaju e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”. *Suplemento Antropológico* (Assunción). No. 34(2): 123-166.
- PEREIRA, Levi M. (2004) *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. (Tese de Doutorado). São Paulo, USP.
- PISSOLATO, Elisabeth de Paula (2005) *a duração da Pessoa – mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, Museu Nacional (inédita).
- RIBEIRO, Darci (1993) *Os índios e a civilização – a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, Vozes.
- SAHLINS, Marshall (1974) *Economia de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.
- SCHADEN, Egon (1974) *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Edusp.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1987) “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Em: João Pacheco Oliveira Filho (org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero: 11-29.
- TEMPASS, Martín (2005) *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbya-Guarani*. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre, UFRGS (inédita).
- THOMAZ DE ALMEIDA; Rubem e MURA, Fábio (2003) *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil – verbete Guarani Kaiowá e Nandeva*. Em: https://www.socioambiental.org/pib/english/pib/english/epi/guarani_kaiowa/loc.shtm (28.05.2006).
- (2004) “Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil”. Em: Oscar Calavia (coord.) *Monográfico: la persistencia guarani*. Madrid, Revista de Índias: 55–66.
- VERDUM, Ricardo, coord. (1995) *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II). Contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis*. Rio de Janeiro, INESC/PETI – MN/ANAI – BA.
- VIETTA, Katya (2001) “Tekoha e te’y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial”. *Revista Tellus* (Campo Grande). No. 1: 89-101.
- VILAÇA, Aparecida (1992) *Comendo como gente: formas de canibalismo wari’*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Anpocs.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1986) *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo, JZE/Anpocs.
- (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* (Rio de Janeiro) No. 4(1): 23-47.