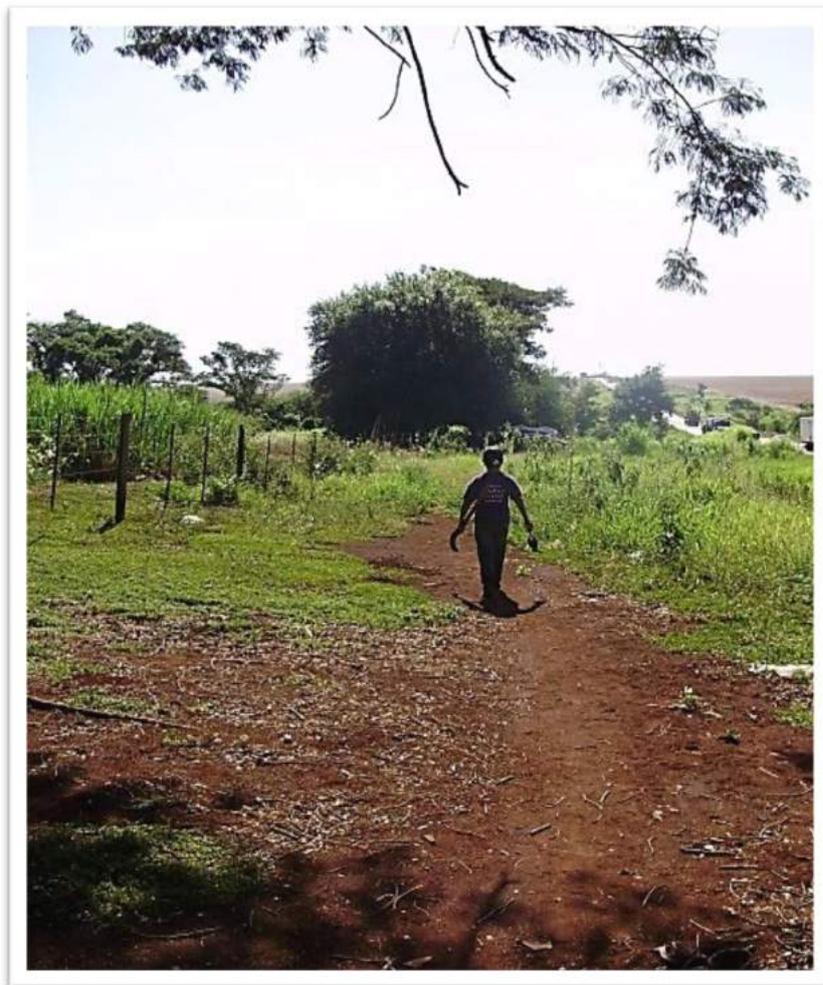




MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

**MOBILIDADE E TEMPORALIDADE KAIOWÁ:
DO *TEKOHA* À *RESERVA*, DO *TEKOHARÃ* AO *TEKOHA***



**DOURADOS – MS
FEVEREIRO DE 2015**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

MOBILIDADE E TEMPORALIDADE KAIOWÁ:
DO TEKOKHA À RESERVA, DO TEKOHARÃ AO TEKOKHA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em História.

Área de concentração: História Indígena

Discente: Aline Castilho Crespe

Orientador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira

Dourados, fevereiro de 2015



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

MOBILIDADE E TEMPORALIDADE KAIOWÁ:
DO TEKOKHA À RESERVA, DO TEKOHARÃ AO TEKOKHA

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA INDÍGENA

Aprovada em _____ de _____ de _____.

Presidente e orientador:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) _____

2º Examinador:

Joana Aparecida Fernandes Silva (Dra., UFG) _____

3º Examinador:

Neimar Machado de Souza (Dr., UFGD) _____

4º Examinador:

Antônio Dari Ramos (Dr., UFGD) _____

5º Examinador:

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (Dr., UFGD) _____

Suplente:

Marisa de Fátima Lomba de Farias (Dra., UFGD) _____

Aos Kaiowá e aos Guarani que lutam e esperam.
E aos que não podem mais esperar, que foram mortos na luta.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais e ao meu irmão por ter aprendido, junto deles, o valor das trocas e das experiências. Sinto-me agradecida por meus pais, Carlos e Durvalina, terem contado histórias sobre o tempo em que eram crianças, sobre seus pais e avós. Agradeço ao meu irmão, Gustavo Crespe, por sermos bons amigos e por termos dividido tantas ideias, músicas e poesias sentados em baixo do pé de manga, que se manteve ali, parado, no quintal da casa de nossos pais, enquanto tudo se transformava. Agradeço ao meu avô Olívio Crespe (*in memoriam*). Com ele aprendi a experiência do tempo e o valor da narrativa. Agradeço ao pequeno Pedro, meu filho querido. Obrigada pelo amor, pelas brincadeiras, pelos sorrisos e pela companhia durante todo o período em que estive trabalhando.

Agradeço ao Professor Dr. Levi Marques Pereira, orientador deste trabalho. Sinto-me agradecida por ter tido a oportunidade de ter feito essa pesquisa sob sua orientação e cuidado. Tenho grande admiração pelo seu trabalho e pela relação de respeito construída com os povos indígenas no Mato Grosso do Sul. Agradeço pela orientação paciente, pela escuta e por ter compartilhado, ao longo de toda a pesquisa, seus conhecimentos sobre os Guarani e Kaiowá.

Agradeço a todas e todos Guarani e Kaiowá com quem me relacionei ao longo deste trabalho. Sem vocês nenhuma página desta tese seria escrita. Agradeço a Damiana, Sandriel, Bonifácio, Priscila, Waldenir, João Vera, Plácida, Gilda, Ambrósio, Alda, Getúlio, Izaque, Tônico, Delfino, Otoniel, Carlito, Lico Nelson, Clementina, Adelaide, Senide, Elena, Atanásio e a tantas outras pessoas que pude conhecer, escutar e aprender. Desejo que todos os demais Guarani e Kaiowá que lutam pelo direito de viver em seus territórios se sintam representados por algum dos nomes que mencionei acima.

Agradeço a Simone, por ter estado ao meu lado, pela escuta, pelo amor, pela paciência e por suas leituras ao longo do trabalho. A Maria José, Claudia, Lauriene, Célia e Flávia Carolina por tudo que vivemos e aprendemos juntas. Obrigada pela atenção e compreensão nos meus momentos de ausência, pelo amor e pelo colo nas horas difíceis. Obrigada, a todas vocês, por fazerem parte da minha caminhada no mundo. Cada uma, de

maneira diferente, contribuiu para a pessoa que sou hoje e para o trabalho que apresento a seguir. Agradeço também a Tati que, durante a escrita da tese, cuidou de mim com suas flores. Agradeço a Sandra, nossa professora de yoga, minha *guruji*. Sem vocês seria tudo mais difícil. Obrigada!

Agradeço, com carinho, a Veronice Rossato, educadora e pesquisadora. Obrigada pela sua generosidade em compartilhar o conhecimento que adquiriu ao longo de anos de trabalho com os Guarani e Kaiowá.

Agradeço as contribuições das professoras que compuseram a banca do exame de qualificação: Dra. Nashieli Rangel Loera, Dra. Joana Fernandes Aparecida, Dra. Marisa de Fátima Lomba de Farias e Dra. Graciela Chamorro. Sem as contribuições recebidas no exame de qualificação o trabalho que apresento não seria possível. Agradeço igualmente aos membros da banca de defesa por aceitarem meu convite: Dra. Joana Fernandes, Dr. Neimar Machado, Dra. Marisa Lomba, Dr. Thiago Cavalcante e Dr. Antônio Dari.

A Nashieli Loera agradeço pelos anos de trabalho juntas. Suas contribuições para meu amadurecimento da pesquisa foram fundamentais. Agradeço a Elis Fernando Conradi, orientanda de Nashieli, e que se tornou minha parceira de pesquisa de campo em alguns trabalhos.

Em Dourados, agradeço a todas as pessoas que estiveram na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e que, de maneiras diferentes, contribuíram para essa pesquisa: Maria Aparecida (Lia), Diógenes Cariaga, Gustavo Guerreiro, Cristhian, Wander e Lauriene Seraguza. Também agradeço ao Thiago Cavalcante, que atuou na Coordenação Regional de Ponta Porã.

No Ministério Público Federal (MPF) agradeço ao antropólogo Marcos Homero Ferreira Lima, pela atenção e disponibilidade em colaborar com o trabalho. Com Homero eu tive longas conversas que foram fundamentais na pesquisa. Também agradeço Marco Antônio Delfino de Almeida pelo diálogo possível.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em História pelo aprendizado quanto ao ofício de historiadora: Professor Dr. Paulo Cimó, pela atenção que tem com todas as pessoas que procuram o Centro de Documentação Regional; professor Prof. Dr. Eudes, pela disponibilidade em escutar e auxiliar; Professor Dr. Losandro,

coordenador do Programa de Pós-Graduação em História; e a todos os demais docentes que trabalham no programa. Agradeço também ao Cleber e Wallace, secretários do PPGH; ao Carlos Barros e Ivanir Souza, servidores do CDR, pela atenção que tiveram ao longo da realização da pesquisa.

Ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em Dourados, agradeço a todos pela atenção e diálogo possível.

De Amambai, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, onde trabalhei entre os anos de 2010 e 2013, agradeço, com imenso carinho, a Viviane Fachin e Suzana Arakaki, ao Jocimar, Vânia e Kátia Karine, pela amizade e pelos momentos de diversão. Agradeço a todos os estudantes de Amambai que me apoiaram e acreditaram no meu trabalho, como Martinha, Wagner, Clenir, Rita, Adriana e muitos outros com quem pude aprender e ensinar.

Do curso de Ciências Sociais, na UFGD, agradeço a todos os colegas que colaboraram para que eu pudesse concluir este trabalho, principalmente nas etapas finais, especialmente a Marisa Lomba, Grazielle Acçollini, Noêmia Moura, Alzira Menegat, Márcio Mucedula e André Fasting, pelo apoio que me deram durante o processo de escrita da tese. Ao Marcos Antônio, coordenador desse curso, pelo apoio nas etapas finais do trabalho. Também ao Prof. Dr. João Carlos, diretor da Faculdade de Ciências Humanas (FCH) e professor do PPGH, pela colaboração e compreensão nos momentos finais da tese. Finalmente, meu agradecimento aos alunos do curso de Ciências Sociais da UFGD por acreditarem no meu trabalho e me apoiarem na finalização da tese.

Se sair para nós esse tekoharã vai nascer um novo tekoha.

*Tudo que nós queremos vai nascer lá. Vai nascer jeroky
[reza] e as coisas que já perderam na aldeia vai nascer lá.*

Vai nascer tudo lá, de novo.

Elena Borvão – Puelito Kue/Mbaracai

*Os índios, no entanto, tem futuro: e, portanto têm
passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos
indígenas, hoje, não é dissociável da percepção que eles
farão parte do nosso futuro.*

Manuela Carneiro Cunha

Sumário

RESUMO	11
ABSTRACT	12
LISTA DE NOMENCLATURAS	13
LISTA DE FIGURAS	14
LISTA DE TABELAS	18
INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO I.....	34
Cartografia da colonização do sul de Mato Grosso do Sul e os impactos para os Kaiowá e Guarani	34
1.1 Etno-história: paisagens históricas, olhares antropológicos	35
1.2 A chegada das cercas e o advento de um novo tempo: o tempo da colonização	46
1.3 Cartografia da colonização no sul de MS: os séculos XIX e XX e o cerco contra os índios Kaiowá e Guarani	51
1.4 As ocupações indígenas no sul de MS na primeira metade do século XIX e a chegada das frentes de expansão brasileiras	53
1.4.1 Primeiro itinerário	60
1.4.2 Segundo itinerário	61
1.4.3 Terceiro itinerário.....	64
1.4.4. Quarto itinerário	70
1.4.5 As supostas terras do Barão de Antonina.....	80
1.5 Os impactos da Guerra e o sul de MS militarizado.....	84
1.6 Os investimentos coloniais no pós-guerra: a Cia Matte Larangeira.....	94
1.7 A Colônia Agrícola de Dourados.....	100
1.8 Os projetos de colonização, as discussões sobre os índios e a criação do SPI	104
1.8.1 O SPI, o Mato Grosso do Sul e os Guarani e Kaiowá	111

1.9 As reservas, as fazendas e as cercas.....	115
CAPÍTULO II.....	121
Cartografia dos conflitos atuais e a luta pelo <i>tekoha</i>	121
2.1 Os impactos da colonização para os Kaiowá e Guarani do MS.....	122
2.2 Reservas indígenas, acampamentos e marginalidade integral	130
2.3 Movimento étnico-social e fronteira	134
2.4 Apresentação da situação atual das demandas territoriais dos índios Guarani e Kaiowá no MS	139
2.5 Desdobramentos do movimento étnico-social kaiowá e guarani e a resistência dos grandes produtores rurais.....	144
2.6 De “acampamento” a “ <i>tekoharã</i> ”: breve reflexão sobre os termos.....	161
2.7 Concepções de território e territorialidade: reflexões sobre o uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani.....	170
2.8 A reserva e a visão dos estabelecidos.....	182
CAPÍTULO III	197
Das <i>reservas</i> aos <i>tekoharã</i> : percorrendo os caminhos de retorno	197
3.1 Dourados e a composição dos <i>tekoharã</i>	202
3.1.1 Passo Piraju.....	204
3.1.2 Ñu Porã	216
3.1.3 Pakurity	229
3.1.4 Ñu Vera	242
3.1.5 Apyka’y.....	250
3.1.6 “Deixe o Apyka’y viver”	264
3.2 Amambaí, T.I Limão Verde e seus <i>tekoharã</i>	277
3.2.1 Ka’a Jari, Samakuã e Mbaraka’y.....	280
CAPÍTULO IV	299
O <i>tekoha</i> : o tempo e o espaço.....	299

4.1 O antigo assentamento do <i>tekoha</i> Pakurity.....	305
4.2 Modalidades de mobilidade no antigo assentamento	316
4.2.1 <i>Oguata</i>	318
4.2.2 <i>Jeheka</i>	320
4.2.3 <i>Sarambi</i>	323
4.3 História, temporalidade e mobilidade	326
4.3.1 A história de Kurusu Ambá e Mbaraka'y por Delfino Borvão	329
4.4 Os caminhantes do céu: pensando a história a partir de Delfino Borvão	344
4.5 Os caminhos, os xamãs e o tempo	357
4.6 <i>Tekoharã</i> e temporalidade	364
CONSIDERAÇÕES FINAIS	379
REFERÊNCIAS	388
Bibliografia.....	388
Fontes escritas.....	398
Fontes orais.....	404
Glossário.....	406
ANEXOS.....	409

RESUMO

O presente trabalho se propõe a apresentar e analisar o processo de colonização do sul do Estado de Mato Grosso do Sul (MS) e seus impactos para os Guarani e Kaiowá. A proposição central desta tese é de que o processo de colonização não foi único nem retilíneo. A colonização do sul de MS ocorreu a partir da chegada de diferentes ondas de colonização que apresentaram descontinuidades temporais e que causaram diferentes impactos para as distintas comunidades. Para mostrar a chegada destas ondas e seus desdobramentos recuo até a década de 1830, momento em que identifiquei a abertura das primeiras fazendas no sul do estado. A abertura das fazendas foi um processo interrompido pela guerra entre o Brasil e o Paraguai (1864 a 1870) e pela instalação da empresa extrativista Cia Matte Larangeira na década de 1880. A Companhia atuou até o ano de 1940 e depois disso começaram a se intensificar a abertura de fazendas para criação de gado e cultivo da soja e mais recentemente da cana de açúcar. A principal consequência deste processo foi a retirada dos índios Guarani e Kaiowá de seus assentamentos tradicionais, de onde foram retirados e removidos para as reservas indígenas criadas no sul do estado após a instituição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1910. Entre os anos de 1915 e 1928 o SPI criou oito pequenas reservas indígenas destinadas aos Guarani e Kaiowá e desde então eles foram paulatinamente levados para dentro delas. Após a década de 1980, com o processo de redemocratização da sociedade brasileira os Guarani e Kaiowá se organizaram politicamente e deram início a um processo de descolonização ao recusar as reservas e reivindicar o direito de retornar aos antigos assentamentos. Desde então muitas famílias fizeram o caminho de retorno para os antigos assentamentos. As mobilizações dos Guarani e Kaiowá e a resistência dos atuais fazendeiros quanto às mobilizações indígenas que se desdobram em violentos conflitos fundiários no sul do estado também é tema de análise no presente trabalho. A análise procura igualmente destacar as percepções Kaiowá e Guarani sobre esse processo. Além dos estudos históricos e antropológicos que tratam sobre este processo, os Guarani e Kaiowá atuais narram a história da colonização nos seus próprios termos e apresentam uma teoria social fundamentada no bom viver que esclarece e justifica as atuais mobilizações. Este trabalho apresenta tanto a chegada das ondas de colonização, seus impactos e desdobramentos para os Guarani e Kaiowá, bem como o processo de descolonização empreendido pelos índios e a maneira como eles narram esta história, seus sentidos e suas possibilidades de transformação em sintonia com os fundamentos de sua cosmologia.

PALAVRAS CHAVES: etno-história; colonização; descolonização; Guarani e Kaiowá; mobilidade; temporalidade; cosmologia.

ABSTRACT

This paper aims to present and analyze the colonization process of the south of Mato Grosso do Sul State (MS) and its impacts on the Guarani and Kaiowá people. The central proposition of this thesis is that the colonization process was neither unique nor straight. The colonization of the south of MS happened from the arrival of different waves of colonization that had temporal discontinuities and that caused different impacts on different communities. In order to show the arrival of these waves and their consequences I go back to 1830s, the moment I identified the opening of the first farms in the south of the state. The opening of the farms was a process interrupted by the war between Brazil and Paraguay (1864-1870) and by the installation of the extractive company Cia Matte Larangeira in the 1880s. The company worked until the year 1940 and then the opening process of the farms was intensified to raise cattle and to cultivate soybean and more recently they started cultivating sugar cane. The main consequence of this process has been the withdrawal of the Guarani and Kaiowá Indians from their traditional settlements, from where they were taken and removed to new indian reserves created in the south of the state after the establishment of the Indian Protection Service (SPI) in 1910. Between the years 1915 and 1928 the SPI created eight small indian reserves for the Guarani and Kaiowá and since then they were gradually taken into them. After the 1980s, due to the redemocratization process of Brazilian society the Guarani and Kaiowá people organized themselves politically and began a process of decolonization by refusing reserves and claiming the right to go back to the old settlements. Since then many families have made the way back to the old settlements. The analysis seeks to highlight Kaiowa and Guarani's perceptions of this process. The Guarani and Kaiowá mobilizations and the resistance of the current farmers towards the indigenous mobilizations that result in violent land conflicts in the south of the state is an issue that I also discuss in this paper. Besides the historical and anthropological studies that have to do with this process, the current Guarani and Kaiowá people narrate the history of colonization on their own terms and they bring a social theory based on the good life that clarifies and justifies the current mobilizations. This paper presents the arrival of the colonization waves, its impacts and consequences for the Guarani and Kaiowá, as well as the decolonization process undertaken by the Indians and the way they narrate this history, their senses and their transformation possibilities in tune with the foundation of their cosmology.

KEYWORDS: ethnohistory; colonization; decolonization; guarani and kaiowá; mobility; temporality, cosmology.

LISTA DE NOMENCLATURAS

CAC – Compromisso de Ajustamento de Conduta

CAN – Colônia Agrícola Nacional

CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

CDR – Centro de Documentação Regional

CEIMAM – Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez

CGID - Coordenação Geral de Identificação e Delimitação

FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FAMASUL - Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Sócio Ambiental

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INPE – Instituto Nacional de Pesquisa Espacial

GT – Grupo Técnico

MPF – Ministério Público Federal

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PSOL – Partido Socialista e Liberdade

RID – Reserva Indígena de Dourados

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra indígena

TRF – Tribunal Regional Federal

UEMS – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Localização do estado de Mato Grosso do Sul (MS)	20
FIGURA 2 – Mappa Geral da Província do Paraná com os caminhos de ferro estudados e projectados – 1878	78
FIGURA 3 – Mapa Histórico Geográfico do Brasil e Regiões Adjacentes	79
FIGURA 4 – Localização das Colônias Militares no sul da Província do Mato Grosso ...	94
FIGURA 5 – Zona de influência aproximada da Companhia Mate Larangeira no Estado de Mato Grosso Do Sul (1882-1924)	96
FIGURA 6 – Área concedida à Matte Larangeira – 1882 a 1890	98
FIGURA 7 – Área concedida à Matte Larangeira – 1892 a 1895	98
FIGURA 8 – Trabalhadores da Cia Matte Laranjeira	100
FIGURA 9 – Terras indígenas no sul de MS	143
FIGURA 10 – Estimativa das demarcações feitas pela FAMASUL	151
FIGURA 11 - Adesivo de carro com mensagem contra a demarcação das terras indígenas	152
FIGURA 12 – Manifestação Onde tem justiça tem espaço para todos	153
FIGURA 13 – Manifestação Onde tem justiça tem espaço para todos	153
FIGURA 14 – Audiências Públicas em Tacuru e Coronel Sapucaia	154
FIGURA 15 – Audiências Públicas em Tacuru e Coronel Sapucaia	154
FIGURA 16 – Mapa dos conflitos indígenas	157
FIGURA 17 - Placa pregada em uma árvore na entrada do Ñu Porã	165
FIGURA 18 – <i>Tekoha</i> demarcada, futuro das crianças garantido	166
FIGURA 19 – Trabalhadores guarani e kaiowá no corte de cana	194
FIGURA 20 – O favelão indígena de Dourados	195
FIGURA 21 – Guarani e kaiowá buscando água	196
FIGURA 22 – Mapa de MS com destaque para o município de Dourados	203
FIGURA 23 – Áreas pesquisadas no município de Dourados	204
FIGURA 24 - Passo Piraju: indígenas protestam contra pedido de reintegração de posses	214

FIGURA 25 – Passo Piraju: a casa e o pátio	215
FIGURA 26 – Passo Piraju: a escola	215
FIGURA 27 – Ñu Porã: croqui N° 1	216
FIGURA 28 – Ñu Porã: croqui N° 2	220
FIGURA 29 – Ñu Porã: croqui N° 3	222
FIGURA 30 – Ñu Porã	225
FIGURA 31 – Ñu Porã	225
FIGURA 32 – Ñu Porã	226
FIGURA 33 – Ñu Porã	226
FIGURA 34 – Ñu Porã	227
FIGURA 35 – Ñu Porã	227
FIGURA 36 – Ñu Porã	228
FIGURA 37 – Ñu Porã	228
FIGURA 38 – Identificação da área Pakurity em Dourados – MS	233
FIGURA 39 – Pakurity	235
FIGURA 40 – Ñu Vera	247
FIGURA 41 – Ñu Vera	247
FIGURA 42 – Ñu Vera	248
FIGURA 43 – Ñu Vera	248
FIGURA 44 – Ñu Vera	249
FIGURA 45 – Ñu Vera	249
FIGURA 46 – Apyka'y	257
FIGURA 47 – Apyka'y	258
FIGURA 48 – Apyka'y.....	259
FIGURA 49 – Apyka'y	261
FIGURA 50 – Apyka'y	262
FIGURA 51 – Apyka'y	263
FIGURA 52 – Apyka'y	263
FIGURA 53 – Apyka'y	264
FIGURA 54 – Apyka'y	265

FIGURA 55 – Apyka’y	267
FIGURA 56 – Trecho da passeata do Apyka’y	271
FIGURA 57 – Apyka’y	275
FIGURA 58 – Apyka’y	275
FIGURA 59 – Apyka’y.....	275
FIGURA 60 – Apyka’y	275
FIGURA 61 – Apyka’y	275
FIGURA 62 – Apyka’y	275
FIGURA 63 – Apyka’y	276
FIGURA 64 – Apyka’y	276
FIGURA 65 – Apyka’y	276
FIGURA 66 – Apyka’y	276
FIGURA 67 – Apyka’y	276
FIGURA 68 –Estado do Mato Grosso do Sul com destaque para o Município de Amambai	277
FIGURA 69 – Documento Ka’a Jari	286
FIGURA 70 – Comissão da Aldeia Limão Verde – Amambai	288
FIGURA 71 – Limão Verde	295
FIGURA 72 – Limão Verde	295
FIGURA 73 – Limão Verde	296
FIGURA 74 – Limão Verde	296
FIGURA 75 – Limão Verde	297
FIGURA 76 – Limão Verde	297
FIGURA 77 – Limão Verde	298
FIGURA 78 – Limão Verde	298
FIGURA 79 – Tekoha Pakurity	307
FIGURA 80 – Tekoha Pakurity	308
FIGURA 81 – Tekoha Pakurity	311
FIGURA 82 – Tekoha Pakurity	311
FIGURA 83 – Tekoha Pakurity	312

FIGURA 84 – Tekoha Pakurity	313
FIGURA 85 – Tekoha Pakurity	313
FIGURA 86 – Desenho de Delfino Borvão – Limão Verde	348
FIGURA 87– Terra é vida, despejo é morte	378

LISTA DE TABELAS

TABELA 1- Áreas demarcadas pelo SPI (1915-1928)	112
TABELA 2 - Situação fundiária das terras guarani e kaiowá no sul do MS	140
TABELA3 - Áreas relacionadas no CAC (2007)	148
TABELA 4 - População da Reserva Indígena de Dourados (1977-2014)	192
TABELA 5 - Patamares do cosmo	346

INTRODUÇÃO

A presente tese é resultado de uma longa pesquisa que começou nos *acampamentos indígenas* de etnias Kaiowá e Guarani¹ localizados no sul do Estado de Mato Grosso do Sul (MS), no Centro Oeste do Brasil. A pesquisa começou em 2007, quando ingressei no mestrado no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), MS, na linha de pesquisa de História Indígena². A dissertação de mestrado possibilitou reconhecer a complexa realidade étnica no sul de Mato Grosso do Sul. Foi o tempo de conhecer mais de perto os Guarani e Kaiowá que viviam em *acampamentos indígenas* localizados no município de Dourados.

No mestrado, o objetivo foi conhecer os *acampamentos indígenas* e suas histórias e, a partir delas, compreender melhor os conflitos atuais envolvendo grupos mobilizados para readquirir a posse de seus territórios tradicionais. A pesquisa do doutorado é um desdobramento do trabalho iniciado no mestrado. Ao longo das várias redefinições do projeto (redefinições possíveis na medida em que realizava o levantamento documental e os trabalhos de campo), o objetivo da pesquisa tornou-se compreender o processo de colonização do sul do Estado, os impactos sobre os Guarani e Kaiowá e as saídas encontradas por estas etnias, atualmente, para reverter os impactos da colonização.

Na medida em que levantava elementos para pensar a colonização e seus desdobramentos, começou a me interessar também as formas e concepções de *mobilidade* e *temporalidade* kaiowá. Isso porque o processo de colonização implicou, entre outras coisas, na remoção dos índios dos assentamentos em que viviam e na transferência deles para as reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no sul de MS, entre os anos de 1915 e 1928. Por outro lado, durante a pesquisa eu estava em diálogo com grupos

¹ As áreas onde trabalhei ao longo da pesquisa são, majoritariamente, de famílias kaiowá. Em algumas áreas havia também algumas famílias guarani. Assim, os dados de campo que apresento são, em grande parte, de famílias kaiowá. Por esta razão, em muitos momentos do trabalho, faço referência apenas aos Kaiowá; em outros, aos Kaiowá e Guarani.

² Apesar da pesquisa ter começado no mestrado, eu conheci os Guarani e Kaiowá na infância. Cresci na cidade de Dourados - MS e, quando pequena, acompanhava minha mãe na aldeia. À época ela trabalhava na prefeitura e, por vezes, trabalhava dentro da Reserva Indígena de Dourados na execução de projetos municipais na área da saúde. Muitas vezes ela me levava junto e, enquanto conversava, eu podia brincar com as crianças. Enquanto crescia na cidade de Dourados, marcada pelo preconceito contra os povos indígenas, minha experiência da infância me dizia que os Kaiowá e Guarani não eram o que eu ouvia falar sobre eles.

que retornaram ou estavam mobilizados para retornar aos antigos assentamentos dos quais foram expulsos. Assim, estava diante de dois movimentos históricos distintos: o primeiro tratava-se da colonização e da retirada dos índios de seus territórios tradicionais, enquanto o segundo apontava para os caminhos de retorno realizados pelos Guarani e Kaiowá e que tinham como objetivo a recuperação dos assentamentos dos quais foram retirados.

FIGURA 1
LOCALIZAÇÃO DO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL (MS)



Imagem de satélite registrada via aplicativo Google Earth, no dia 10/09/2014.

Fiz a pesquisa a partir do levantamento, leitura e sistematização de fontes escritas, bem como de conversas e entrevistas com indígenas que retornaram ou estavam mobilizados para retornar aos locais de onde foram expulsos. Foi no diálogo com as pessoas que estavam mobilizadas para recuperar os territórios que reconhecem como tradicionais que esta tese se tornou possível. Meu interesse por *mobilidade, espaço, tempo e temporalidade* se tornaram importantes na medida em que ouvia as histórias das famílias mobilizadas para retornarem aos seus territórios tradicionais.

Quanto à colonização do sul de MS, penso que não se tratou de um processo único, linear e retilíneo. Foi um processo marcado pela chegada de diferentes ondas de colonização, como apresento. Metaforicamente, uso a expressão “ondas”, porque estas, ao quebrarem na praia, possuem volume e força diferentes e quebram cada uma a seu modo, apresentando desdobramentos diversos. Pensar a colonização a partir de ondas me permitiu apresentar o processo histórico de colonização do sul do Estado de MS marcado pela chegada de diferentes frentes de colonização com interesses heterogêneos e descontinuidades temporais. Mapear a chegada das ondas de colonização e suas consequências foi fundamental para apresentar o processo histórico que retirou dos índios o direito de viver em seus territórios. Outro aspecto importante deste processo é o de que ele não está acabado e, como desdobramento dele, aparecem as atuais lutas Guarani e Kaiowá para recuperar o direito de viver em suas terras.

Enquanto se consolidavam os projetos de colonização no sul de MS, marcado pela chegada de diferentes frentes colonizadoras afinadas ao projeto nacional de colonização e “ocupação”³ das fronteiras brasileiras, os índios perderam suas terras. O projeto de colonização e “ocupação” das fronteiras caminhou junto da política de reservamento das populações indígenas no Brasil, que teve seu ápice no início do século XX. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que, entre os anos de 1915 e 1928 criou oito reservas indígenas no sul de MS e afetou diretamente os Kaiowá e Guarani.

³ “Fronteiras” criadas pelos colonizadores e já ocupadas pelas populações indígenas. Por esse motivo, sempre que *ocupação* se referir a “ocupação” das fronteiras nacionais pelas frentes colonizadoras usarei a palavra entre aspas. Quanto ao termo “fronteira”, ele será melhor discutido ao longo dos capítulos I e II do presente trabalho.

Segundo a literatura histórica sobre os Guarani (Brand, 1997), antes da chegada das frentes de colonização, os Kaiowá já estavam distribuídos por um amplo território, que se estendia desde os rios Apa, Dourados e Ivinhema, ao norte, até a Serra de Maracaju e afluentes do rio Jejuí (Paraguai), ao sul. Em relação às coordenadas leste-oeste, o território kaiowá aparece como tendo uma faixa de terra com cerca de cem quilômetros para cada lado da fronteira do Brasil e do Paraguai. Mas, com a chegada das frentes de colonização, muitas famílias Kaiowá foram, progressivamente, expulsas de suas terras, como demonstro ao longo do primeiro capítulo.

As narrativas indígenas de expulsão de suas terras eram seguidas das que relatavam o caminho de ida para as reservas. Nas situações onde realizei a pesquisa, as narrativas da expulsão eram as primeiras histórias a que tinha acesso e também as primeiras sobre *mobilidade* que conseguia identificar. As histórias dos índios que viviam nos *acampamentos* descreviam remoções violentas. Era uma forma de deslocamento forçado, não voluntário, efetuado via Estado e com o objetivo de liberar as terras para a colonização.

Depois de anos após serem forçosamente transferidos para as reservas, os Kaiowá começaram a retornar para os antigos sítios de ocupação, lugares que já haviam sido transformados em fazendas. A mobilidade para o retorno, diferente das remoções para as reservas, era voluntária e tinha os indígenas como principais agentes. A ação do retorno era, na maior parte das vezes, resultado de uma decisão tomada por uma determinada família que conseguia (re)organizar seu grupo e voltava para (re)ocupar as terras das quais foram expulsos no processo de colonização. Além desses casos, algumas famílias nunca chegaram a sair da área de ocupação tradicional, permanecendo como peões dentro das fazendas e que, a partir da década de 1980, passaram a reivindicar a posse de seus territórios.

Na mobilidade de retorno para os seus antigos sítios de ocupação, os indígenas são quase sempre impedidos de entrar e, quando entram, encontram dificuldades para permanecer dentro das áreas. Esta situação se desdobra em incontáveis conflitos envolvendo indígenas e proprietários rurais, que tornaram o MS um dos estados com mais

alto índice de violência envolvendo as populações indígenas, tema explorado no segundo capítulo do presente trabalho.

Os Kaiowá e Guaraní costumam chamar de *área de retomada* a área ocupada depois do retorno. Estas áreas são marcadas pelo intenso conflito travado com os atuais proprietários das terras e se desdobram em uma situação de litígio jurídico pela posse da terra. As *áreas de retomada* são as áreas dos antigos sítios de ocupação que passam a ser parcialmente *reocupadas* pelos índios, daí a noção de *retomar* algo que, segundo a ótica indígena, lhes pertence. O proprietário, por sua vez, dispõe dos recursos políticos e jurídicos a que tem acesso para promover a retirada dos índios das terras que também reconhecem como sua, como demonstrei na dissertação de mestrado (CRESPE, 2009).

Essa situação de conflito e instabilidade em relação às atuais reocupações indígenas motivaram falar em *situação de acampamento*, ou ainda, *acampamentos indígenas*, como fiz no mestrado. Isto porque se trata de situações marcadas pela instabilidade na forma de ocupação da terra por parte dos índios. Nestas situações, eles estão sempre ameaçados de serem retirados da terra, de serem *despejados* e precisarem, novamente, se dispersarem nas áreas já demarcadas.

Na luta e na espera pela regularização fundiária de suas terras, que garante a posse efetiva sobre seu território, os Kaiowá e os Guaraní foram produzindo novas formas de acomodação que os deixassem mais próximos das áreas que reconhecem como de uso tradicional de seus grupos familiares. Assim, o termo *acampamento indígena* aponta para as situações onde um ou mais grupos familiares estão organizados para recuperar a posse de suas terras e, até que isso aconteça, lançam mão de estratégias que os permitam ficar o mais próximo possível destas áreas (CRESPE, 2009).

Logo, a escolha dos lugares onde foi realizada a pesquisa levou em consideração, em primeiro lugar, a existência de famílias que haviam sido expulsas de suas terras, que foram forçadas a ir para as reservas e que decidiram voltar a viver onde reconhecem o seu lugar no mundo. Durante a realização desta pesquisa, trabalhei com grupos que estavam organizados para recuperar o direito de viver novamente nestes locais.

Levantar e trabalhar com as narrativas dos movimentos de saída e de retorno tornou-se a principal estratégia para conhecer a história das famílias. Estas histórias são

trabalhadas, principalmente, ao longo do capítulo três, composto pelas narrativas de sair dos territórios tradicionais para as reservas e depois retornar às áreas indígenas. Estes deslocamentos foram efetuados no espaço, bem como, realizados no tempo. Ao longo da pesquisa me convencia de que falar sobre a mobilidade destas famílias era falar sobre movimento, tempo e história. Por meio das narrativas sobre mobilidade, também fui apreendendo as concepções de espaço e tempo dos kaiowá, tema que exploro ao longo do quarto capítulo.

A partir das narrativas da expulsão de seus territórios e sobre o retorno, pude também observar a maneira como os Kaiowá, atualmente, percebem o tempo e a história da colonização. Com suas narrativas, observei que existe o tempo da chegada da colonização e seus desdobramentos, e também um tempo que é anterior à chegada dos colonos, marcado por outras formas de mobilidade, do qual passei igualmente a me interessar. Além disso, existe um tempo que é anterior aos humanos, marcado por formas próprias de socialidade efetivadas em dado espaço social, e este espaço é o *cosmo*. O acesso às narrativas de alguns xamãs kaiowá e de seus auxiliares me permitiram tatear também este tempo e espaço mítico.

Mas antes que o tema da mobilidade ganhasse destaque na pesquisa, quando iniciei o doutorado, interessava-me o processo de colonização e seus impactos, bem como as atuais mobilizações, além de querer mapear os *acampamentos* e as atuais redes de relação social, estabelecidas entre os *acampamentos indígenas* e agentes externos, como órgãos públicos e instituições indigenistas. Ao longo do trabalho, este objetivo não foi totalmente descartado, visto que alguns momentos da tese são dedicados a mapear estas relações. Digamos que ele passou para segundo plano. Isso aconteceu em novembro de 2011, a menos de um ano desde o início do doutorado, quando houve um encontro em um *acampamento indígena* denominado *Ita'y* e localizado no município de Douradina, MS.

Tratava-se da primeira *Aty Guasu*⁴ dos *acampamentos indígenas* mobilizados para o retorno às áreas que reconhecem como territórios tradicionais. Durante o encontro, os

⁴ Aty Guasu (em Guarani, a escrita não dobra o “s”) é um evento que ocorre regularmente no Sul de Mato Grosso do Sul e reúne lideranças de diversas áreas guarani e kaiowá, assim como algumas lideranças da etnia Terena. O termo significa “grande reunião” e o encontro tem por objetivo discutir os principais problemas enfrentados pelos indígenas atualmente; logo, a questão fundiária é tema sempre discutido nos encontros.

índios passaram a utilizar o termo *tekoharã* para designar as áreas que, como faziam os índios, todos denominavam de *acampamentos*, *área de retomada* ou *área de conflito*. A palavra *tekoharã* vem de *tekoha*, termo polissêmico discutido por diversos autores que trabalharam com os Guarani, como Melià e Grümberg&Grünberg (2008), Schaden (1974), Brand (1997), Pereira (2004) e Mura (2006).

Para a introdução, apresento o significado de *tekoha*, a partir da etimologia da palavra. *Teko* significa modo de ser e *ha* é um indicativo de lugar. Assim, o uso mais comum do termo é para se referir a um lugar onde se viveu, se vive ou se pode viver o *teko*, o modo de ser kaiowá. Este modo de ser não pode ser de qualquer jeito; muito pelo contrário, o modo de ser que os Kaiowá e os Guarani se referem é o bom modo de ser (modo reto, certo), chamado de *teko porã*.

No caso do termo *tekoharã*, o sufixo *rã* é um indicativo de futuro. Mas *rã* não indica qualquer futuro e, sim, um futuro obrigatório, o futuro que necessariamente deve acontecer. *Tekoharã* aponta para o *tekoha* que vai existir novamente quando os índios recuperarem a posse de seus territórios tradicionais. Entretanto, o termo aponta também para uma condição presente, isto é, estar mobilizado para a reocupação dos antigos *tekoha*. Por sua vez, *tekoharã* diz respeito ao passado, aos *tekoha* que existiam antes da chegada das frentes de colonização e foram destruídos pelo empreendimento colonial; também se refere ao futuro, pois indicam a disposição de reconstituídos.

Estes *tekoha* voltam a existir com as atuais demandas dos Guarani e Kaiowá e apontam para um novo tempo futuro. No futuro do *tekoha*, as pessoas devem recuperar o acesso aos recursos que existiam no passado e que são necessários para a continuidade física e cultural dos Kaiowá e Guarani. As atuais famílias reivindicam seus *tekoha* justamente porque foram *tekoha* no passado e, atualmente, lutam para que possam ser novamente *tekoha* no futuro. Enquanto isso não ocorre, os índios tentam usar essas áreas no presente, tornando-as *tekoha* também no tempo presente. Isso ocorre na medida em que os Kaiowá e Guarani criam estratégias para usar estas áreas de acordo com seus costumes e tradições.

A publicação do termo e a tentativa de compreender o que os Kaiowá e os Guarani estavam falando me despertou grande interesse. Na minha compreensão, ao falar de *tekoharã*, os Kaiowá e Guarani estavam falando de *tempo* e de *temporalidade*. Estavam indicando um tempo futuro em que eles tornariam a viver nos lugares que eram ocupados por seus ancestrais; indicavam um futuro projetado nas experiências passadas. Ao falar de *tekoharã*, eles estavam falando da história a partir da forma como eles vêm pensando e narrando a própria história. Por conta disso, eu precisava conhecer mais a fundo suas histórias a fim de entender sobre o que os Kaiowá e Guarani estavam dizendo enquanto falavam de *tekoharã*.

Sempre tive em alta conta o interesse pela história narrada a partir de outras concepções de tempo e espaço. Foi este interesse pela história e pelo tempo que me motivou ingressar no PPGH, na linha de pesquisa de História Indígena. Eu queria conhecer a experiência e a narrativa histórica dos Kaiowá e, desde então, concentrei meus esforços neste sentido.

Na história indígena a multiplicidade de experiências históricas das populações indígenas aparece e nos auxilia a questionarmos a condição eurocêntrica que, na maior parte das vezes, permanecem nas narrativas historiográficas. Diferente da narrativa histórica eurocêntrica que toma o colonizador, seus feitos e suas narrativas como objeto de estudo, na história indígena interessa a experiência vivida pelos sujeitos indígenas e essa experiência é conhecida via narrativas orais e fontes documentais. Na história indígena interessa o tempo anterior ao contato com os europeus, a história do contato, as transformações ocorridas dentro das sociedades indígenas após o contato e a visão histórica dos próprios grupos estudados.

Mas tal empreitada só é possível na medida em que conciliamos metodologias de pesquisa presentes na história e na antropologia, como se propõe a fazer a etno-história. Entretanto, mais do que tentar suprimir lacunas deixadas pela historiografia em relação à história indígena, pensada não como uma disciplina separada da história e, sim, como parte dela, a etno-história tem caminhado no sentido de desconstruir uma visão hegemônica da história. Isto acontece não só por uma necessidade produzida pelos profissionais deste

campo, mas também como resposta à insatisfação das diversas populações indígenas em relação à maneira como elas vêm sendo representadas pela história e pela antropologia.

Mesmo que houvesse o interesse, desde a realização do mestrado, de trabalhar com a história tomando como referências as narrativas indígenas sobre a história, sabia que não se tratava de tarefa fácil. Aos poucos, na medida em que seguiam os trabalhos de campo e graças aos encontros com verdadeiros historiadores indígenas, o que parecia distante foi se tornando possível.

Enquanto metodologia, a etno-história diz respeito ao emprego de procedimentos teóricos e metodológicos onde são aplicadas técnicas e métodos conhecidos na história e na antropologia (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; CAVALCANTE, 2013). Deste modo, são empregados esforços para um levantamento documental e análise dos documentos que possam auxiliar na elaboração de uma narrativa que tem como ponto central os indígenas e a história da colonização. Também são empregados procedimentos de pesquisa comuns à antropologia, como a observação participante, levantamento das histórias de vida e levantamentos genealógicos. Quanto aos procedimentos teóricos, na produção de uma etno-história o/a historiador/a deve dialogar também com as produções de antropólogos que trabalharam com os grupos indígenas de interesse na pesquisa.

Se a história indígena ganha destaque dentro da história com a etno-história, na antropologia a temática também tem espaço cativo. No Brasil, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha se tornou uma importante referência quando falamos em história indígena. Para a autora, a etno-história trata, em primeiro lugar, da narrativa indígena sobre a própria história. Essas narrativas têm o mito como principal fonte. Para Carneiro da Cunha, a história indígena, quando narrada pelos próprios índios, não representam os índios apenas como vítimas de uma história eurocêntrica que os coloniza. Ao narrar sobre a chegada e sobre o processo de colonização, os indígenas se colocam como agentes ativos da própria história.

Desse modo, nas narrativas kaiowá e guarani aparece um momento em que eles são forçados a deixar seus *tekoha* e levados para as reservas, enquanto no outro eles recusam a reserva e retornam aos antigos sítios de ocupação, colocando-se como sujeitos da história. Desta forma, ao longo do presente trabalho, as narrativas indígenas sobre o processo de

colonização, sobre o tempo anterior à chegada dos colonizadores e sobre as condições atuais, foram fontes privilegiadas por mim. Mas outras fontes também foram pesquisadas, como relatos de viajantes, histórias narradas por memorialistas e documentos oficiais.

Os documentos oficiais trabalhados foram do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e estão disponíveis para consulta no Centro de Documentação Regional da UFGD. A maioria dos documentos foi sobre os procedimentos administrativos dos postos indígenas do sul de MS, o cotidiano dos postos e o controle exercido sobre os índios com a chegada do órgão indigenista. Estes documentos foram utilizados, principalmente, no primeiro capítulo do trabalho. Outra fonte documental foram documentos localizados no arquivo do Ministério Público Federal (MPF) de Dourados, onde pude pesquisar sobre a atual conjuntura da questão fundiária no MS, tema e documentos que trabalho no segundo e terceiro capítulos da tese.

No terceiro capítulo também utilizei as narrativas que contam as histórias de vida das famílias que foram expulsas de seus antigos assentamentos, foram para as reservas e que, hoje, estão mobilizadas para o retorno (algumas delas já até retornaram). As histórias de vida foram levantadas ao longo das pesquisas de campo realizadas durante o mestrado e o doutorado. No quarto capítulo utilizei como procedimento a história oral, resultando em uma história narrada por Delfino Borvão, morador da aldeia Limão Verde. A história contada por Delfino e sua transcrição foi determinante no desenvolvimento do último capítulo do presente trabalho.

A história de Delfino Borvão foi transcrita, textualizada e transcriada, como sugere Bom Meyhy (1991). Para o autor, a transcrição é a primeira fase do processo de produção da história oral. Na transcrição se faz a passagem fiel do que foi dito e gravado para a grafia. No segundo momento é realizado o que o autor denomina de textualização, momento em que é realizada uma reorganização do discurso, obedecendo à estruturação requerida para um texto escrito. (BOM MEIHY, 1991:30).

Como aponta o autor, esta reestruturação da narrativa sugere a existência de um processo de transcrição do texto que foi narrado oralmente e que exclui a presença do entrevistador da narrativa escrita. (Idem, p. 32). Neste caso, primeiro se faz uma transcrição tal como o sujeito fala; em seguida são corrigidos os erros que aparecem na

linguagem falada e, por fim, é retirada a entrevistadora da narrativa. (Bom MEIHY, 1991:30). Posteriormente a estes procedimentos, a história foi lida junto com o narrador – Delfino Borvão - que pôde fazer as inclusões e correções que julgou necessária. Vale lembrar que a história oral apresentada no quarto capítulo foi um momento importante para a concretização de um dos objetivos que havia proposto para a pesquisa: compreender as concepções de tempo e de espaço dos Kaiowá e dos Guarani. Com isso, também pude compreender melhor as motivações das demandas atuais destes grupos.

Quanto à ideia de mobilidade, o tema me despertou interesse na medida em que fui identificando as histórias de vida marcadas pela expulsão e conseqüentes mudanças. As mudanças após a expulsão eram motivadas pela busca de um lugar melhor para viver com os parentes. O conceito de mobilidade (*oguata*) me pareceu possível na medida em que deparava com as limitações das ideias de desterritorialização e reterritorialização dos povos indígenas, no caso, conceitos em alta na história indígena e na antropologia. Por outro lado, os conceitos vindos da geografia são importantes para pensarmos os processos ocorridos após a chegada das frentes colonizadoras e têm sido, com recorrência, utilizados por antropólogos e historiadores nas pesquisas sobre os povos indígenas no sul de MS. Entretanto, ao longo da pesquisa, os conceitos me pareceram insuficientes para desenvolver as ideias sobre as perspectivas de espaço e tempo dos Kaiowá atuais.

O tema da mobilidade foi desencadeado na discussão sobre a temporalidade kaiowá. Falar dos deslocamentos no espaço, dos movimentos que se efetivavam no tempo, era falar da história. Entretanto, esta perspectiva só foi possível com o amadurecimento das ideias e enquanto realizava os trabalhos de campo. Os trabalhos de campo, por sua vez, tiveram momentos distintos, que procuro esclarecer abaixo.

Durante os dois primeiros anos de doutorado, prevalecia a sensação de que já havia experimentado no mestrado. As áreas que escolhi para realizar a pesquisa no município de Dourados eram áreas em litígio, marcadas por intenso conflito com os fazendeiros, como apresento na dissertação do mestrado. (CRESPE, 2009). Por esta razão, eu sentia que minha permanência em campo era inviabilizada pela sensação de insegurança e pelos meus temores diante da situação. Sentia um duplo perigo: primeiro, o risco que significaria

permanecer ali. Segundo, o risco que os grupos em situação de acampamento correriam, caso os fazendeiros, no entorno, descobrissem minha permanência ali.

Por esta razão, a estratégia adotada foi realizar trabalho de campo ao longo do dia. Pela proximidade dos *acampamentos* com a cidade, foi possível ir e voltar no mesmo dia. Por outro lado, a não permanência em campo foi compensada com a possibilidade de circular em uma série de espaços em que também era possível estar em relação com os grupos estudados, como as *Aty Guasu* (reuniões organizadas pelos índios e que reúne pessoas de diversas áreas indígenas no sul do Estado), as universidades, a FUNAI e o Ministério Público Federal, ambos localizados no município de Dourados.

Nas *Aty Guasu*, as lideranças indígenas discutem uma série de questões que preocupam as comunidades, como a legislação que garante os direitos indígenas, os prazos e o não cumprimento dos prazos que se referem à regularização fundiária das terras indígenas, compartilham conhecimentos entre os membros das comunidades envolvidas em processo de regularização de suas terras, decidem sobre a viabilidade de uma retomada, sobre educação escolar, saúde e violência contra as comunidades. Trata-se de uma situação importante para qualquer pesquisador que se disponha a estudar com os Guarani e Kaiowá.

O trabalho com os documentos produzidos pelos índios, muitas vezes disponíveis em instituições como o MPF, também se tornou parte importante da pesquisa etnográfica. Os índios nos *acampamentos*, ao se referirem ao trabalho de identificação de suas terras, se reportavam a documentos guardados em uma pasta. Nela eles guardam registros de nascimento de membros da família, mapas produzidos por eles, cartas escritas à mão reivindicando algo para FUNAI ou para o Ministério Público Federal, memórias em que narram a história da comunidade escrita por eles mesmos, entre outros. Muitos dos documentos manuscritos por eles, denominados de *kuatia*, comumente são assinados por todos que se fazem presentes na hora da feitura.

Parte destes documentos, produzidos internamente, é encaminhado, por eles mesmos, ao Ministério Público Federal, contendo o nome do Procurador da República, ou do antropólogo do órgão. Isto demonstra, por parte deles, certo reconhecimento da instituição e dos funcionários que nela trabalham, levando até eles seus anseios manifestos nos documentos, aos quais tive acesso durante o mestrado. Entre eles estão documentos

relativos aos processos de regularização fundiária de terras indígenas e outras reivindicações que tocam em questões relativas à saúde, educação e moradia e que faço uso ao longo dos capítulos dois e três.

Ao ingressar no doutorado também passei a fazer parte da equipe de pesquisadores do projeto As Formas de Acampamento, coordenado pela Prof. Dra. Nashieli Cecília Rangel Loera, financiado pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). A participação no projeto se desdobrou em uma parceria materializada em trabalhos de campo, alguns realizados na companhia de Nahshieli, bem como de alunos de graduação da UNICAMP e que estavam vinculados ao projeto. Entre os estudantes, foi com Elis Corradi (UNICAMP) que realizei a maior parte das atividades em campo e tive maior interlocução. Elis esteve em Dourados em julho e novembro de 2011, janeiro de 2012 e janeiro de 2013. Em 2012 e 2013 realizamos trabalhos de campo nos acampamentos *Ñu Porã* e *Apyka'y*, em janeiro e em julho, com uma média de 15 dias de trabalho cada temporada; também realizamos em conjunto levantamentos documentais na FUNAI e MPF.

Fora isso, a proximidade com as áreas pesquisadas, me possibilitava passar o dia nelas sem necessidade prévia de programar um período maior de campo. Essas visitas foram recorrentes ao longo dos últimos oito anos e me permitiram acompanhar algumas mudanças internas (como apresento em algumas áreas no capítulo três), o andamento do processo de regularização fundiária da terra indígena, as formas de mobilização política, bem como possibilitaram a manutenção do vínculo com os grupos onde a pesquisa foi realizada.

O ingresso no doutorado, no início de 2011, foi concomitante ao ingresso na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, no curso de Ciências Sociais em Amambai, na vaga de antropologia. Já trabalhava na instituição desde 2010 como professora colaboradora, assumindo o cargo de professora efetiva em 2011, lugar onde trabalhei até julho de 2013. Em Amambai, a partir de projetos de extensão realizados pela Prof. Dra. Célia Maria Foster, passei a ter atividades na reserva indígena de Amambai. Os projetos, assim como o diálogo com os estudantes indígenas, nos cursos de Ciências Sociais e

História, na unidade acadêmica de Amambai, abriram a possibilidade de me aproximar das situações de *acampamentos* no entorno do município.

A partir desse vínculo com Amambai e com as aldeias que circundam a cidade, estendi a pesquisa, que estava mais centrada em Dourados, para o município de Amambai. Dentro de uma das aldeias localizada na cidade, de nome Limão Verde, existem dezenas de famílias provisoriamente assentadas e que estão organizadas para retornarem aos seus antigos assentamentos. Foram com famílias nesta situação que realizei a pesquisa, ali menos preocupada com os conflitos com os fazendeiros e, por esse motivo, me sentindo mais a vontade na pesquisa de campo.

Assim, com a pesquisa documental e a pesquisa de campo, fui levantando as fontes ou, ainda, os dados que compõem este trabalho. Depois de esclarecer sobre o objetivo da pesquisa, o percurso feito durante sua realização, os trabalhos de campo e a pesquisa documental, finalizo a introdução apresentando a estrutura do presente trabalho.

A estrutura desta tese foi pensada levando em consideração as diferentes temporalidades presentes na pesquisa: 1) a chegada das ondas de colonização e os impactos para os Kaiowá e Guarani (1830-1980); 2) o tempo atual, a situação enfrentada pelos Guarani e Kaiowá e os conflitos fundiários no sul de MS (1980-2014); 3) os atuais *acampamentos indígenas* e suas histórias de expulsão, expropriação e retorno; 4) a história dos grupos em situação de acampamento segundo eles mesmos, bem como, suas motivações para o retorno.

Assim, no primeiro capítulo apresento o processo de colonização como um processo histórico descontínuo, marcado pela chegada de diferentes ondas de colonização entre os períodos de 1830 a 1980. A abertura das primeiras fazendas no sul de MS deu-se a partir de 1830, cujo processo foi interrompido pela guerra ocorrida entre os anos de 1864 a 1870 e pela chegada de uma companhia exploradora de erva mate, chamada Cia Matte Larangeira. A Cia atuou no sul do Estado entre as décadas de 1880 a 1940, quando perde os direitos de exploração que obteve neste período. Após a década de 1940, com o fim do monopólio desta companhia, começaram a ser abertas novas fazendas, o que significava a derrubada da mata para abrir espaço para a criação de gado e para a agricultura extensiva. Ao abordar a chegada das diferentes ondas de colonizadores, apresento também os antigos

assentamentos guarani e kaiowá e dos quais foram expulsos, os projetos nacionais de colonização, a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, as remoções forçadas para as reservas e as condições que as reservas se encontram a partir da década de 1980, período em que ocorre o maior aumento populacional, resultado de novas expulsões. No segundo capítulo, como desdobramento do processo histórico apresentado no primeiro capítulo, aparecem os conflitos fundiários atuais, as mobilizações dos fazendeiros e dos índios e os desdobramentos políticos, jurídicos e administrativos da demarcação das terras indígenas no sul de MS.

No terceiro capítulo apresento as áreas onde realizei a pesquisa, em seu momento atual, assim como suas histórias. Para isso dividi o terceiro capítulo em duas partes: uma referente às áreas pesquisadas em Dourados e a outra referente às áreas pesquisadas em Amambai, ambas localizadas em municípios no sul de MS. Neste capítulo trabalho com as narrativas de expulsão e retorno e com as atuais motivações que levam os Kaiowá e Guarani a brigar pela possibilidade de voltar a viver nos antigos assentamentos. Também trabalho com as redes de relações formadas entre essas áreas e com a sociedade não indígena, considerando as universidades, pesquisadores, indigenistas, organizações não governamentais e órgãos públicos, como FUNAI e MPF.

No último capítulo apresento histórias de lugares e caminhos que compõem o espaço para os Kaiowá. Faço isso em dois momentos. No primeiro deles apresento a descrição de um antigo assentamento kaiowá chamado *Pakurity*. Faço isso a partir de um mapa feito pela liderança da comunidade e que, atualmente, reivindica a regularização fundiária da área. No segundo momento trabalho com a história dos Guarani e Kaiowá, a partir de uma metodologia da história oral. A história oral me permitiu pensar melhor sobre o espaço e o tempo para os Kaiowá e como os ancestrais míticos e o mundo vivido por eles são motivadores para as atuais retomadas de áreas que reconhecem como de ocupação tradicional.

CAPÍTULO I

Cartografia da colonização do sul de Mato Grosso do Sul e os impactos para os Kaiowá e Guarani

1.º de setembro [1830]. Segui escoteiro para Paranaíba e cheguei no Monte Alto à casa do sr. capitão José Garcia Leal, o qual há pouco tinha chegado do sertão, e me fez ver boas fazendas que achou, e o sertão que seguia, e demarcou de olho uma fazenda para mim nas margens do rio Paraná, e me ofereceu mantimentos e a sua fazenda para morar, até cultivar a minha. (LOPES, 2007:16)

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado nos ergueram, deste cercado nos levaram... ali que descemos todos. Ali dormimos, amanheceu cedinho... nos levaram até Tarumã, pelo caminho nós fomos e dormimos. Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos dava pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam nos levando. (Livrada Rodrigues, apud SILVA, 2005: 130)

1.1 Etno-história: paisagens históricas, olhares antropológicos

Ao longo da realização do mestrado e doutorado em história me incomodava o pouco diálogo da teoria da história com pesquisas de história em sociedades indígenas. A linha de História Indígena parecia-me, de certa forma, apartada das discussões sobre teoria da história, e essa passou a ser uma questão que me preocupava. Dentro da teoria da história pouco aparece os debates realizados pela história indígena a fim de repensar as produções historiográficas. Por outro lado, entre os pesquisadores que trabalham com *história indígena*, falar sobre *teoria da história* é recorrente e necessário.

Desta maneira, motivada pelos meus incômodos, começo o primeiro capítulo apontando para a importância da história indígena para as teorias da história. Concomitantemente, apresento alguns dos elementos teóricos e metodológicos importantes na confecção desta tese. O objetivo disso é tornar mais clara a construção da tese e as escolhas realizadas quanto à disposição da cronologia adotada na narrativa.

Antes de falar sobre a importância da *história indígena* no contexto acadêmico faço algumas pontuações sobre os diversos sentidos que o termo pode apresentar. Conhecida também como *etno-história*⁵, existe em torno dela um longo debate dentro da antropologia e da história sobre a definição do termo⁶. A fim de desfazer os equívocos que podem aparecer quando apresentamos os termos *história indígena* e *etno-história*, Cavalcante apresenta os diversos significados que os termos podem invocar, para, em seguida, se posicionar a respeito do tema. Segundo Cavalcante, o termo *etno-história* pode apresentar os sentidos: *a) como disciplina acadêmica independente; b) como compreensão e/ou representação própria dos povos indígenas acerca de sua história e do tempo; c) como uma etnociência; d) como um método interdisciplinar.* (CAVALCANTE, 2011:350).

Assim como o autor, a primeira perspectiva, que entende a *história indígena* como disciplina independente da história, é descartada neste trabalho. A *história indígena* é

⁵ O termo etno-história foi registrado pela primeira vez em 1909, pelo pesquisador Clark Wissler (Eremites de Oliveira, 2003). Em 1930, o termo foi utilizado pela primeira vez fazendo referência aos métodos de pesquisa utilizados para trabalhar com a história dos povos indígenas. (CAVALCANTE, 2011: 351)

⁶ Alguns pesquisadores se dedicaram a discutir o tema, como Eremites de Oliveira (2003) e Cavalcante (2011). Nestes trabalhos, os autores apresentam o debate desde o surgimento do termo, seus desdobramentos e os usos mais frequentes realizados atualmente.

entendida por ele, bem como por Eremites de Oliveira (2003), como um método interdisciplinar. Neste caso, a *etno-história* alia técnicas de pesquisa da história, da antropologia, assim como da arqueologia e da linguística, com o objetivo de conhecer o passado de uma dada sociedade indígena antes e após o contato colonial.

Mas o que motiva a *etno-historia*? Ou ainda, o que me motivou a trabalhar *etno-história*? Para responder a esta pergunta coloquei em diálogo conceitos e autores que aparecem pouco próximos nas discussões realizadas no campo da *teoria da história*, mas que considero pertinentes para se falar da *história indígena*. Procurei estabelecer possíveis pontos de encontro a partir de três conceitos principais trabalhados por dois autores diferentes. Os conceitos de *carência e orientação*, de Jörn Rüsen (2001), bem como o conceito de *experiência*, de Walter Benjamin (1985), utilizado ao longo deste trabalho. O diálogo entre estas ideias interessa-me na medida em que permite realizar uma breve reflexão a respeito da *história indígena* e de sua importância para a presente pesquisa.

O ponto de partida da reflexão é o trabalho de Jörn Rüsen, intitulado *Razão Histórica*, lido e discutido na disciplina de Teoria da História. Nesta obra, o autor esmiúça temas caros ao trabalho do historiador, tais como a razão na história, a lógica do pensamento historiográfico e, ainda, os fundamentos da ciência da história.

Uma primeira leitura do texto pode nos levar a pensar que a tentativa de Rüsen é indicar aos historiadores o caminho que devemos percorrer para atingirmos a pretensa racionalidade da história científica. Por mais que este objetivo possa estar presente, o autor esclarece, na introdução de seu trabalho, que *a questão dos fundamentos da ciência da história não conduz a teoria da história a assumir o papel de tutora da ciência da história*. (RÜSEN, 2001:14). Desta maneira, a intenção do autor é produzir uma reflexão a respeito do *que sempre foi a base do pensamento histórico em sua versão científica*. (Idem). A questão colocada pelo autor, na obra *Razão Histórica*, é responder como temos feito a História, a partir de quais necessidades e para quais finalidades.

Nesse sentido, o autor procura esclarecer *o que há de fundamental no pensamento histórico e sua pretensão de racionalidade*. (Ibidem, p.16). Para Rüsen a história é entendida como uma tentativa intelectual de satisfazer uma *carência de orientação do homem no tempo*. Entendo *carência* como resultado das experiências que temos no

presente e que precisam ser constantemente interpretadas e significadas a partir das experiências vividas no passado.

Essa carência de orientação se desdobra em um interesse específico pelo passado, já que é impossível lidar com a totalidade deste para satisfazermos a compreensão da experiência presente. É a partir do interesse por um momento histórico específico, bem como a partir do uso de determinados instrumentos de investigação, que a vontade de conhecer o passado vai deixando de ser um pensamento histórico da vida cotidiana para se transformar em um pensamento especializado, científico.

É importante observar que, para Rüsen (2001), o olhar que dirigimos ao passado não é um olhar vazio e isento dos valores resultantes de nossas experiências em um tempo social específico. Nosso olhar é mediado por *perspectivas orientadoras*, o que Rüsen chama de *ideias*. Com a finalidade de esclarecer sobre o que consistem as *ideias*, o autor dá o exemplo de como a noção de *progresso* foi e continua sendo uma *perspectiva orientadora* na história, apesar de não formular nenhuma crítica sobre tal perspectiva.

A história como ciência é, então, produzida a partir de um dado interesse por algo ocorrido no passado. Em seguida, mediado por *ideias* e fazendo uso de métodos específicos, o historiador deve produzir o conhecimento histórico. Realizada a pesquisa, o conhecimento histórico deve, pela escrita, atender a expectativa que o movimenta, a saber, orientar os homens no espaço e no tempo. A partir de então, a história poderia também possibilitar a promoção de mudanças na vida prática, cotidiana.

Até aqui tenho concordado com a exposição de Rüsen. Entretanto, devo chamar atenção a um ponto não observado pelo autor: se a história é motivada por *carências de orientação* e mediada por *ideias*, diferentes sujeitos olhando para o passado deverão se interessar e produzir conhecimentos históricos diferentes, porque através de perspectivas diversas. Seria ilusório e perigoso pensarmos na existência de uma forma hegemônica de *carência de orientação* dos homens no tempo, ou de *perspectiva orientadora*, assim como de explicação histórica que satisfaça as múltiplas modalidades de *carência*. A existência de uma hegemonia não elimina, necessariamente, a heterogeneidade de visões de mundo, até porque o pensamento “hegemônico” é também uma visão local.

A noção de *carência de orientação* de Rüsén me remeteu aos conceitos de *experiência e pobreza da experiência* de Walter Benjamin (1985). No trabalho *O narrador*, Benjamin desenvolve o que poderíamos denominar de uma teoria da transmissão da *experiência*. Para isso, o autor apresenta a existência de um mundo onde os homens sabiam onde viviam e que lugares ocupavam nele. Neste mundo, a tradição, através da narrativa oral, assumia a tarefa de orientar os homens no espaço e no tempo.

Muito diferente deste mundo, a modernidade é, para Benjamin (1985), um espaço e tempo onde tudo se transforma num ritmo tão intenso que não há condições de os homens explicarem a si mesmos as transformações sociais. O homem moderno é, para este autor, um ser desorientado e que não entende o mundo a sua volta. A ciência da história, assim como o romance, foram tentativas de produzir sentido a este novo tempo, marcado pela pobreza de troca de experiências. Para Benjamin, a experiência do século XX, o século do holocausto, é tão cruel que não pode ser narrada. Justamente por isso, a historiografia teria o dever de narrar as atrocidades das quais não queremos, muitas vezes, nem mesmo lembrar.

Entretanto, para Benjamin, superarmos as carências de orientações dos homens no tempo através da história, só é possível se a História se dedicar a tirar do esquecimento tudo o que a historiografia se recusou a narrar, como as atrocidades das guerras do século XX. Deveria ser incluída na história uma diversidade de experiências que foram silenciadas. Como assinala Michael Löwi, Benjamin chama atenção para o fato da história ter omitido, por muito tempo, *não só a história das classes oprimidas, mas também a das mulheres, dos judeus, dos ciganos, dos índios das Américas, dos curdos, dos negros, das minorias sexuais, isto é, dos párias*. (LÖWI, 2005:39). Para Benjamin, lembrar e narrar sobre esse passado esquecido é transformá-lo em força no momento presente, força de mudança no sentido da história.

O olhar de Benjamin para a história foi para mim uma *ideia orientadora*, desde a escolha do PPGH da UFGD. A linha de pesquisa em *história indígena* me apontava para a possibilidade de pensar a história como contrapartida das leituras historiográficas que se centram nos *heróis civilizadores*. Neste sentido, a questão que me parecia importante era como pensar uma escrita da história que levasse em consideração a diversidade de

experiências e, conseqüentemente, a multiplicidade de *carências de orientação* que deve compor o campo de análise historiográfica. Mas a recusa de uma perspectiva hegemônica da história, tal qual propõe Benjamin, é possível?

Quando nos referimos à história das Américas e do Brasil, a *noção orientadora da descoberta* foi *praticamente a única a ocupar o cenário político e cultural*. (LÖWI, 2005:80). Nesta visão negou-se o passado das diversas populações pré-coloniais que viviam nas Américas, como se acreditou que foi a partir da *descoberta* que estas outras sociedades foram inseridas na *história*, no *desenvolvimento*, na *civilização*.

Podemos afirmar que esta abordagem, assim como salientou Eremites de Oliveira (2012), é produto de uma *historiografia eurocêntrica e evolucionista*. Neste mesmo trabalho, citando o etno-historiador Bartomeu Melià, Eremites chama nossa atenção para o caráter colonialista da historiografia oficial da *descoberta*. O que é provocada por ela é mais um ocultamento, chamado de *encobrimento*, por Melià, das populações que aqui viviam. Esta historiografia não apenas recusa atribuir a condição de sujeitos históricos para as populações pré-coloniais, assim como, muitas vezes, silencia e ratifica as relações de dominação e violência que marcaram as relações com os colonizadores.

Assim, o termo *descobrimento* (pensado aqui como uma *ideia* no sentido atribuído por Rüsen) provoca a negação da história das diversas populações que ocupavam o Brasil antes da chegada dos europeus. Em uma perspectiva bastante próxima a esta, Todorov, no trabalho denominado *A conquista da América: a questão do outro*, questiona a maneira como os primeiros contatos entre europeus e sociedades que viviam na Américas foram descritos. Não houve um *encontro* entre europeus e as América e, se houve, ele nos lembra que foi um *encontro* de *tipo muito particular*, ou seja, uma guerra. (TODOROV, 1999: 63). É necessário pensarmos uma produção historiográfica que supere tanto o eufemismo do termo *encontro*, quanto o equívoco do *descobrimento*.

Neste sentido, a *história indígena* pode ser pensada como uma perspectiva de pesquisa que adota uma metodologia interdisciplinar, para que a multiplicidade de experiências históricas das populações indígenas apareça nas narrativas historiográficas. Neste caso, a *história indígena* deve tomar como ponto de partida as experiências vividas por estes sujeitos, seja a partir das narrativas orais, seja a partir das fontes documentais. Na

história indígena a história anterior ao contato com os europeus, a história dos contatos, as transformações ocorridas dentro das sociedades indígenas, a visão histórica dos próprios grupos estudados, se tornam questões fundamentais. Para isso trabalha com uma metodologia de pesquisa que usa de documentos escritos, tradições orais, bem como trabalhos de campo, para uma abordagem processual das sociedades indígenas que leve em consideração outras *carências* históricas.

Desta forma, a *história indígena* tem caminhado no sentido de desconstruir uma visão hegemônica da história. Nela uma multiplicidade de *carência de orientação* tende a aparecer e se tornar relevante. Isto acontece não, apenas, por uma necessidade produzida pelos profissionais deste campo, mas também como resposta à insatisfação das diversas populações indígenas em relação à maneira como elas vêm sendo representadas pela história e pela antropologia.

Muitos indígenas têm ingressado nos cursos de graduação e pós-graduação⁷ e caminhado na produção de uma *etno-história* que questiona representações feitas sobre eles pela história. Estes pesquisadores têm produzido uma história feita nos próprios termos sociais e históricos. Neste caso, são pesquisadores indígenas falando de sua história. Muito mais próximos de sua própria história que os pesquisadores não indígenas, o desafio deles é se apropriar das técnicas, métodos e modelos narrativos para que suas produções sejam adequadas às exigências dos cânones científicos. Por outro lado, pesquisadores que dominam as formas de fazer a história ciência se deparam com o desafio oposto: reconhecer o que é história, fato histórico e narrativa histórica para as sociedades indígenas.

Assim, se, de um lado, esta tese está marcada pela preocupação de olhar para a história tomando como ponto de referência as sociedades indígenas antes e depois do contato colonial, por outro, também está marcada pelo interesse de escrever a história indígena, levando em conta os termos indígenas sobre a própria história. Além de ser entendida enquanto um método interdisciplinar, o uso do conceito de *etno-história* aponta também para uma preocupação em trabalhar com as representações que os Kaiowá fazem da própria história. Essa perspectiva encontra adeptos entre os antropólogos e é trabalhada

⁷ Ver Benites (2009 e 2014) e João (2011).

na antropologia em autores como Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1993). Para os autores, a etno-história diz respeito à *significação e o lugar que diferentes povos atribuem a sua temporalidade*. (CUNHA, 2009:127).

Mas se a narrativa histórica se alimenta de fatos que, por sua vez, são transformados em fatos históricos a partir da própria narrativa, uma das perguntas que eu repetia durante a pesquisa era: como saber quais são os fatos históricos para os Kaiowá? Quais elementos são importantes na narrativa dos Kaiowá sobre a própria história? À medida que conseguia alguns elementos para responder a estas perguntas, vinham outras de cunho mais filosófico, tais como, e o *tempo*, como os Kaiowá percebem o *tempo*?

Em campo, enquanto procurava identificar quais os fatos históricos para os Guarani e Kaiowá e quais os elementos importantes de sua narrativa histórica, eu me aproximava de suas concepções do tempo e do espaço. Ou melhor, tempo/espaço, já que, para os Kaiowá, o tempo e o espaço (*ára*, a mesma palavra para os dois conceitos) não se separam, como se separam no pensamento ocidental. Desta forma, a *etno-história*, enquanto preocupação de me aproximar das concepções de tempo e história dos Kaiowá, foi se tornando possível. Meu interesse passou a ser também o de compreender como os Kaiowá, na situação onde foi realizada a pesquisa, contam a história da colonização, seus impactos e como eles relacionam esta história com o momento atual.

A escolha do primeiro capítulo para narrar a chegada das ondas de colonização, a ocupação das terras kaiowá e seus desdobramentos foi, em primeiro lugar, por este ser um tema importante nas narrativas indígenas. A chegada do colonizador é um fato histórico para os Kaiowá e Guarani, mas não é um fato que inaugura a história. Como apresento no último capítulo, os Kaiowá e Guarani são exímios narradores e suas histórias recuam muito antes da chegada dos colonizadores.

O ponto em que dou início à narrativa também não é o ponto inicial dos contatos entre europeus e os “antigos Kaiowá”. Os povos que são identificados como possíveis ancestrais dos atuais Kaiowá são encontrados, nas fontes, como *Itatins*, *Monteses*, *Cayuá*, *Caiua*, *Caiuã*. Estes povos estariam em contato com os colonizadores desde o início do século XVI, com quem possivelmente mantiveram relações de trocas. Além dos espanhóis, estes povos enfrentaram os jesuítas e as missões. Vale lembrar que essas relações foram

pontuais e descontínuas e, segundo Melià (2008), os Pãi tavyterã, ou ainda Kaiowá, seriam os grupos que sofreram, de imediato, menor impacto do processo colonial. Isso porque eles, na medida em que percebiam a invasão dos colonizadores, fugiam para as matas e se escondiam dentro delas. Daí a denominação Kaiowá, que significa os povos da mata, não sendo, anteriormente, uma autodenominação. Referem-se aos grupos que se esconderam e ficaram de fora do processo colonial.

Mas, durante a realização da pesquisa, ouvi histórias de tempos anteriores à chegada da colonização, histórias que remontam aos tempos antigos, quando nem os humanos ocupavam a terra, apenas os ancestrais míticos. E por que, diante disso, optei por começar pela colonização?

Porque a colonização inicia um novo tempo para os Kaiowá atuais. Por meio dela, os índios explicam sua condição atual. Através do empreendimento colonial, os índios são retirados da própria terra e para eles são produzidos espaços específicos para viverem: as reservas indígenas. As mudanças produzidas pela colonização alteram os modos de vida e as formas de socialidade. A colonização inicia um novo tempo para os Kaiowá: o *tempo da chegada das cercas*.

Para a historiografia, a chegada da colonização é igualmente importante por impactar bruscamente as sociedades indígenas em questão. Com a chegada da colonização, os índios são retirados de suas terras, obrigados a se transferir de um lugar para outro e passam a enfrentar empecilhos para circular no território que reconhecem como seu. A colonização deteriora as relações sociais e promove mudanças significativas nas sociedades. Deste modo, não é possível compreender a atual situação vivida pelos Kaiowá no sul de MS sem que saibamos mais sobre a violência do processo colonial e os impactos para os Kaiowá.

Para isso, e levando em consideração o que anteriormente foi exposto sobre a *etno-história*, trabalhei com fontes escritas e orais. As fontes escritas utilizadas foram relatos de viagem, trabalhos de memorialistas, documentos oficiais de agências públicas, trabalhos acadêmicos e notícias de jornais. Grande parte das fontes documentais foi consultada no Centro de Documentação Regional da UFGD. O centro de documentação conta com excelente acervo de livros, mapas e documentos da história de Mato Grosso e Mato Grosso

do Sul⁸. A coleção intitulada *Temas Indígenas* conta com acervo de documentos microfilmados da Coleção Etnológica do Museu do Índio. Entre os documentos estão disponíveis microfimes do SPI, referentes aos procedimentos administrativos dentro do Posto, bem como, comunicações realizadas entre os postos e a 5ª Inspeção Regional, localizada no município de Campo Grande.

Além dos procedimentos administrativos, como os relatórios indicando a população dentro do posto, as benfeitorias, as necessidades dentro do posto, a produção interna, existem informações como as condições das estradas, recibos de passagem e controle da mobilidade indígena. Todos estes dados eram descritos, muitas vezes, em quadros estatísticos, apontando para o funcionamento altamente burocratizado do SPI. Os relatórios eram mensalmente, trimestralmente, ou ainda, semestralmente, encaminhados ao então inspetor do SPI, responsável pela administração geral dos postos. Alguns deles minuciosos, os relatórios apontam para a rotina administrativa do posto e as preocupações que marcam o funcionamento do órgão.

O problema que se colocou, em primeiro lugar, foi como selecionar estas fontes. Tive acesso a mais de dez mil microfimes e levei algum tempo para me localizar no arquivo. Depois de familiarizada, optei por fazer o recorte dos documentos levando em consideração o meu interesse pela compreensão das diferentes ondas de colonização que identificava a partir dos documentos e da literatura histórica e etnográfica sobre os Guarani e Kaiowá. O motivo da escolha se deve à seguinte questão: Como a pesquisa de campo foi realizada em diversas áreas consideradas como *acampamentos*, trabalhar com a documentação de cada área específica seria impossível para o tempo disponível da pesquisa. Isso só seria possível na medida em que escolhesse uma ou duas áreas e realizasse a digressão histórica a fim de trabalhar com a micro história destas áreas. Mas a pesquisa foi seguindo outro caminho. A fim de compreender melhor as várias situações etnográficas que vinham sendo denominados como *acampamentos*, os trabalhos de campo foram realizados em diversas situações e diferentes áreas, como apresento nos capítulos

⁸ Até o ano de 1967, os dois Estados eram um só e tinha Cuiabá como capital. Após a divisão dos Estados e a consequente criação do Estado de Mato Grosso do Sul, a capital do último passou a ser Campo Grande. Ao longo do capítulo vão aparecer outras denominações para se referir ao sul de MS, tais como sul da Província de Mato Grosso ou ainda sul do antigo Estado de Mato Grosso.

seguintes. Por conta disso, pareceu-me produtivo um capítulo que adotasse uma narrativa mais englobante, apresentando a chegada das diferentes ondas de colonização e que tivesse correspondência direta com as situações atuais.

Ao ler os documentos fui identificando uma espécie de “cerco” contra os Kaiowá. Eles foram impactados pela chegada de diferentes ondas de colonização vindas de diferentes direções e com objetivos diversos. Procurei uma narrativa que correspondesse a isso. Assim, ao longo deste capítulo, apresento a chegada de diferentes ondas, a partir da década de 1830, assim como os seus impactos para os Kaiowá. A não linearidade da narrativa é resultado da própria dinâmica do processo histórico que identificava a partir da leitura dos documentos, marcado pela descontinuidade da chegada e estabelecimento dos diferentes projetos de colonização. A linearidade do processo de colonização não significou menor impacto, os desdobramentos que tiveram para os Guarani e Kaiowá apresento ao longo do trabalho.

Para apresentar a chegada das diferentes frentes de colonização foi importante situar os agentes⁹ e eventos que eu acessava com as fontes. Assim, parte do capítulo se volta para as diversas entradas/ondas de colonização no sul de MS. Para isso, trabalho com três tipos de fontes: a) fontes produzidas pelos viajantes que “desbravavam” o sul de MS, desde a primeira metade do século XIX; b) fontes deixadas por memorialistas que defenderam o projeto de colonização e para quem havia apenas os selvagens que deveriam ser contidos dentro de reservas indígenas; e c) fontes produzidas por agentes do SPI, que também acreditavam no projeto de colonização, no reservamento dos índios e em sua missão de transformar os índios em trabalhadores rurais integrados à sociedade nacional. Trabalhar com esses diversos agentes e situá-los nos eventos foi importante para a produção de uma cartografia do conflito fundiário envolvendo índios e proprietários rurais no MS, como apresento adiante.

Além desses agentes e da documentação produzida por eles, outra fonte de fundamental importância foram os relatos orais obtidas em situações diversas. A maior parte delas foi obtida durante a realização dos trabalhos de campo, com famílias vivendo o

⁹ O termo agente que utilizo no presente trabalho tem inspiração em Bruno Latour (2012). Para o autor, um agente ou ator é tudo aquilo que modifique uma situação fazendo diferença nela. Voltarei ao tema do agente e ação no início do terceiro capítulo.

processo de luta para a regularização fundiária das áreas que reconhecem como território tradicional. Nestas ocasiões, eu levava o gravador e algumas conversas eu pedia para gravar. As gravações foram ouvidas, transcritas integral ou parcialmente e foram fontes a que recorri com frequência. As narrativas encontradas em outros trabalhos acadêmicos também puderam ser utilizadas.

Com estes múltiplos agentes e as fontes produzidas por cada um deles foi se tornando possível apresentar diversas situações históricas ocorridas em tempos próximos, mas diferentes e em vários pontos do sul de MS, lugar onde estavam localizados os Kaiowá. O recuo ao início do século XIX foi por identificar a chegada das primeiras fazendas de gado nos campos de Vacaria, entre os Rios Brilhante e Vacaria, processo interrompido pela Guerra da Tríplice Aliança entre os anos de 1864 a 1870 e a subsequente exploração da erva mate. Por esta razão volto meu olhar para a fronteira, a fim de apresentar o tempo de guerra entre o Brasil e o Paraguai e suas consequências. A decisão de falar sobre a guerra exigiu que realizasse uma digressão temporal com o objetivo de demonstrar o projeto nacional de militarização da fronteira. Identifico algumas situações do pós-guerra, como a Companhia Matte Larangeira, Colônia Militar de Dourados e Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Tudo isso ocorreu no período de um século. No século XX teve também a criação das reservas e as remoções forçadas dos Kaiowá, a Marcha para o Oeste e a chegada de mais fazendas e mais remoções forçadas.

A ideia de que houve um cerco apareceu na medida em que identificava a entrada de diferentes frentes de colonização, a chegada dos colonos, a abertura das fazendas e a feitura das cercas que passou a recortar e dividir o território ocupado pelos Kaiowá. Com elas foram marcados e estabelecidos novos limites, novos territórios, que os Kaiowá não reconheciam, porque não eram os seus, mas que impactaram de modo crescente as suas vidas.

Assim, os Kaiowá estiveram cercados em duplo sentido: o primeiro foi o cerco do território ocupado pelos Kaiowá, efetuado pelas ondas de colonização; o segundo foi a colocação dos marcos, linhas, fronteiras e cercas que passaram a esquadrihar as terras já ocupadas pelos índios. É importante ressaltar que a titulação das terras não significou a “ocupação” destas áreas. O processo de povoamento não indígena foi lento e, na medida

que isso ocorria, chegavam mais cercas e mais remoções indígenas. No movimento de expansão das cercas, os índios eram compelidos a se transferir para além do perímetro delimitado pelos colonizadores, ou seja, para o lado de fora das cercas, que se tornam um empecilho para a mobilidade praticada pelos índios em seus antigos territórios.

1.2 A chegada das cercas e o advento de um novo tempo: o tempo da colonização

Durante a pesquisa pude ouvir muito índios, jovens, velhos, lideranças homens e lideranças mulheres. Alguns deles me contaram sobre um tempo em que as cercas não existiam. Esse foi um tempo bom, com uma grande disposição de terras onde os Kaiowá estavam acomodados anteriormente a chegada das frentes de colonização. Nesse tempo, os índios tinham acesso livre à casa de seus parentes e, com frequência, viajavam durante dias para se reunirem durante casamentos e outros rituais importantes. Esses eventos fortaleciam os vínculos entre as famílias kaiowá, que viviam distribuídas ao longo das áreas de matas e às margens dos rios, na área que atualmente identificamos como sul de MS.

Nesse tempo, anterior à chegada da colonização, os Kaiowá tinham acesso à mata e a tudo que ela compõe dentro do universo simbólico destes coletivos. *Mas isso foi no tempo que ainda não tinha cerca*, me disse uma vez a liderança de uma das áreas onde realizei a pesquisa. Era um tempo em que os Kaiowá não precisavam enfrentar os brancos e todas as dificuldades advindas deste enfrentamento.

A chegada dos brancos/*karai*¹⁰, via colonização, implicou na posse e no controle da terra por partes destes e, conseqüentemente, na posse e controle dos recursos a que os Kaiowá tinham acesso, como a água e a mata. A chegada deles foi acompanhada da chegada dos limites e das fronteiras, que passaram a controlar os territórios indígenas e a transformá-los em propriedades privadas. Se o território produzido em cima dos territórios

¹⁰ O termo branco foi mantido porque ele carrega, aqui, o sentido de *outro*. No capítulo quatro, este tema será mais bem desenvolvido. Os Kaiowá no sul de MS utilizam o termo *karai* para se referir aos brancos, isto é, aos não indígenas. Mas a palavra *karai*, na acepção tradicional da língua Guarani, e usada por outros grupos Guarani, refere-se a um homem mais velho, respeitável, Senhor.

indígenas resultou em remoções forçadas de suas terras, as cercas implicaram em dificuldades na reprodução das formas de mobilidade indígenas e as implicações disso são trabalhadas ao longo da presente tese.

Vale lembrar que o tempo anterior às cercas não era um mundo sem conflitos. Anterior à chegada das frentes de colonização no sul do atual MS, os colonizadores paraguaios já mantinham contato com os povos identificados como possíveis ancestrais dos Kaiowá. Anteriormente a isso, os povos indígenas que viviam no atual sul de MS mantinham relações entre si e algumas destas eram bélicas. Entretanto, o mundo anterior à colonização era marcado pela disponibilidade de espaços e recursos e os grupos que entravam em conflitos dispunham de condições menos desiguais diante do conflito. Era um mundo sem brancos e, na memória atual dos Kaiowá, um tempo de abundância.

Posterior à chegada das frentes de colonização inicia-se o tempo da ocupação dos *karai* e a retirada forçada dos índios de suas terras, as expulsões, as transferências forçadas para as reservas, os conflitos para obtenção de recursos e a exploração da mão de obra indígena. Inicia-se o tempo da escassez de terras, das matas e dos recursos materiais, ou, pelo menos, da dificuldade de acessar as poucas reservas de mata que restaram. A chegada das cercas e dos colonos é um marcador temporal importante e recorrente nas narrativas indígenas. Esses fatos passam a ser para os Kaiowá um marcador temporal que divide o tempo entre anterior e posterior à colonização, o tempo em que viviam em suas terras e o tempo em que foram removidos delas.

Neste sentido, conforme apresenta o antropólogo George Balandier (1993), a colonização promoveu uma verdadeira *cirurgia social*. Produziu a medição e divisão do território, definiu onde cada um deve viver e em que quantia de espaço poderia se acomodar. A cerca é a marca, por excelência, desta *cirurgia social*. São elas que marcam na terra as divisões produzidas pelas frentes coloniais. A colonização tira as pessoas de um lugar para colocar em outro, sejam os colonos, sejam os índios. Isso gera o que Franz Fanon (2010) chamou de *crise latente* das sociedades colonizadas, que ocorre à medida que as formas de organização social vigentes antes da chegada das frentes de colonização são danificadas durante este processo. No caso dos Kaiowá, os deslocamentos forçados a

que foram submetidos, bem como a interferência do Estado nacional via órgão indigenista oficial, tiveram significativo impacto nos mecanismos próprios de organização social.

A chegada dos colonos a partir da década de 1830, a Guerra do Paraguai, a exploração da erva mate e a abertura das fazendas na década de 1940 (Brand, 1997) foram um golpe violento nas práticas de mobilidade tradicional das famílias indígenas que viviam no sul de Mato Grosso. E foi-lhes imposta uma nova forma de mobilidade, a saber, as remoções forçadas de suas terras para as reservas. Com a abertura das fazendas, os índios eram expulsos e, na maior parte das vezes, levados para as reservas. Algumas famílias, quando contatadas pelos novos proprietários das terras, se escondiam em áreas de mata e, em alguns casos, até conseguiam permanecer dentro da área, trabalhando para o fazendeiro. A partir da década de 1980, com o desmatamento agressivo ocorrido no sul de MS, foi excluída a possibilidade de se manterem escondidos dentro das matas. Outras famílias conseguiam permanecer nas fazendas enquanto prestavam serviços aos novos patrões, mas com o aumento dos conflitos fundiários, a partir da década de 1980, o destino final de muitas delas também foram as reservas.

Diante desta realidade, deparei-me com narrativas de expulsões em vários momentos da pesquisa. A expulsão da terra e a remoção forçada para a reserva eram marcadas por dias de violência, de escassez, de medo e de procura por um lugar para ficar, nos casos em que se recusassem a permanecer nos postos indígenas criados pelo SPI. As viagens que seguiam às expulsões eram realizadas em carros de boi, caminhões-gaiola ou a pé, e o motivo era desocupar as terras para os novos ocupantes.

A historiadora Meire Adriana da Silva (2005) registrou a história da *ñandesy* Livrada Rodrigues, de Rancho Jacaré. Na narrativa registrada pela historiadora - e posta como epígrafe deste capítulo - Livrada narra a expulsão de sua terra no ano de 1977. Livrada e mais parentes foram tirados do local onde viviam, chamado Rancho Jacaré, e levados em caminhão-gaiola para a terra indígena kadiwéu, a centenas de quilômetros, de onde eles retornaram a pé.

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado nos ergueram, deste cercado nos levaram... ali que descemos todos. Ali dormimos, amanheceu

cedinho... nos levaram até Tarumã, pelo caminho nós fomos e dormimos. Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos dava pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam nos levando....(Livrada, 10/06/2004 p. 1). (Livrada Rodrigues, *apud* SILVA, 2005: 130)

Uma das interlocutoras da pesquisa e atualmente moradora na aldeia Limão Verde (localizada no município de Amambai) me contou como foi o caminho que fez com os parentes após terem sido expulsos de *Ka'a Jari*, terra em que viviam, localizada no extremo sul de MS, próximo ao Rio Iguatemi.

Eu, quando saí de lá, eu sempre me lembrava. Até quando eu fui para Brasília eu contei essa história. Quando eu saí de lá eu fui a pé. Tinha balaio, galinha e uma matula para levar o milho para fazer a farinha. Daí a gente posava na estrada. A gente dormiu na estrada três dias, três noites e três dias. Daí chegamos em Amambai. Em Amambai ainda não tinha aldeia como a gente conhece. Só tinha cinco famílias. Então chegamos lá, eu me lembro até agora. Antes de plantar, do meu pai fazer a roça, a gente comia só milho. Tinha canjica, socava milho no pilão, fazia farinha e só comia isso. (Clementina Rossati, 12/01/2014).

Além da violência das expulsões e remoções realizadas pelos colonos, bem como pelo órgão indigenista oficial, essa situação fazia com que muitas famílias que viviam juntas se fragmentassem. Essa dispersão é chamada pelos Kaiowá de *sarambi*, ou *esparramo* (Brand, 1993, 1997; Vietta, 2007) e vem sendo apresentada na maior parte dos trabalhos produzidos, tanto na área de história, como de antropologia, tema a que me ocuparei, novamente, no último capítulo. O depoimento transcrito abaixo aponta tanto para o *sarambi*, como para a presença da *captura*, uma espécie de polícia responsável pela retirada dos índios de suas terras:

Plácida ouviu de sua avó Simiona que quando a “captura” deu ordem para abandonar o local, sua filha Venância, que já era casada, foi direto ao Mbororo, com seu esposo e seus dois filhos mais velhos. O casal Inácio e Simiona saiu com seus irmãos, suas crianças menores e seus parentes, a cavalo e a pé, para Pirajuy, de onde foram para Sassoró, daqui para Amambai, daí para Mbororo, de Mbororo para Amambai. (Memória

de Plácida Benites, coletada pela historiadora Graciela Chamorro *apud* CRESPE, 2009:85).

As expulsões, remoções forçadas para as reservas e o conseqüente *sarambi* apontam para a produção de novas formas de mobilidade, produzidas à revelia dos Kaiowá. Diferente das formas de mobilidade praticadas nos antigos assentamentos, e que fortaleciam os vínculos de solidariedade entre parentes e grupos que mantinham relações, as formas de mobilidade produzidas pela colonização tiveram impactos negativos para os Kaiowá. Sem terras, dispersos e longe dos parentes, os Kaiowá foram obrigados a se acomodar em pequenos espaços de terra reservados para a colonização dos índios. Entretanto, observei que muitas famílias não se acomodaram e, como a família de Dona Plácida, ficaram mudando de lugar para lugar, até o momento em que decidiram retornar para as terras que reconhecem como os antigos sítios de acomodação.

Em campo, deparei-me com uma forma de mobilidade diferente das remoções forçadas para as reservas, na contracorrente dela e que apresento ao longo do terceiro capítulo. Nos locais onde realizei os trabalhos de campo, os Kaiowá vivem um movimento de retorno para suas terras. E, quando eles falam da volta, não seria apenas para tornar a viver em um lugar; eles se referem também ao retorno a um tempo de fartura, que pude conhecer via narrativas indígenas, tema que trabalho no último capítulo.

As expulsões, a atuação do SPI, a criação dos postos indígenas, os deslocamentos forçados e a vida nas reservas marcam, para os Kaiowá, a chegada de um tempo que fez romper com o tempo antigo vivido pelos seus avós (*tamõ'i e jary'i*). Para os Kaiowá atuais, os antigos viveram um tempo bom em que havia à sua disposição tudo o que precisavam: terra, alimentos, água, lugar para plantar, caçar e realizar coletas. Nas matas e nos rios também viviam os donos (*jára*) de tudo que existia¹¹. Atualmente, os Kaiowá são marcados pela escassez das terras, conseqüentemente, a escassez de tudo que se produz nela. Com o desmatamento, muitos bichos e plantas desapareceram e, com eles, também

¹¹ Para os Kaiowá, as plantas, os animais e humanos possuem, cada um, seu dono. Os *jára* são seres espirituais que protegem tudo o que existe, promovem o equilíbrio das relações sociais e os Kaiowá mantêm relações frequentes com eles a partir de suas rezas.

foram embora os seus *jára*. A perda das terras, matas, rios e *jára* anunciam, para os Kaiowá, um tempo de desequilíbrio cosmológico e conseqüentemente, social.

A história, a seguir, aponta para a chegada da colonização, os impactos para os Kaiowá e os atuais desdobramentos da colonização. Passo para a descrição e análise de uma trama de relações sociais que compuseram o sul do atual MS, ao longo dos séculos XIX e XX.

1.3 Cartografia da colonização no sul de MS: os séculos XIX e XX e o cerco contra os índios Kaiowá e Guarani

O sul de MS, onde está localizada a maior parte dos grupos identificados como Kaiowá no Brasil, foi ocupado por não indígenas a partir da entrada de diversas ondas de colonização, como afirmo anteriormente. A ideia de ondas tem relação com a noção de *frentes de expansão* (ou frentes de colonização) de José de Souza Martins (1997). Para o autor, as *frentes de expansão* são espécies de ondas de colonização (e colonizadores, é claro) que chegam em um determinado lugar e empurram as sociedades indígenas para fora de seus territórios. Apesar da descontinuidade das frentes de expansão, como também sugere a ideia de onda, a chegada das diferentes frentes de expansão impactou, de formas diversas, as populações indígenas que viviam no então sul de MS.

A chegada das ondas de colonização ao sul de MS, na primeira metade do século XIX, foi incentivada pelo governo colonial, que tinha como objetivo “povoar” uma região considerada, à época, como um sertão inóspito e selvagem¹² na fronteira com o Paraguai. Esta condição era uma preocupação para o Império e, por isso, a região onde está o atual sul de MS precisava ser “ocupada” por pessoas dispostas a “desbravarem o sertão”.

Mas, conforme apresento neste capítulo, essa região não era desocupada. Pelo contrário, ela era densamente povoada por índios de diferentes etnias. Entretanto, os índios não foram considerados como pessoas que ocupavam, com seus modos e costumes, seus territórios. Eles eram considerados apenas como parte da paisagem que deveria ser “civilizada”, explorada e dominada.

¹² Os termos sertão e selvagem são recorrentes nas fontes consultadas do século XIX.

Com o objetivo de “povoar” o sul da, então, Província do Mato Grosso, chegam, no início do século XIX, exploradores a fim de fazer posses e abrir as primeiras fazendas de gado. As primeiras delas foram abertas antes da Guerra do Paraguai e foram destinadas a criação de gado. Entre os homens que vieram fazer posses em terras no sul de MS estava o poderoso Barão de Antonina (João da Silva Machado Neto), de quem me ocuparei novamente mais adiante.

Antonina tinha por intenção fazer posse de uma grande quantidade de terra no Estado, capturar índios e construir uma estrada que ligasse a província do Paraná a de Mato Grosso, facilitando a comunicação e colonização da Província de Mato Grosso. Com o fim de fazer suas posses antes de 1850, ano em que foi promulgada a Lei das Terras, o Barão de Antonina manda para o MS um sertanista chamado Francisco Lopes, acompanhado por Jonh Henrique Elliott¹³, mapista e responsável por relatar a expedição¹⁴. A expedição, realizada com ordens do Barão, iniciou-se no ano de 1846. Os viajantes fizeram o empreendimento com mais trinta homens, apresentados como *camaradas*, incluindo indígenas¹⁵. Em agosto de 1846 chegaram à região do rio Vacaria, seguindo depois à fazenda do senhor Francisco Gonçalves Barbosa, que segundo Elliot, morava no local havia seis anos, isto é, desde 1840. (ELLIOTT, 1870:153).

Depois disso veio a Guerra do Paraguai que interrompeu o processo de abertura das fazendas. No final do século XIX e começo do século XX houve a instalação de uma empresa exploradora de erva mate chamada Companhia Matte Larangeira. A atuação da

¹³ De acordo com Antunha Barbosa, Elliot era “Norte americano, provavelmente da Filadélfia, chegou ao Brasil entre 1825 e 1826, por volta dos 16 anos de idade, quando desembarcou no Rio de Janeiro a bordo de uma embarcação comandada por seu tio, Jesse Duncan Elliot. Logo em seguida ingressou na Armada Imperial como tenente para uma ação contra a independência da região Cisplatina. Após este episódio Elliot teria voltado ao Rio de Janeiro, onde teria conhecido João da Silva Machado, o futuro Barão de Antonina, com quem trabalhou em expedições exploratórias dos sertões meridionais do Império juntamente com o sertanista Joaquim Francisco Lopes, cujo o objetivo principal era estabelecer uma via de comunicação entre as províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso através dos vales dos rios Tibagi, Parapanema e Paraná.” (Antunha Barbos, 2013:123). A serviço do Barão de Antonina, Elliot trabalhou no estabelecimento de aldeamentos indígenas.

¹⁴ O relato das viagens de Jonh Elliot, realizadas entre os anos de 1844 e 1847, foi publicado no Instituto Histórico Geográfico (Tomo X) e traz dados sobre o ambiente, sobre as primeiras fazendas e moradores não indígenas, assim como sobre a presença de grupos indígenas no sul da província. Os itinerários de viagem também foram publicados na Série Relatos Históricos – Vol. II, com o título “As derrotas de Joaquim Francisco Lopes”, pelo Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul (2007).

¹⁵ Os indígenas eram fundamentais nas expedições. Eles eram guias e, muitas vezes, tradutores.

empresa no Estado foi acompanhada da criação do SPI em 1910. O SPI favoreceu a execução dos projetos coloniais ao criar reservas indígenas e liberar terras para a exploração colonial. Depois do SPI, com o Estado Novo, o governo promoveu a colonização do sul MS a partir do projeto de governo de colonização do “oeste”: o “sertão” precisava ser povoado.

Quanto à Companhia Matte Larangeira, ela tinha suas atividades exploratórias em uma área que compreendia quase todo o cone sul de MS e desenvolveu suas atividades entre o final do século XIX até a década de 1940. Depois disso, ela se tornou uma grande proprietária de terras. A Cia teve expressiva participação dos índios Guarani e Kaiowá na exploração dos ervais, como aponta os trabalhos de Antônio Brand (1997), Kátia Vietta (2007) e Eva Ferreira (2007). Depois da Cia, a partir da década de 1940, vieram as fazendas, a criação de gado e o cultivo de soja. A partir da década de 1980, chegaram, também, a cana e as usinas.

A seguir, passo a narrar as viagens exploratórias feitas por Joaquim Francisco Lopes e o mapista Elliott, na primeira onda de colonização que identifiquei na temporalidade definida para a presente pesquisa.

1.4 As ocupações indígenas no sul de MS na primeira metade do século XIX e a chegada das frentes de expansão brasileiras

Anteriormente ao século XIX, os povos identificados como possíveis ancestrais dos atuais Kaiowá já havia sentido a passagem dos espanhóis, jesuítas e outros viajantes no sul da então Província de Mato Grosso. Entretanto, nesta pesquisa não seria possível um recuo temporal maior do que o delimitado. Segundo a antropóloga Katya Vietta (2007), o início dos contatos dos grupos indígenas do sul da Província com colonizadores vindos do lado brasileiro foram registrados no século XVII, com a entrada de bandeirantes vindos de São Paulo em busca de índios para servir de escravos. Segundo Vietta, *em meados do século XVII, a região compreendida entre os Rios Paraná, Paraguai e Apa está integrada à capitania de São Paulo, e é palmilhada pelos bandeirantes em busca de índios a serem aprisionados.* (VIETTA, 2007:30).

No século XVIII, depois de assinado o Tratado de Madri, em 1750, os colonizadores portugueses começaram a fazer as primeiras tentativas de ocupar o sul da Província. No tratado (que foi anulado em 1761), ficou convencionado a *uti possidetis* que definiu que a terra pertencia a quem realmente a ocupasse (Idem). Desta forma, a chegada dos colonizadores do século XVIII estava relacionada aos investimentos coloniais que tinham por objetivo “povoar” e também militarizar o sul da província.

Entretanto, as entradas realizadas durante o século XVIII, conectadas aos interesses de militarização da fronteira, tiveram pouco sucesso no quesito “povoamento”. Neste período, os povos identificados como possíveis ancestrais dos Kaiowá por vezes figuravam, segundo as fontes, como aliados dos espanhóis e inimigos dos portugueses. Taunay (2011), ao escrever sobre o forte de Iguatemi (construído na segunda metade do século XVIII), descreve sobre os ataques efetuados por índios identificados como Kaiowá aliados dos espanhóis. Logo, quando o Barão de Antonina enviou sua tropa para o sul do Mato Grosso, no século XIX, possivelmente já tinha conhecimento dos índios através dos relatos sobre o Forte de Iguatemi.

Assim, data do século XIX a formação das primeiras fazendas destinadas à criação de gado no sul do Estado, que apontam para um povoamento mais efetivo, ainda que disperso e rarefeito. No início do século XIX, começaram a ser demarcadas grandes fazendas, tudo *feito a olho*, como relata João Francisco Lopes, em sua primeira viagem (LOPES, 2007:16). As primeiras fazendas identificadas no sul da Província eram formadas por gado que teriam sido deixados pelos espanhóis e descobertos por colonizadores vindos da província de Minas Gerais. Esses colonizadores abriram suas fazendas e passaram a cultivar o gado em uma área conhecida como *Campos de Vacaria*¹⁶.

Nos itinerários de viagem deixados por Lopes e Elliott (produzido para o Barão de Antonina e, posteriormente, publicado na Revista do Instituto e Histórico Geográfico), os Campos de Vacaria aparecem na década de 1840 com fazendas e portos que

¹⁶ Segundo Vietta, os Campos de Vacaria “compreendem uma ampla região, a noroeste, limitada pela serra de Maracaju e banhada pelos rios Miranda, Aquidauana e Nioaque; ao norte pelo rio Anhanduí e ao sul pelo rio Dourados, tendo ao centro os rios Brilhante e Vacaria”. (VIETTA, 2004:31). A região foi marcada pela disputa de ocupação. Antes das primeiras fazendas, espanhóis faziam correrias para espantar possíveis posseiros vindos do lado brasileiro (Idem).

interconectavam as propriedades recém-abertas. Os Lopes e Barbosa, de acordo com as fontes, aparecem como os primeiros “povoadores” a abrir fazendas.

Lopes e Elliott encontraram pouso nas propriedades dos Campos de Vacaria e nelas também receberam animais para a viagem e reabasteceram a comitiva com provimentos. Se estes primeiros colonizadores também não tiveram sucesso quanto ao “povoamento” da Província de Mato Grosso, eles foram bem sucedidos na produção de uma cartografia do sul da província. O mapista Elliott registrou e classificou uma complexa rede hidrográfica, povoamentos, fronteiras, limites, e produziu um saber que passou a ser de fundamental importância para futuros projetos de colonização, que ocorreram após a guerra.

Os relatos de viagem produzidos por esses autores foram publicados nos seguintes documentos: *Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o Baixo-Paraguay na Província de Mato-Grosso: feitas nos annos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descritas pelo Sr. João Henrique Elliott*¹⁷; e *Itinerário de Joaquim Francisco Lopes. Encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a Província de São Paulo e a de Matto-Grosso pelo Baixo Paraguay*¹⁸.

Esses dois documentos também foram publicados no livro *Derrotas de Joaquim Francisco Lopes* (LOPES, 2007), em que constam as quatro viagens exploratórias realizadas por João Francisco Lopes. A primeira, no ano de 1830, ele realizou sozinho; as outras três viagens foram feitas na companhia do mapista João Henrique Elliott. O livro é dividido em quatro partes, chamadas de “Derrotas”. Cada parte é a descrição de uma expedição. A primeira parte (chamada de *Primeira Derrota*) é escrita por Joaquim Francisco Lopes, sertanista encarregado de realizar expedições exploratórias no sul da Província. As outras três partes, respectivamente, segunda, terceira e quarta “derrotas”, foram escritas *pelo Sr. João Henrique Elliott*, piloto e mapista da comitiva. Os documentos, publicados pela Revista do Instituto Histórico Geográfico, tinham uma relação estreita com os projetos de colonização do interior do Brasil.

¹⁷ Revista Trimensal de História e Geografia. Tomo X, Segunda Edição, Rio de Janeiro, 1870.

¹⁸ Revista Trimensal de História e Geografia. Tomo XIII, Segunda Edição, Rio de Janeiro, 1870

Pablo Antunha Barbosa, antropólogo que estudou os movimentos migratórios Guarani nos séculos XVIII e XIX, analisa a documentação citada e pontua sobre a importância histórica e etnográfica destas fontes, devido à riqueza descritiva que elas possuem.

A diferencia del resto de la documentación de la época, marcada básicamente por una preocupación burocrática-administrativa, es posible decir que esos informes revelan sensibilidades y experiencias etnográficas significativas, formando así un *corpus* riquísimo para pensar la expansión de las fronteras nacionales sobre las fronteras indígenas en la región en estudio. De expedición en expedición, de informe en informe, de “alojamiento” em “alojamiento” se dibujan no solamente las transformaciones sociopolíticas en las unidades guaraníes pre y pos-aldeamiento, sino también emergen todos los actores indios (caciques, capitanes, lenguaraz, etc.) y no indios (misioneros, militares, administradores, comerciantes, ingenieros, abogados, etc.) que actuaron como posibles mediadores en la negociación de reducir los indios em los espacios oficiales proyectados por el gobierno. (ANTUNHA BARBOSA, 2012: 82-83)

Barbosa também traz contribuições sobre os autores dos itinerários, bem como sobre o contexto político da época. Quanto à primeira expedição ou ainda, *Primeira Derrota*, ela teria sido encomendada a Joaquim Francisco Lopes pelo presidente da Província de Mato Grosso, José Antônio Pimenta Bueno, no ano de 1829. Devido à distância que o sul tinha em relação à capital da Província localizada em Cuiabá (mais de mil quilômetros ao norte), o governador tinha dificuldades de controlar o que acontecia no sul, tendo igualmente o interesse de “povoar” o lugar. Segundo Barbosa, depois da viagem encomendada pelo governador da província, Lopes passou a fazer as viagens por intermédio do Barão de Antonina:

Joaquim Francisco Lopes foi um importante sertanista nas províncias de Mato Grosso, Paraná e São Paulo, tendo começado a trabalhar com João da Silva Machado, o futuro Barão de Antonina, ainda na década de 1840, na exploração dos rios Verde, Itararé, Paranapanema, Paraná e Ivaí. Em 1847, começou a explorar a possibilidade de se criar uma via de comunicação entre São Paulo e Mato Grosso, através dos rios Tibagi,

Paranapanema, além do rio Paraná, Iguatemi, Dourados, Ivinhema, Amambai e o Apa. (ANTUNHA BARBOSA, 2013: 123).

Segundo Barbosa, o Barão de Antonina, uma espécie de encarregado especial do governo imperial para a colonização da fronteira e contenção dos índios, tinha por incumbência “povoar” a fronteira e, como benefício, poderia produzir para si a demarcação de grandes dimensões de terra. Planejava também construir uma estrada que ligasse a província do Paraná a de Mato Grosso e se apossar de terras na região. Sobre o Barão de Antonina, Antunha Barbosa pontua:

O Barão de Antonina iniciou suas atividades como comerciante de tropas e desde jovem se estabeleceu em território paranaense, onde também exerceu cargos políticos importantes antes da emancipação política da Província do Paraná em 1853. Foi Representante das Cortes de Lisboa (1821), Suplente do Conselho Geral da Província (1829) e Representante na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo em três mandatos (entre 1835 a 1843). Com a criação da Província do Paraná foi eleito o primeiro senador da mesma (1854-1875) e recebeu ainda o encargo oficial do presidente da Província do Paraná, Zacarias Góes e Vasconcelos, para fundar aldeamentos indígenas na província do Paraná. Sendo um dos maiores proprietários de terras do período, estabeleceu por ordem do governo imperial núcleos de catequese no vale do rio Paranapanema.” (ANTUNHA BARBOSA, 2013:123).

Segundo Rezende (1924), o Barão de Antonina, com interesse de fazer grandes propriedades de terra no sul de Mato Grosso, mandou sua primeira expedição na década de 1840, já sabedor da nova legislação que passaria a vigorar a partir de 1850, a *Lei das Terras*. Na legislação de 1850, é decretado, no Art. 1º, *que ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra*¹⁹. A chegada de Lopes, a mando do Barão, ocorreu no ano de 1846, como vemos na passagem transcrita: *em agosto de 1846 fez seguir outra bandeira, a cuja frente foi o sertanista Sr. Joaquim Francisco Lopes, e eu o acompanhei ocupando o lugar de mapista*. (ELLIOT, 1870, p. 153).

Assim, entre os anos de 1846 e 1847, o *sertanista* Joaquim Francisco Lopes e o mapista João Henrique Elliot empreenderam, juntos, a viagem *exploratória* no sul da

¹⁹ Lei Nº601, de 18 de setembro de 1850. Site oficial do Palácio do Planalto.

Província de Mato Grosso. Os viajantes fizeram o empreendimento com mais trinta homens, apresentados como *camaradas*, incluindo escravos negros e indígenas capturados. Eles carregavam provimentos, abriam picadas, faziam canoas, serviam como guias e, ainda, indicavam caminhos, rios e condições de navegação.

Em agosto de 1846, os exploradores chegaram aos Campos Vacaria e fizeram pouso na fazenda do senhor Francisco Gonçalves Barbosa, que Elliot afirma habitar no local desde o ano de 1840. Francisco Gonçalves Barbosa integrava a expedição e levou a comitiva à Fazenda Boa Vista, de seu irmão Antônio Gonçalves Barbosa. Segundo Facholli & Doerzbacher (1991), o Sr. Antônio Gonçalves Barbosa teria vindo de Minas Gerais no ano de 1836, *com uma comitiva de aproximadamente cinquenta e oito (58) pessoas, incluindo seus familiares*. (FACHOLLI & DOERZBACHER, 1991:25):

Viajando em batelões, a comitiva²⁰ alcançou o Igaray (Ivinhema) encontrando os índios Caiuás que eram até serviçais. Acamparam num prado onde surgiram vacas de propriedade dos índios Guaicurus. Dada a surpresa, Antônio Gonçalves Barbosa exclamou: “Que Vacaria!”. E daí a origem do nome “Campos de Vacaria”, hoje nosso Município de Rio Brillhante. (Idem)²¹

Para a expedição, o então presidente da província havia escrito uma carta e entregue a Francisco Lopes, para que este a entregasse a futuros investidores na comitiva. O objetivo era apresentar a carta aos fazendeiros que pudessem ajudá-los com pouso, índios, animais e provimentos para a viagem. Antônio Gonçalves Barbosa recebeu a carta e abasteceu a expedição e a comitiva, que seguiu seu caminho através da malha hidrográfica do sul de MS. Assim, no caminho, Elliott vai compondo uma narrativa que apresenta uma espécie de cartografia do sul da Província, da metade do século XIX. Os itinerários apresentam uma composição geográfica do sul da província, bem como a presença dos indígenas em locais diversos, encontrados ao longo de todo o trajeto.

Dessa forma, ao longo das viagens já havia posseiros estabelecidos no sul de Mato Grosso que ofereceram à comitiva alimentos e animais, e que deveriam ser pagos,

²⁰ De Antônio Gonçalves Barbosa.

²¹ Grifos meus.

posteriormente, pelo governo imperial. Depois de abastecidos pelo Sr. Antônio Barbosa, e acompanhados de Francisco Barbosa, os exploradores seguiram para a fazenda Passatempo, de Gabriel Lopes, irmão do sertanista Joaquim Francisco Lopes e genro do Sr. Antônio Gonçalves Barbosa.

Francisco Gonçalves Barbosa pareceu ser, ao longo desta viagem, um guia importante. Ele conduziu a comitiva às fazendas recém-abertas, locais onde encontram guarida. Apesar de ser uma povoação rarefeita, já havia entre os moradores, neste período, o estabelecimento de uma rede de relações entre as fazendas. À época, já haviam sido estabelecidos portos nos principais rios que compunham os Campos de Vacaria e, por meio das viagens feitas pelos rios, os colonizadores mantinham comunicação frequente. Desta forma, mesmo que em pequena quantidade numérica, os novos posseiros, guarnecidos de suas armas, recortavam, redefiniam e produziam um novo território por cima dos territórios indígenas.

Nas expedições ao sul da Província, Elliott e Lopes encontraram os índios Coroado, Kadiwéu, Guaná, Terena e Kaiowá, grafado por Elliott por *cainas* e *caiuas*, estes últimos encontrados ao longo de quase toda a viagem. Foi registrado também, durante a viagem, contatos com os quinquinauas, terenas e layanas, na então região de Albuquerque, próximo ao município de Miranda, no Estado de Mato Grosso do Sul. Seguindo a viagem, próximos ao Rio Brilhante, em outubro de 1846 (ELLIOTT, 1870: 171), o mapista e seus *camaradas* encontram-se, pela primeira vez, com os índios *cainas*.

Sigo adiante com a apresentação dos *itinerários* que apontam para a presença Kaiowá no sul da Província do Mato Grosso, bem como, com a cartografia da colonização do sul de MS. Nos itinerários, Elliott e Lopes encontraram-se com várias famílias indígenas vivendo em casas comunais e com autonomia política e econômica. Segundo os autores, as famílias indígenas estavam conectadas umas às outras por *picadas* (caminhos) abertas nas matas pelos Kaiowá, das quais os exploradores desfrutaram ao longo da viagem.

1.4.1 Primeiro itinerário

A primeira viagem, ou expedição, iniciou-se no ano de 1829, quando, o então presidente da Província de Mato Grosso, José Antônio Pimenta Bueno, determinou que Joaquim Francisco Lopes realizasse uma expedição para reconhecer o *sertão* de Santana do Paranaíba, abrir um caminho daquela povoação até Miranda e introduzir melhoramentos no *Picadão* (do Tabuado até Piracicaba) (Lopes, 2007). Por este motivo, no ano de 1830, Francisco Lopes vai para o Mato Grosso levando consigo seu irmão Gabriel Lopes, que se estabeleceu nos Campos de Vacaria. Na viagem, os irmãos encontraram José Garcia Leal, que *acabara de demarcar algumas terras a olho*, como vemos no documento:

1.º de setembro. Segui escoteiro para Paranaíba e cheguei no Monte Alto à casa do Sr. capitão José Garcia Leal, o qual há pouco tinha chegado do sertão, e me fez ver boas fazendas que achou, e o sertão que seguia, e demarcou de olho uma fazenda para mim nas margens do rio Paraná, e me ofereceu mantimentos e a sua fazenda para morar, até cultivar a minha. (LOPES, 2007:16)

José Garcia Leal demarcou *de olho* uma fazenda para si e outra para Joaquim Francisco Lopes, como também foi arranjada uma fazenda para seu irmão, Gabriel Lopes. A expressão *demarcar de olho uma fazenda* é de fundamental importância para a compreensão das estratégias para a produção deste novo território que os exploradores tentavam produzir e controlar, bem como para a compreensão dos conflitos fundiários posteriores. A prática de demarcação feita a olho era seguida de tentativas de registros realizados no único cartório do sul da Província, à época, o cartório de Nioaque.

Depois de demarcada sua fazenda, no ano de 1831, Francisco Lopes muda-se para o *sertão* do Mato Grosso, trazendo armas, *camaradas* e abrindo mais fazendas.

Declaro que a tantos de abril no ano de 1834 fiz uma entrada pelas margens do Sucuriú acima, a fazer posses, mandado pelo Sr. capitão José Garcia Leal, assinalei cinco fazendas para o dito senhor e duas para dois companheiros. Por vir só com um cargueiro não segui para diante; na volta passei a carne de galheiro. Declaro, que esta dita fazendola das águas claras, é de meu mano e companheiro Gabriel, o qual veio tomar conta dela, por negócio que fez com o dito Garcia. (LOPES, 2007: 23).

Quanto às armas, fundamentais para o sucesso do empreendimento realizado pelo *desbravador de sertões*, elas teriam sido compradas em 1836, conforme aparece no documento:

Ano de 1836. Comprei um jogo de pistolas fulminantes por 20\$500, um recutelão 8\$800, duas armas fulminantes 26\$000, um cavalo castanho cabeleira, 55\$000, que foi de Manuel Adriano, um ruço queimado igualado, de João José Ferreira por 40\$000, uma panela de ferro e um caldeirão pequeno por 7\$040, entrando despesas miúdas com as já referidas, 250\$000 (LOPES, 2007: 23).

Com terras, armas e *camaradas*, o sertanista seguiu com suas explorações. Na expedição seguinte, realizada já a mando do Barão de Antonina, ele se deparou com os Kaiowá.

1.4.2 Segundo itinerário

A Segunda Derrota: Nos anos de 1844 a 1847, para descobrir uma via de comunicação fluvial do Paraná ao Baixo Paraguai, na província de Mato Grosso, narra a segunda expedição de Francisco Lopes, agora com a companhia dos mapista João Henrique Elliott, que passa a ser o encarregado da redação do *itinerário*. Essa expedição foi encomendada pelo Barão de Antonina que, *em agosto de 1846, fez seguir outra bandeira, a cuja frente foi o sertanista Sr. Joaquim Francisco Lopes, e eu o acompanhei, ocupando o lugar de piloto e mapista.* (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007:65). Saíram da Província do Paraná no dia 25 de agosto de 1847 e foram à fazenda do Sr. Francisco Gonçalves Barbosa, que passou a acompanhar os viajantes em sua expedição.

25. – Dezoito léguas do lugar onde tínhamos saído no trilho, e dezenove dias de jornada depois que largamos a canoa, chegamos à fazenda do Sr. Francisco Gonçalves Barbosa, aonde fomos recebidos com a mais franca hospitalidade. (Idem, Pg.79).

De lá, todos seguem para a fazenda do irmão de Francisco Gonçalves Barbosa, chamado Antônio Gonçalves Barbosa. Na fazenda do senhor Antônio havia um porto,

motivo pelo qual fizeram ali uma espécie de base para a expedição. Ali também conseguiram animais e alimentos para levarem na viagem, além de novos *camaradas*.

26. – Seguimos para a fazenda do Sr. Antônio Gonçalves Barbosa, três léguas distante da precedente, passando o rio da Vacaria, que aqui corre a SE por campo e terá dezoito braças de largura; duas léguas adiante do dito rio chegamos à sobredita fazenda, onde fomos recebidos com urbanidade, e tratados com todo o desvelo pelo digno proprietário, que se condeou do nosso estado de fraqueza. [...] demoramo-nos somente o tempo necessário de aprontar animais para a viagem, dos quais francamente fomos supridos com generosidade pelo dito Sr. Barbosa, a quem seremos sempre reconhecidos por estes e outros favores que nos prodigalizou. O Sr. Barbosa é morador aqui há seis anos; foi o primeiro povoador depois da retirada dos espanhóis, que antigamente habitavam uma cidade que se denominava Xerez e mais reduções, como fossem Santo Inácio, Vila Rica e outras, das quais se tem achado fracos vestígios em alguns lugares [...].

Quando os Srs. Barbosas entraram neles, encontraram mais de duzentas cabeças de gado vacum bravio, desse que deixaram os espanhóis no ano de 1648 quando abandonaram tais lugares. Desta fazenda segue uma estrada até a morada do Sr. Gabriel Lopes, que é genro do Sr. Antônio Barbosa, situada para baixo da serra de Maracaju sobre o rio Apa [...]. Deixamos dous camaradas aqui aprontando uma canoa para em nossa volta descer pelo rio da Vacaria, que desde logo supusemos ser um braço do Avinheima ou Três Barras. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 80)

Da fazenda do Sr. Antônio Gonçalves Barbosa, seguiram viagem para o Forte de Miranda. Neste caminho tiveram contato com kadiwéus, guanas, terenas, quinquinauas, laianas. No dia 05 de outubro de 1847 chegaram novamente na fazenda do Sr. Antônio Gonçalves Barbosa. Na ocasião, os viajantes se prepararam para o retorno à Província do Paraná e continuaram a viagem quando, no dia 18 de outubro de 1847, eles falaram pela primeira vez sobre o contato com os índios *caiuás*.

18. – O Sr. Lopes, eu e dous camaradas embarcamos no rio da Vacaria perto da fazenda do Sr. Francisco Gonçalves Barbosa; no mesmo dia o dito senhor com mais quatro pessoas seguiram para embarcar no rio Samambaia, onde tínhamos deixado a canoa, ficando destinada a barra deste rio no Paraná para nossa reunião. O rio da Vacaria terá dezoito braças de largura neste lugar, e corre por campos e matos até a distância

de seis ou oito léguas do lugar onde embarcamos; daí começa por brejos cobertos de capim-guaçu. No dia 20 (dezesseis léguas abaixo do nosso porto) saímos no rio Brilhante (ou Ivinheima propriamente dito), que é três vezes maior do que o da Vacaria e depois de unidos têm mais de sessenta braças de largura. Este rio serpeia majestosamente por grandes vargens, em parte firmes, em parte brejais; os matos poucos e baixos, retirados do rio meia légua mais ou menos. No dia 23, oito léguas abaixo da barra do Vacaria com o Avinheima, encontramos muitos vestígios de índios na margem direita; neste mesmo dia, dobrando uma volta, os avistamos de repente lavando-se no rio; seriam cinqüenta, e correram para o mato da barranca, ficando alguns mais corajosos por verem somente uma canoa com quatro pessoas dentro. Confiados na fortuna que nos tem seguido passo a passo em todas estas explorações, nos aproximamos à praia, e saltando em terra os abraçamos, e os brindamos com mantimentos, muitos anzóis, facas, e algumas roupa que trazíamos de resto. Eram *caiuás*, da mesma família daqueles que encontramos nas margens do rio Ivaí em 1845 (o que consta do itinerário dessa viagem, que se acha impresso na Revista do Instituto Histórico Brasileiro); tinham o lábio inferior furado, e traziam dentro do orifício um batoque de resina, que à primeira vista parecia alambre; cobriam as partes que o pudor manda esconder com pano de algodão grosso; os cabelos eram compridos e amarrados para trás; tinham arcos e flechas; as farpas eram de pau e também possuíam cães. Suponho que eles têm relação com a gente do Estado do Paraguai porque, tendo eles no pescoço e nos braços alguns fios de missangas e pegando eu nelas, responderam-me – castelhano – e apontaram para o rumo de SO; falei algumas palavras da língua guarani, e entenderam-me perfeitamente; com eles estivemos perto de duas horas, e depois seguimos nossa viagem. Estes índios pareciam de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito úteis aos navegantes; resta que o governo dê boas providências a respeito, para que os não hostilizem, matando uns, cativando outros, e afugentando o resto. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 84).

Infelizmente, foi exatamente isso o que aconteceu com os Kaiowá ao desconsiderarem os índios no processo de titulação das terras do sul do Mato Grosso, o que trouxe consequências incalculáveis para eles. Os povos identificados como ancestrais dos Kaiowá aqui são referidos como bons e passíveis de colonização, como queria o Barão de Antonina. A referência de Elliott é diferente das referências feitas em algumas fontes do século XVIII, em que os Kaiowá figuram como inimigos perigosos dos portugueses,

devido às relações estabelecidas com os colonizadores do lado paraguaio. Neste caso, a apresentação deles, como índios de boa índole, servia como um discurso de convencimento de que o empreendimento colonial teria sucesso.

Poucos dias depois do contato feito com os Kaiowá, ocorrido no final da expedição, os viajantes chegaram ao porto de onde partiram na província do Paraná. Em seguida começaram a se preparar para uma nova expedição. Na viagem seguinte intensificam as relações com os Kaiowá.

1.4.3 Terceiro itinerário

A terceira expedição ao Mato Grosso, feita pelo sertanista Francisco Lopes, foi novamente encomendada pelo Barão de Antonina. A terceira entrada ou, ainda, a *terceira derrota* foi realizada entre anos de 1848 a 1849 e tinha por objetivo explorar a melhor via de comunicação a ser construída entre a província de São Paulo (desde o Paraná) e a de Mato Grosso pelo Baixo Paraguai. Além da via de comunicação entre as províncias, o projeto de *civilização dos indígenas* também era justificativa para a expedição, conforme explica Elliott:

Exmo. Sr. Barão de Antonina. – Havendo-se V. Ex.^a dignado de encarregar-me de ir fazer a sétima exploração por conta do governo para verificar a possibilidade de abertura de uma via de comunicação entre o porto de Antonina e a província de Mato Grosso pelo Baixo Paraguai, tenho a honra e a satisfação de poder certificar a V. Ex.^a que esta gigantesca empresa se acha realizada com incalculáveis vantagens para o comércio e para a civilização dos indígenas. Congratulando a V. Ex.^a por ver coroados os seus empenhos e os seus generosos esforços com esta magnífica descoberta, peço licença para lhe fazer uma rápida e sucinta expedição da minha viagem, para que dela se depreenda o pouco que ainda resta a fazer a fim de consolidar o muito que se realizou. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 92)

Já conhecedores dos *caiuás* que haviam encontrado, no final da segunda expedição havia o objetivo de estabelecer relações com eles a fim de convencê-los dos benefícios do aldeamento. Por esta razão, nesta viagem, além da tropa de camaradas, Lopes e Elliott

trouxeram também um *linguará* (intérprete para auxiliar na comunicação com os índios). Em outubro de 1848, em novos contatos com os Kaiowá, o intérprete foi de grande valia.

No dia 12 regressei com chuva e continuei minha viagem; e encontrando alguns baixios, cheguei a 16 ao rio Paraná, atravessei-o com vela aberta, entrando à direita na foz do rio Samambaia, que subi até fazer pouso no bracinho dos Cágados. Daqui continuei a examiná-lo até desaguar no Ivinhema, por onde fui subindo até dia 22, em que deparei com uma pequena canoa amarrada em frente a uma ilha, onde estava um rancho e palhas de milho verde, pelo que julguei ser pouso de índios, que por ali andavam pescando, como indicavam os pescueiros e canoas que depois fui encontrando. Chegado a um porto mais frequentado, e onde eu na antecedente viagem havia encontrado muitos índios caiuías, de nação guarani, saltei em terra com o *linguará*, levando algumas ferramentas e bijuterias.

Pouco depois encontrei-me com o cacique Libânio, que vinha acompanhado de mais quatro índios, aos quais cumprimentei em língua guarani e ofereci as ferramentas que levava. Em alegre recepção comemos alguma carne de paca assada, até que chegaram as canoas da minha comitiva, o que percebi pelo estrondo dos tiros; bem como chegaram outros muitos índios que por meu pedido o cacique havia mandado chamar para eu os presentear.

Compenetrado da eficácia de um bom tratamento prodigalizado a estes pacíficos filhos das florestas, eu me empenhei pôr por obras as salutares e constantes recomendações, que V. Ex.^a nos tem feito, de empregar sempre o meio da persuasão e da brandura para com eles, por ser esse o único meio de os chamar a comunhão social. Aos abraços que com afeto lhes dava, eles me correspondiam com confiança, buscando beijar-me a mão, o que atribuí a costume herdado dos jesuítas, porque é muito provável fossem instruídos seus antecessores, até que a extinção daquela ordem e as violências que posteriormente contra eles se perpetraram os tornou a lançar nessa vida de uma abnegação selvagem, de que urge ao governo de S. M. I. remi-los.

Por via do meu *linguará* me dirigi especialmente ao cacique Libânio. [...] Pedi-lhe que mandasse formar a sua gente em cordão e que estendessem as mãos direitas, sobre as quais eu fui repartido os presentes que V. Ex.^a lhes mandava, sendo muito para notar que eles sem se atropelarem uns aos outros, e mostrando a maior circunspeção, agradeciam à sua moda, e se mostravam muito contentes. Ao cacique coloquei eu na cabeça um barrete vermelho, e cingi-lhe a tiracolo a caneta que serviu a V. Ex.^a quando comandante superior da guarda nacional, e com cujos presentes ele mostrou muito satisfeito, a ponto de fazer com o corpo retirado

algumas marchas de um para outro lado. Depois de se lhe acalmarem um pouco estas impressões, disse-lhe, por via do linguará, que havia um grubixá que era tão protetor e amigo dos índios, que o chamavam Paí-Guaçu²², e que à gente da sua nação ele tinha aldeado e dado vestimentas, com que eles estavam satisfeitos e reunidos.

Que era ele quem lhes mandava aqueles presentes, e que aquelas insígnias tinham sido do seu uso e que por isso as estimasse. Pelas subsequentes perguntas que lhe fui fazendo, depreendi que este cacique, de cujas boas disposições e pela categoria que parece ocupar entre os mais caciques, de que é major, se podem colher grandes vantagens para a catequese [...]. Segundo as próprias informações por ele dadas compute em quatro mil índios os por ali aldeados. Há debaixo das suas ordens mais sete caciques, e ele me disse que a sua gente era tanta como terra, o que dizia tomando punhados de terra entre as mãos e atirando-a. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 96)

O contato com o cacique Libânio lhes renderam, ao final da expedição, a ida do cacique e de alguns de seus parentes para a redução de Pedro Alcântara, comandada pelo Barão de Antonina. Libânio passou, então, cerca de sete anos no aldeamento e acompanhou os viajantes na quarta expedição. Nesta expedição subsequente, o cacique se tornou o linguará, guia e relações públicas de Francisco Lopes. O objetivo de Francisco Lopes e Elliott era usar do prestígio de Libânio para fazer contato com outras famílias kaiowá localizadas no sul da Província. Como aponta Elliott, havia *por baixo das ordens* de Libânio mais sete caciques, e *sua gente era tanta como a terra*, cujas relações políticas os exploradores desejavam aproveitar.

Convencendo os índios dos benefícios dos aldeamentos, o projeto de demarcar e ocupar fazendas poderia se tornar cada vez mais viável, embora os conflitos com os paraguaios estivessem em alta. Até então, a região chamada de Campos de Vacaria havia sido palco de disputas frequentes entre índios, exploradores espanhóis e exploradores portugueses. Os índios apareciam, frequentemente, como ameaça ao *povoamento*; logo, retirá-los da terra implicava em minimizar as dificuldades de colonização. Libânio foi uma figura chave no contato com as novas famílias. Mas os Kaiowá resistiram ao aldeamento e permaneceram em suas terras.

²² Referência ao Barão de Antonina.

Na ocasião citada acima, a comitiva passou a noite com os Kaiowá e, pela manhã, Elliott ficou sabendo, através do *linguará*, que o senhor Francisco Gonçalves Barbosa havia passado por ali e levado consigo três índios. Neste caso, os índios eram levados para, possivelmente, servirem como mão de obra nas fazendas (como sugere Facholli & Doerzbacher, 1991:25), *demarcadas a olho* sobre os territórios indígenas.

Nisto veio a noite, e nos dispusemos para pernoitar aqui. Uma rede de embira me foi oferecida para descansar; bem como era presenteado a cada passo por eles com milho assado, cará, tingas, etc. A noite passei-a aqui em claro pelas impressões que havia recebido, e mesmo por cautela, e ao amanhecer do dia 23 soube por intermédio do *linguará* com o cacique que Francisco Gonçalves Barbosa e seus companheiros haviam levado três índios de sua nação que se achavam pescando, e os levaram para ajudar a pescar na canoa, por cujo trabalho lhe dariam roupa e ferramenta, mostrando-me um tronco de árvore onde vi escrito o seguinte: – Sr. Lopes – Daqui levo três índios. – F. Barbosa. Nisto chegou o cacique acompanhado de outras muitas índias, que eu recebi com presentes, com o que elas se mostraram muito satisfeitas. Caminhando depois disto para a aldeia, ficando aqui as índias, pelo caminho, em distância de duas léguas encontrava famílias, que sabendo da minha chegada vinham apressadas satisfazer a sua curiosidade de ver gente estranha e receber presentes, que com efeito fui repartindo. Chegamos enfim ao aldeamento, impropriamente assim chamado, porque as casas acham-se disseminadas e como por bairros. Entramos em um rancho coberto de folhas de caeté, sendo outros cobertos de folhas de jerivá. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 97)

Ao chegar à casa dos Kaiowá, Elliott fez observações sobre as formas de acomodação dos índios e de como a ideia de aldeamento era um equívoco para se referir ao padrão de assentamento utilizado por eles à época. Como observou Elliott, as casas se achavam distribuídas entre matas, roças e campos, e cada uma delas podia conter muitas famílias. Estas casas estavam conectadas por caminhos (*tapé* para os Kaiowá), por onde as pessoas transitavam para visitarem os parentes que moravam a alguns quilômetros de distância. O relato de Elliott também aponta para a riqueza da produção agrícola, feita a partir da técnica de coivara em pequenas clareiras dentro das matas. O autor também

apresenta alguns aspectos da produção da vida material destas famílias. Sobre os Kaiowá, Elliott discorre:

A aldeia é colocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abóboras, batatas, amendoins, jucutupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que tudo é plantado em ordem; e toda a época é própria para a sementeira, porque vi milho a nascer, a emborrachar e a colher-se. [...] O vestuário e traje destes índios caiuás, é o mesmo que usavam e ainda usam os índios de São João Batista no aldeamento do rio Verde no município da Faxina. Armados de viotes, flechas e porretes, trazem em geral o beijo inferior furado, onde metem um botoque de resina, que pela sua cristalização imita o alambre. São todos de boa presença e bem talhadas proporções físicas. As mulheres ocupam-se em fiar algodão para os vestuários, torcem cordas de embira para o uso da pesca e cordas dos arcos; e de seus cabelos fazem umas tranças com que adornam a cintura de seus maridos ou irmãos, e o punho do braço onde bate a corda do arco; fazem também redes de embiruçu. As mulheres enfeitam-se de uns caramujos imitantes a missangas, e de ossos e de outras bijuterias, que elas lançam ao pescoço e a que dão muito apreço. As informações mais que pude colher foram que além do Ivinheima não havia hordas de coroados; que os terrenos que habitam vão até o Iguatemi junto à serra de Maracaju; que tem daqui um caminho por terra que vai ao Paraná, ao qual se deve seguir sempre pela terra firme e boa, desviando os pântanos; pela margem do Ivinheima tem muitos capinzais, e que daqui em quatro dias se sai numa grande água, mas que encontrando por aí os índios cavaleiros, de quem se temem e com quem têm guerra aberta, não tem ido lá mais vezes. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 99)

Os grupos indígenas que os exploradores encontraram tinham um conhecimento detalhado sobre o sul do Mato Grosso, e Elliott, por meio do *linguará*, acessava os conhecimentos indígenas sobre o ambiente, como aparece nas fontes. Seguindo a viagem, no dia 17 de agosto de 1848, o sertanista e o mapista novamente entram em contato com os Kaiowá. Sobre o novo contato Elliott descreve:

A 14 seguimos em seis canoas que conduziam a mencionada gente, e a 17 chegamos ao porto dos índios caiuás, que dista do rio Vacaria doze léguas; [...] Descarreguei as canoas e fiz abarracamento neste lugar. Parti depois em direção ao seu aldeamento, levando em minha companhia sete pessoas e o *linguará*. Pelo caminho ia eu encontrando mais alguns

ranchos que não tinha quando por ali passei, e alguns índios que eu não tinha visto, e que quando me avistavam deitavam a correr; sendo necessário eu mandar-lhes gritar pelo linguará e anunciar-lhes quem eu era; o que os fez apaziguar. Então um velho cego trajado com um cinto de penas amarelas circundando lhe a testa, com um instrumento feito de porongo em uma mão, e um penacho de penas de avestruz na outra; e uma velha com uma espécie de bandó na testa, e um bumbo feito de taquaruçu tocaram e cantaram a sua moda quanto lhes pareceu. A estes sons apresentou-se no terreiro outro velho, que manejando, com o arco empunhado na mão esquerda e uma porção de flechas na direita, e me fez uma espécie de continência respeitosa e de alegria conforme me explicou o linguará. Ao cabo disto, abracei-os e comecei a repartir com eles tijolos de rapadura, de que levava uma grande porção. [...]. Indaguei logo pelo cacique Libânio e soube que já o haviam mandado chamar; e pelas quatro horas da tarde efetivamente chegou cansado de correr e alegre por este encontro. Recebi-o com tiros de alegria e vivas, com o que ele se mostrou penhorado, dizendo-me que lhe havia prometido seis luas para voltar e que gastara oito, e que lhe parecia que eu me houvesse esquecido dele. Certifiquei-o de minha amizade, e perguntei-lhe por sua mulher. Amanhã ela virá, me respondeu ele.

Fui repartindo os presentes, reservando para o imediato dia alguma porção, a fim de obsequiar as mulheres e crianças. Ajuntou-se lenha e ao calor de uma extensa fogueira nos deitamos, conversando e banqueteados grandes assados de charque, que havia tirado de minhas provisões, e que eles devoravam com grande apetite, restando para nós outros os presentes que eles me faziam de cará, mandioca, milho, etc. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 109-110).

Apesar dos presentes e da suposta alegria, Elliott tinham preocupações já expressas em relação aos contatos com os indígenas. Durante a expedição anterior, Francisco Lopes e Elliott haviam encontrado três de seus camaradas mortos, entre eles, Francisco Gonçalves Barbosa. Elliott supôs que a morte deles havia sido vingança, pois foram eles que haviam retirado três índios para tornar escravo, como apontei mais acima: *soube por intermédio do linguará com o cacique que Francisco Gonçalves Barbosa e seus companheiros haviam levado três índios de sua nação que se achavam pescando, e os levaram para ajudar a pescar na canoa, por cujo trabalho lhe dariam roupa e ferramenta, mostrando-me um tronco de árvore onde vi escrito o seguinte: – Sr. Lopes – Daqui levo três índios. – F. Barbosa* (Idem, p. 97).

Elliot desconfiava que os índios que assassinaram seus *camaradas* de viagem eram do mesmo grupo do cacique Libânio, que passou a integrar a comitiva e acompanhar os viajantes na quarta expedição e com os quais os exploradores estabeleciam os contatos. Durante este encontro Elliot pediu ao cacique Libânio para que intercedesse entre os seus, a fim de que eles não atacassem os estrangeiros, bem como, novamente *aconselhou* Libânio sobre os *benefícios* do aldeamento:

Aconselhei-lhe igualmente que se aldeassem em lugar mais conveniente, e que contassem com a proteção do governo e com os favores do Paí-Guaçu, conforme já tem praticado com outros da sua mesma tribo, ao que ele mostrou vivos desejos de assim o fazer, pois que a sua gente era muita, e que ele tem subordinados na sua vizinhança mais sete caciques. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 112)

Pouco depois desse evento encerrou-se a terceira expedição. Na próxima e última expedição, que apresento a seguir, o cacique Libânio se tornou o linguarâ de Joaquim Francisco Lopes e Elliott.

1.4.4. Quarto itinerário

A quarta viagem, ou *Quarta Derrota: Para explorar os rios Iguatemi, Amambai e parte do Ivinhema, com os terrenos adjacentes, de agosto a novembro de 1857*, foi realizada com ordens do governo imperial pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes. Nela, o objetivo foi explorar os rios Iguatemi, Amambai e parte do Ivinhema. A viagem foi feita com os camaradas: doze índios, quatro africanos para servir de remeiros, *mais oito praças de primeira linha, e um inferior para manter a ordem e servirem de proteção à expedição* (Elliott, *apud* Lopes, 2007:117).

Entretanto, na viagem houve uma briga entre os camaradas e ficaram apenas o comandante, piloto, dois camaradas, sete índios, três africanos, oito praças de primeira linha, e um cadete, embarcado em cinco canoas (Idem). Saíram do Porto do Jataí na Província do Paraná, navegaram pelo rio Tibagi, fizeram pausa no aldeamento N. S. do Loreto no rio Pirapó²³ onde permaneceu o capitão Libânio. Depois navegaram o

²³ Aldeamento do Barão de Antonina feito nas ruínas de um aldeamento jesuítico.

Parapanema, em 15 de agosto de 1857 atravessaram o Paraná. Em 16 de agosto de 1857 eles entraram no Ivinhema. Nesta viagem, o capitão Libânio acompanhou a expedição como intérprete da expedição. Na ocasião, Elliott faz a seguinte descrição:

16 de agosto de 57. Saímos às cinco horas e meia, e às sete entramos no Ivinhema; passamos o pequeno Rio de Curupaná, que entra pelo lado direito; nas cabeceiras deste tem um aldeamento de caiuás. O Ivinhema neste lugar tem oitenta braças de largura, com doze a dezesseis palmos de fundo, corre por brejos e pantanal, ou monchões firmes com pouco mato bom; à uma hora passamos o seu primeiro braço e pousamos logo acima do pequeno rio Nanaí (rio das laranjas); neste rio também tem uma (sic) aldeamento de índios caiuás. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 122).

Depois de reconhecerem o aldeamento, eles desceram novamente o Rio Paraná e entraram no Rio Amambai. Na viagem pelo Amambai, eles encontraram muitos vestígios de índios, muito possivelmente de Kaiowá. Segundo o que lhe dissera Libânio, eles estavam em um caminho que dava na casa de um importante *cacique* chamado de *Pai*. No dia 21 de agosto de 1857, os índios que os acompanhavam na viagem saíram encarregados de trazerem o *Pai* e sua gente. No dia 23 vieram dois índios falar com os exploradores e, no dia 25, chegaram o cacique e sua gente: sua mulher e três filhos, além de mais *quinze homens, seis mulheres, oito rapazinhos, uma rapariga e oito crianças, perfazendo ao todo quarenta e três*. (ELLIOTT, *apud* ELLIOTT, 2007: 126). Eles passaram a noite comendo carne de caça e, antes do amanhecer, foram embora.

Lopes e Elliott continuaram a exploração pelo Amambai e encontram mais vestígios de índios em ambas as margens do rio: canoas e uma espécie de rancho, onde Lopes e Elliott fizeram pouso, até chegarem os donos. O nome do lugar era *Pai-Mirim*. Lopes tentou estabelecer relações com eles, mas, desta vez, mesmo com a presença de um Kaiowá na expedição, os índios não se mostraram confiantes e se esconderam no mato. O sertanista encontrou com eles *milho, mandioca, galinhas, machados e chitas, certamente obtidos com os Paraguaios*. Além destas informações, o mapista complementa logo em seguida:

Estes índios caiuás achavam-se espalhados por estes matos em pequenas hordas de dez a trinta famílias; cada aldeamento tem somente um rancho

grande onde todos se acomodam; têm relações amigáveis entre si e mantêm relações com os paraguaios. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 128)

No dia 3 de setembro de 1857, Elliott descreve um novo contato com os Kaiowá e, nesta ocasião, novamente o autor ressalta a qualidade e eficiência da produção agrícola destas famílias, o que lhes proporcionava autonomia econômica. O autor também descreve sobre a diversidade de recursos ecológicos de que dispunham os Kaiowá neste período e que despertava interesse nos exploradores. Nessa mesma passagem, Elliott novamente aponta para os padrões de moradia e descreve a existência da casa grande, comunal, que abrigava toda uma *parentela*, ou ainda, *família extensa*²⁴. A parentela era composta por várias unidades de famílias nucleares, formadas pelo casal e os filhos. Na ocasião, o sertanista levou consigo mais índios, ficando com novos guias para a viagem.

4 de setembro de 57. Muito cedo apareceram os índios que devem servir de guias; depois de caminharmos cem braças pouco mais ou menos por belos matos saímos em uma roça de meio alqueire de planta de milho, e muito viçoso, tendo no meio um paiol cheio de milho da colheita passada; seguimos adiante e continuando o caminho, encontramos mais dois paióis de milho e duas roças plantadas; pouco adiante uma tiguera que estava roçando; daí em diante encontra-se mato bom, madeiras de construção, grande perobas, mais adiante encontra-se mato Catanduva e muitos trilhos por onde puxam madeira para seus toldos, saímos em um linda campina onde era a sua morada. Era um grande rancho que tinha duzentos e noventa e sete palmos de comprimento, setenta e dois de largura e trinta de alto; no interior duas carreiras de esteios e que distantes sustentavam as travessas onde se encontravam os caibros, os quais serviam para suspender as suas redes de dormir, de maneira que se pode saber o número das famílias contando estes esteios. O chefe e os homens somente ocupam as redes e as mulheres dormem no chão; este rancho tinha lugar para vinte e quatro famílias; achamos aí mais três mulheres; tinham panelas de ferro, machados ingleses, machetões, facas e fações ingleses obtidos dos paraguaios e teciam panos de algodão. Contaram-me estes índios que todo o terreno entre o Ivinhema e o Iguatemi, e mesmo além deste último, estava povoado de caiuás que comunicavam entre si por picadas, e que tinham trilho desde o Paraná até os Campos da Vacaria; disseram mais, que o Rio Amambai cessava de

²⁴ Estes termos (*parentela* e *família extensa*) serão discutidos no decorrer dos capítulos seguintes.

ser navegável logo adiante por causa do Itaguaçu (salto grande) que atravessa o rio. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 130)

Nesta passagem, novamente fica perceptível a rede de relações que conectavam parentelas distribuídas em meio às matas e rios e localizadas no sul da então Província de Mato Grosso. Na casa comunal, todos que ali viviam eram parentes, mas também havia parentes nas outras casas, através do casamento com pessoas de outros grupos. O parentesco, a festa, os rituais religiosos, bem como as atividades econômicas formavam uma intensa rede de relações sociais expressas nas picadas que indicavam a comunicação entre estas famílias²⁵.

Depois desse contato, seguiram a viagem e, logo, se depararam com índios novamente. No dia 5 de setembro de 1857 houve o contato com o cacique Pai-Guaçu, que passou a ser denominado como cacique Iguaçu. *Os nossos índios disseram-nos que este era o mais poderoso cacique dos caiuás, que além de sua horda todas as aldeias de mato-grande prestavam-lhe obediência.* (ELLIOTT *apud* LOPES, 2007: 131). Na continuidade da viagem, navegando o rio Amambai, Elliott escreveu:

Descrição do rio Amambaí – rio da Samambaia. Este rio, chamado assim por causa da muita samambaia que tem nas suas margens, nasce nos campos da Vacaria. [...] Nas vizinhanças deste rio habitam muitas pequenas hordas de índios caiuás, gente social, de boa índole e bons princípios de agricultura; será fácil ajuntá-los em uma ou dois grandes; o rio Amambaí oferece muitas vantagens para este fim, começando três a quatro léguas abaixo do salto do Itaguaçu e daí para cima o rio é navegável até o salto, tem águas altas e excelentes matas de cultura, com campestres para criação; além disso a campanha da Vacaria não dista mais do que quatro a cinco léguas. Os índios mesmos têm muita variedade de plantas, como milho, feijão, mandioca, amendoim, cana, algodão e bananeiras. (Idem, Pg. 132).

Entre os dias 17, 18 e 19 de setembro de 1857, ainda nas proximidades do rio Amambai, houve novos contatos com os Kaiowá. Neste encontro, os exploradores são novamente avisados pelos *linguará* de que ali havia muitas *aldeias* e que os índios

²⁵ No capítulo IV desenvolvo sobre as motivações que produziam a mobilidade kaiowa entre os parentes.

mantinham relações com os paraguaios. Como vemos na fonte, os Kaiowá trabalhavam para os paraguaios na erva mate em troca de ferramentas e utensílios, como facas, panelas e tecido.

19 de setembro 57. Seguimos viagem às cinco horas e um quarto, sempre avistando campo na margem esquerda, e vários matos no lado direito; às oito horas encontramos com dois índios pescando neste lado, travamos fala com eles, disseram que moravam perto e que seu cacique se chamava capitão Perón. Este acompanhou-nos sem a menor reserva até a barra do Escupil, chamado pelos índios Ijaí (rio Claro). Este rio entra pelo lado esquerdo no Iguatemi por duas bocas, a debaixo é maior; abarracamos na ilha formada por eles. Os dois índios foram convidar o cacique Perón para vir até nosso abarracamento; de tarde chegou ele acompanhado por oito índios dos seus, trouxeram-nos alguns milhos; o cacique era um homem de trinta e tantos anos de idade e bem apessoado, trazia na cabeça uma grinalda feita de penas de tucano e canindé com pulseiras do mesmo. O Sr. Lopes brindou-os com alguns mimos, contou-nos que tinha muitas aldeias de sua gente no lado meridional do Iguatemi e que todos moravam em matos de cultura; conservava relações com os paraguaios, adjudando-os (sic) nos ervais e recebendo em troca de seus serviços machados ingleses, machetões, facas e facões ingleses e pano de algodãozinho. Disseram mais que faziam cinco luas que uma canoa desta gente tinha descido até o Paraná, e tornando a subir, porém nós não encontramos vestígios deles. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 136)

Pouco dias depois do contato descrito acima, novamente Francisco Lopes e Elliott se deparam com os índios identificados como Kaiowá e, mais uma vez ele fala sobre as relações deles com os paraguaios.

3 de outubro 57. O Sr. Lopes mandou três pessoas para seguir os rastros dos cavalos; saíram em uma aldeia que os índios estavam abandonando; os vestígios acabam em uma capoeira, onde tinham ainda uma tranqueira, onde tinham os cavalos fechados. Os camaradas acharam ali quatro índios conduzindo milho para a sua nova morada, voltaram daí trazendo dois índios consigo e milho. Por falta de um melhor intérprete, eu indaguei dos índios sobre os cavalos e o que pude colher foi que eram desertores de uma guarda paraguaia, distante daí seis a oito léguas, provavelmente dos ervais da serra de Maracaju; um dia de viagem adiante da guarda tem um erval chamado Inhandarocaí (ovo de avestruz queimado) e não muito longe até as povoações de Terrequeheim e

Carguaty (sic). Estes índios trabalham de vez em quando nestas ervas, e recebem em troca machados e outras ferramentas e algodãozinho; e eles tinham em sua aldeia patos, galinhas, e o seu chefe se chamava capitão Coati; além deste há outro que é o capitão Luís. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 142)

No dia 05 de outubro, no final da viagem, passaram pelo forte de N.S. dos Prazeres, localizado nas proximidades do Rio Iguatemi e dele retornaram para o Paraná, levando consigo alguns índios e, em 11 de novembro de 1857, chegaram, novamente, no Tibagi. Em quatorze de novembro, eles já estavam no porto de Jataí, lugar de onde haviam partido.

Conforme o itinerário de viagem, vemos que os Kaiowá estavam distribuídos por todo o sul da província: desde o Rio Apa, Rio Brilhante, Rio Vacaria, Rio Ivinhema, até os rios Amambai e Iguatemi, e eram muitos. Com a publicação na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, os Kaiowá se tornaram ainda mais conhecidos pelo governo.

Se não ocorreu o povoamento efetivo do sul do Estado durante o século XIX, as viagens empreendidas pelo sertanista deixou a semente para a colonização dos Kaiowá, que acabou se efetivando com a criação do SPI. Não foi por acaso que a Inspeção de Campo Grande tenha sido a primeira a ser estabelecida no Brasil. Afinal, era necessário reduzir e *civilizar* os Kaiowá para ocupar os *sertões*.

Outro aspecto a destacar da narrativa, além da presença dos Kaiowá por todo o sul de MS, foram os deslocamentos de índios promovidos pelo Barão, através de suas expedições. O tema dos deslocamentos foi trabalhado pelo historiador Antônio Brand, conforme consta na passagem abaixo:

O mesmo Barão de Antonina promoveu a migração de 400 a 600 índios Kaiowá e Guarani para o aldeamento de S. Pedro de Alcântara, em 1854, na margem esquerda do rio Tibagi. Esta transferência foi efetivada pelos sertanistas Lopes e Elliott (BORBA, 1908:51). KOENISGSWALD (1908:377) e WATSON (1944:32) informam que, em 1855, o governo do Paraná teria organizado um aldeamento para os Kaiowá em cima das ruínas da redução de Loreto de Pirapó, na afluência do rio Pirapó, no Paranapanema, mas que já em 1862 teria sido abandonado pelos índios, que teriam se transferido para Santo Inácio. (BRAND, 1997:58)

Além das remoções dos índios, o Barão conseguiu a propriedade de muitas terras, ainda que não tenha tido posses. Elliott e Lopes teriam titulado terras por todos os lugares que passaram. Mas, com a guerra e, posteriormente, com a chegada de outras frentes de colonização, manter a ocupação destas terras se tornou difícil. O Barão teria, então, vendido estas terras. No início do século XX, os herdeiros do Barão iniciaram um processo para receber pelo pagamento das terras. Isso gerou um conflito que se desdobrou num longo litígio envolvendo as terras do Barão, o que resultou em um longo processo judicial. No meio do processo foi solicitada uma perícia, que acredito ter sido a primeira a ser realizada envolvendo terras no sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. No espólio do Barão, os compradores das terras configuravam como devedores e, justamente por conta da suposta dívida, teve início o processo. As fazendas que seriam do Barão e que estariam em litígio, segundo o documento, eram as seguintes:

Fazenda Dourados, em águas do Rio Dourados; Fazenda Dourados, também em água do Rio Dourados; Fazenda em águas do Rio Amambai e Iguatemi; fazendas situadas em águas do Rio da Pedra de Cal; uma fazenda situada no Baixo Paraguai, denominada das Cruzes; Fazendas em águas do rio Apa e Mondego; Fazenda situada em cima da serra de Maracaju, em continuação a esta última; uma parte das terras situadas em águas do Rio Santa Maria e S. Domingos. (REZENDE, 1924:04)

Na medida em que o sertanista viajava e encontrava terras boas ele procedia demarcando-as *a olho* e em seguida providenciava os títulos no cartório de Nioaque. Isso resultou na titulação, em favor do Barão de Antonina durante a viagem de Francisco Lopes, de uma grande dimensão de terras ocupadas pelos Kaiowá (como o próprio Elliott aponta). Localizada nas principais bacias hidrográficas (e boas para navegação) as demarcações foram feitas ao longo dos caminhos percorridos através dos rios Dourados, Amambai e Iguatemi, justamente nos locais onde foram encontrados os índios.

Com as posses formadas pelos colonizadores começou-se a recortar os territórios indígenas e serem produzidos novos territórios. Para isso a história colonial não levou em conta as diferenças entre as etnias e os espaços ocupados por elas anteriormente à chegada colonial, como pontua o etno-historiador Bartomeu Melià:

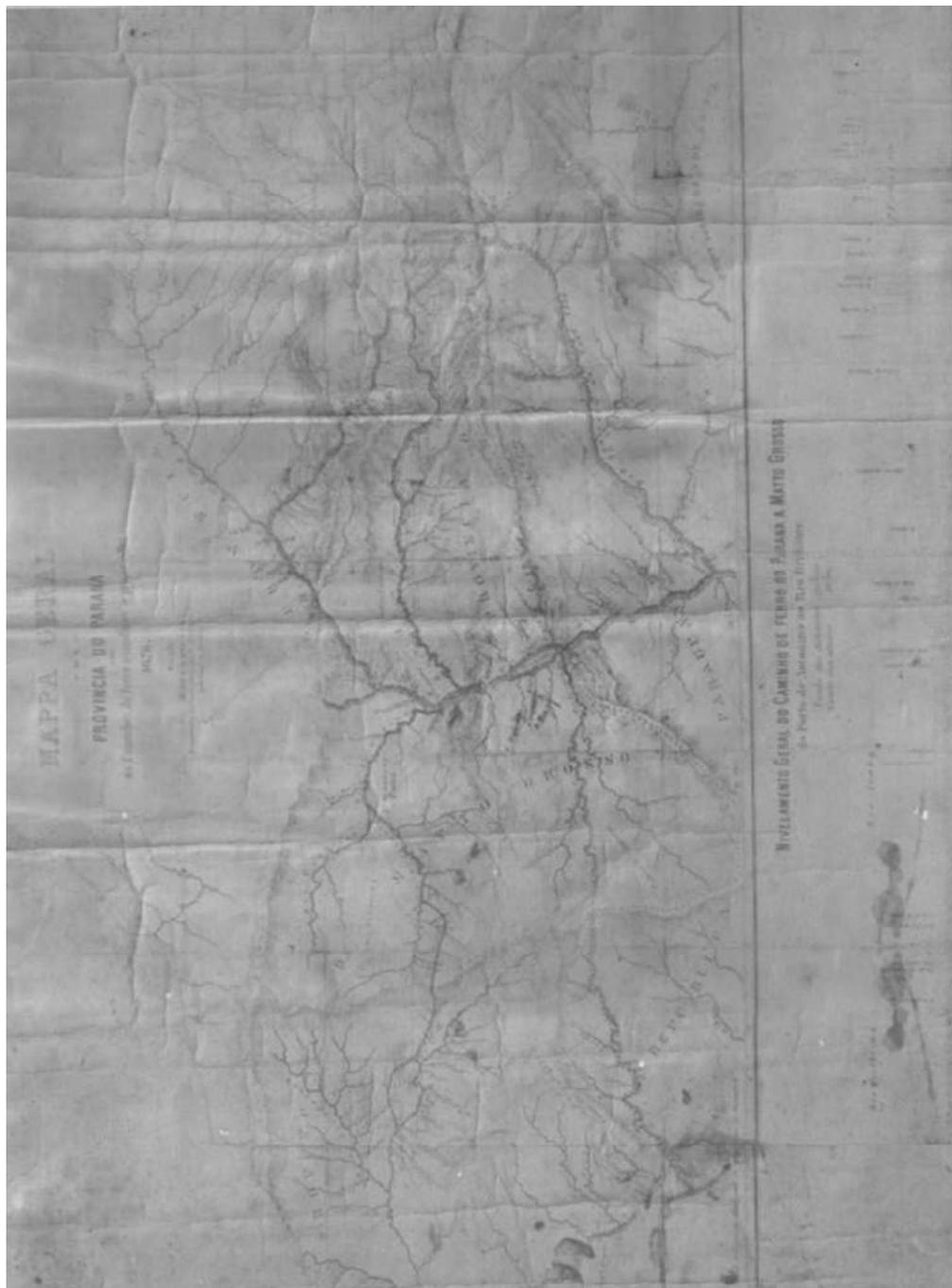
La historia colonial, continuada después de las sucesivas Independencias políticas de los países de la región - Paraguai, Brasil, Argentina y Bolívia – no tuvo em cuenta las deferências ni los espaços geográficos en los que cuales se daba la realidade de los Guarani. Desde fines del siglo XIX y a lo largo del XX serán contactados casual y eventualmente a medida que los respectivos Estados avanzaban em la ocupación de las tierras de frontera; los “descubrían” de nuevo, los colonizaban y los confinaban poco a poco a espacios de tierra cada vez más reducidos. Su território tradicional no era ni siquiera tenido em cuenta. (MELIÀ, 2004:153)

As viagens publicadas no Instituto Histórico Geográfico possibilitavam a produção de um conhecimento necessário para projetos futuros de “ocupação” e colonização. O mapa anexado abaixo é um bom exemplo sobre o tema. Trata-se do *Mappa Geral da Província do Paraná com os caminhos de ferro estudados e projectados* de 1876. O mapa é o projeto da construção da ferrovia que deveria ligar as províncias do Paraná com a de Mato Grosso, empreendimento coordenado pelo Barão de Antonina. Produzido depois da guerra, o mapa foi possível devido ao trabalho empreendido pelo mapista Elliott durante as expedições.

Por fim, vale lembrar que se Lopes e Elliot encontraram os grupos que identificaram como Kaiowá no curso de grandes rios era justamente porque eles fizeram a viagem através dos rios navegáveis. Mas os exploradores entraram em contato com apenas uma pequena porcentagem da população indígena que devia viver no sul do atual MS.

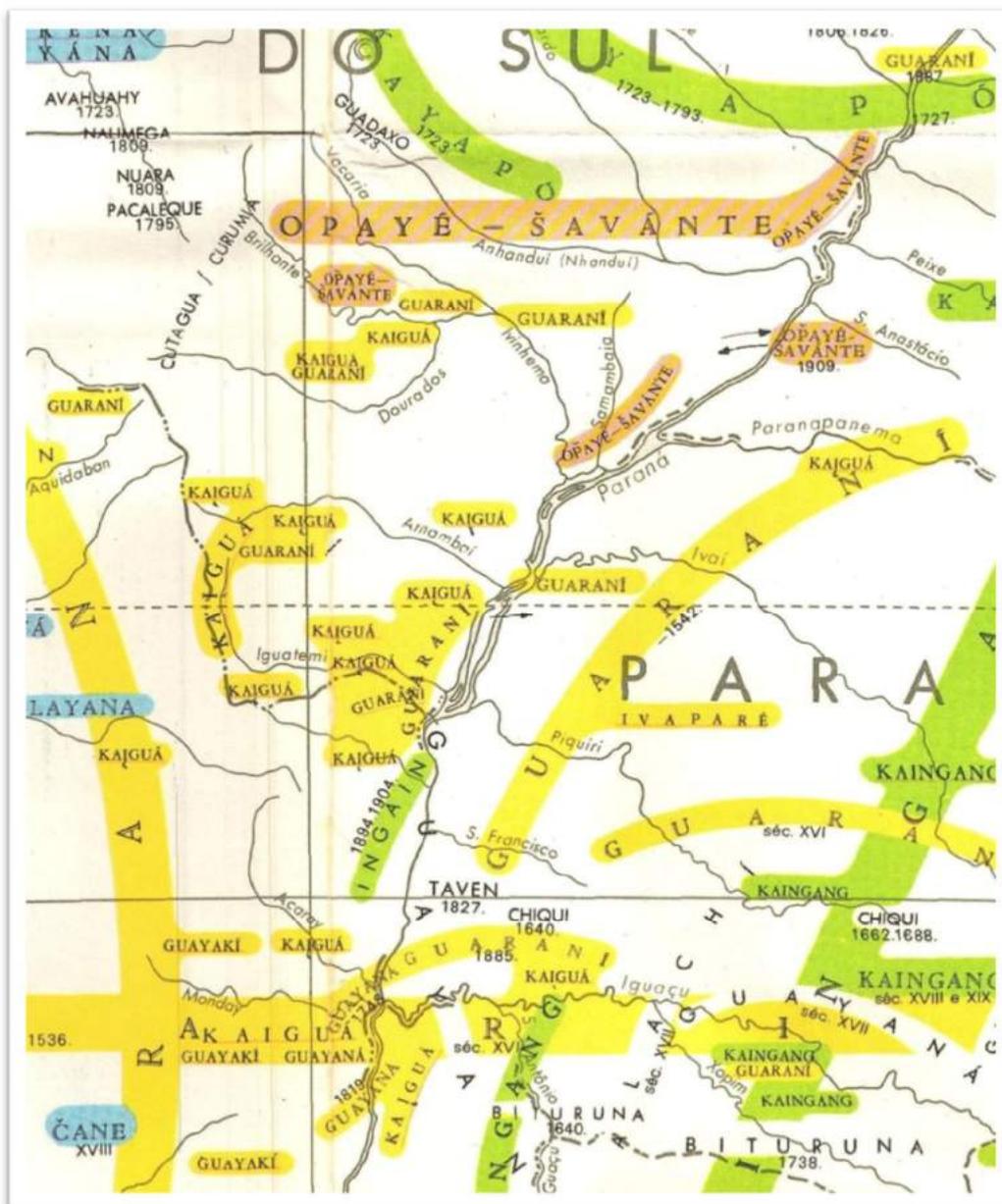
A recorrência, encontrada nas fontes, dos assentamentos de Kaiowá próximos aos rios não significam que a presença deles estava majoritariamente nestes locais. Como eles não adentravam em áreas de mata e não circulavam por pequenos rios desconheciam a quantidade e a complexidade dos assentamentos. Assim, os grupos do século XIX que conhecemos através dos itinerários de Lopes e Elliott foram apenas os que se encontravam assentados no curso dos rios navegáveis, ficando desconhecidos os grupos que estavam mata adentro, longe do curso de rios navegáveis.

FIGURA 2
MAPPA GERAL DA PROVÍNCIA DO PARANÁ COM OS CAMINHOS DE
FERRO ESTUDADOS E PROJECTADOS - 1878



Fonte: Centro de Documentação Regional (UFGD)

FIGURA 3
MAPA HISTÓRICO GEOGRÁFICO DO BRASIL E REGIÕES ADJACENTES



Recorte do mapa histórico de Nimuendaju com destaque para o sul do Mato Grosso do Sul, lugar onde concentrei a pesquisa.

Fonte: IBGE

1.4.5 As supostas terras do Barão de Antonina

Depois das viagens de Elliot, o Barão de Antonina conseguiu fazer títulos de propriedade no sul da, então, Província de Mato Grosso, vendendo-as antes de morrer. Depois de morrer, em 1875, os herdeiros passaram a cobrar pelo pagamento das terras aos compradores, iniciando um processo judicial depois publicado no livro *O Estado de Mato Grosso e as supostas terras do Barão de Antonina*, de Astolpho Rezende (1924).

O livro é um processo judicial arrolado pelo advogado Astolpho Rezende, que defendia o embargo das terras que haviam sido tituladas em nome do Barão de Antonina. Astolpho Rezende, da qual dispus de poucas informações na pesquisa, trabalhou como advogado do Estado no começo do século XX. Durante o processo, Rezende (1924) defendia a não legitimidade dos títulos de propriedade, nem os do Barão, nem o dos seus compradores.

O processo judicial foi composto pela petição inicial na qual tratava sobre o litígio gerador do processo, seguido pelo ato de penhora das terras e pelos embargos do Estado de Mato Grosso²⁶. O pedido de penhora referia-se a uma relação de terras de imensas dimensões ao longo de todo o sul da Província e foram necessárias três folhas do ato da penhora para poder descrevê-las com todos os seus limites. Mesmo que não tenha, efetivamente, ocupado a terra, o Barão de Antonina foi o primeiro loteador das terras ao vendê-las a terceiros para colonização.

A segunda parte do processo tratava do desenvolvimento e sustentação dos embargos. Nesta parte constam diversos testemunhos que apontam para o fato de que os sujeitos que, supostamente, venderam terras para o Barão de Antonina nunca ocuparam a terra, deste modo, também não poderiam ter a posse delas, logo, não poderiam vendê-las. Deste modo, Rezende aponta para a fragilidade dos títulos de posse do Barão lavrados no cartório de Nioaque. Os testemunhos também são interessantes e, como nos itinerários dos exploradores, a presença indígena é incontestável. Muitos testemunhos repetem que, nas áreas em litígio, não havia ninguém, apenas índios, ou os *selvagens*.

²⁶ O processo é da década de 1920, portanto, já era Estado de Mato Grosso e não mais Província.

Como muitos dos títulos do Barão foram posteriores ao ano de 1850 (quando ficou estabelecido que as terras, a partir de então, só deveriam ser tituladas quando houvesse posse comprovada anterior ao ano de 1850), o Barão forjou ter comprado terras de pessoas que, supostamente, teriam feito a posse antes de 1850. Os supostos vendedores eram, deste modo, falsos posseiros que ali teriam chegado anteriormente a 1850.

No processo, os índios, que apareceram repetidas vezes, novamente figuravam como parte da paisagem. Em nenhum momento, a presença dos índios, no processo, pareceu ameaçar as posses ou tornou problemática a noção de terra devoluta. Os índios estavam, repetidas vezes, nos testemunhos, mas não eram considerados como o mesmo tipo de gente que os colonizadores. Na disputa judicial em questão, eles apareceram apenas figurando nas paisagens.

A não legitimidade das posses foi sustentada por Rezende a partir da Lei das Terras, publicada em 1850. A Lei de número 601, de dezoito de setembro de 1850, foi um importante marco histórico para o ordenamento fundiário no Brasil. Na lei, eram devolutas as terras consideradas vazias e que deveriam ser destinadas à colonização, incluindo aí a colonização dos índios via aldeamentos. O que ocorreu no sul de MS foi que as terras eram indígenas, ocupadas pelos indígenas e, mesmo assim, os colonizadores declararam estas terras como vazias, devolutas e ideais para colonização. *Neste período muitas terras indígenas foram consideradas devolutas e tituladas a favor de terceiros. Porém, ao contrário das terras devolutas, as indígenas sempre foram ocupadas* (Idem).

Quanto aos mecanismos de obtenção dos títulos, a Lei dispunha que, após 1850, a aquisição de terras devolutas só poderia acontecer mediante a compra, exceto as terras localizadas na fronteira com países estrangeiros que, até dez léguas da fronteira, poderiam ser doadas. Entretanto, após a lei, seriam reconhecidas as *posses mansas e pacíficas* realizadas anteriormente ao ano de 1850, de acordo com o que previa o artigo quinto da lei de 1850:

Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes:

§ 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, compreenderá, além do terreno aproveitado ou do necessário para pastagem dos animais que tiver o possessor, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contíguo, contanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual às últimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha.²⁷

Os títulos das terras do Barão de Antonina eram títulos de terras comprados de posseiros que eram, possivelmente, os próprios *camaradas* de Francisco Lopes e João Henrique Elliott. Acompanhando os exploradores, os camaradas eram pessoas interessadas em fazer posses e fortunas, fazendo parte do projeto de titulação de terras empreendido por Francisco Lopes e Elliott. Entretanto, estas posses não existiam para Rezende, na medida em que elas não tinham sido cultivadas no sentido que exigia a lei. A situação do cultivo era o que provaria a posse efetiva anterior a 1850. Além disso, como mencionado, é questionado por Rezende a maneira como os limites das posses estão descritas nos títulos.

Abaixo transcrevo alguns trechos do processo que apontam para os testemunhos que discorrem sobre a não posse de um dos vendedores de terra para o Barão, Ignácio Barbosa. Segundo Rezende, o Barbosa em questão teria vendido terras ao Barão sem nunca ter tido a posse das terras que vendera. Para ser definida a posse, a fim da concessão do título, era necessário manter residência na área e ter cultivo estabelecido, como apontava a legislação. Entretanto, todos os testemunhos apontam para o fato de que Ignácio teria posse apenas na região do Vacaria, mas não em Dourados onde, supostamente, teria vendido as terras. Daí segue as falas atestando que em Dourados só haviam *índios bravos e selvagens*.

Conheceu pessoalmente a Ignácio Gonçalves Barbosa, o qual tinha terras apossadas na Vaccaria, nunca ouviu dizer que Ignácio tivesse tido posse ou ocupado terras na região de Dourados. Antes da guerra do Paraguai, só existia, na região de Dourados, além da Colônia Militar, bugre bravo e perigoso. (REZENDE, 1924, p.60)²⁸

Em outro testemunho Rezende se refere às posses compradas pelo Barão também próximas à Dourados: *Além dessa Colônia, só existia na referida região “gentio selvagem*

²⁷ Lei Nº601, de 18 de setembro de 1850. Site oficial do Palácio do Planalto.

²⁸ Os testemunhos não foram transcritos literalmente no processo, Rezende transcreve os testemunhos usando suas próprias palavras. Tratam-se de relatos de testemunhos.

brabo”, que não consentiam no ingresso e muito menos na ocupação de terras situadas nessa região” (Idem, p.68). Seguindo a apresentação das narrativas das testemunhas, Rezende também apresenta a diversidade étnica onde hoje está localizado o município de Dourados, conforme transcrevo aqui: [...] A referida região era exclusivamente habitada por índios bravios, das nações Chavantes, Coroados, Caiuaz e Guaranis, os quaes não consentiam no ingresso ali de gente civilizada, e muito menos no estabelecimentos ou ocupações de terra (Ibidem, pg.70).

Segundo Rezende, a guerra e os índios teriam sido os fatores para o fato de o Barão nunca ter ocupado suas terras após a década de 1860, depois das viagens exploratórias, quando foram demarcados os títulos. Após a guerra, no início do século XX o Barão vende as propriedades que se desdobra no então processo. Sobre isso Rezende escreve:

Na verdade, o Barão de Antonina, depois de realizar aquellas compras, abandonou inteiramente as terras: nunca residiu em qualquer trecho delas; nunca teve ali um preposto ou representante com residência; nunca fez, em nenhuma, parte qualquer casa, e, finalmente, nunca requereu a legitimação destas supostas posses, como nunca tirou o respectivo título. Para esse abandono, concorreram dois fatores de muita relevância. Primeiramente, toda a zona era ocupada por índios bravos e ferozes. Depois sobreveio a curto intervalo a Guerra com a República do Paraguay; nesta vasta zona desenrolaram-se as cenas mais dramáticas daquela luta. (REZENDE, 1924:23)

Seguem outros testemunhos que foram reelaborados por Rezende com repetidas referências aos índios, sempre os tratando como *índios bravos*, incluindo os Kaiowá nesta categoria. A referência aos índios no processo aparece de forma contrária às referências presentes nas derrotas. Durante a narrativa os Kaiowá apareceram como mansos, pacíficos e bons para redução.

Vale ressaltar que, na década de 1920, época do desenvolvimento do processo, já havia sido criado o Serviço de Proteção ao Índio e a Reserva Indígena de Dourados. Além disso, a colonização já estava adiantada no sul de MS e muitas coisas já haviam mudado em relação à configuração étnica entre 1840 e 1850, em que ocorreram as expedições.

Representar os índios como bravos justificava a retirada deles de suas ocupações tradicionais para colocá-los nas reservas.

O processo judicial de Rezende é uma documentação valiosa para a melhor compreensão dos processos de titulação de terras no MS e merece uma pesquisa especialmente destinada a ele, são mais de trezentas páginas que apontam com recorrência a presença dos índios no sul do estado de MS, onde o Barão de Antonina teria feito as suas posses, por cima dos territórios guarani e kaiowá.

1.5 Os impactos da Guerra e o sul de MS militarizado

Conforme os itinerários deixados por Elliott e Francisco Lopes, o extremo sul da Província de Mato Grosso, atual sul de Mato Grosso do Sul, era habitado por muitas famílias indígenas que os autores identificaram como *caiuas*. Elliott e Lopes descreveram, em seus itinerários de viagem, algumas famílias que ele e a comitiva tiveram contato ao longo das viagens. Entretanto, o número de famílias e assentamentos kaiowá deveria ultrapassar, e muito, as famílias e os assentamentos que foram registrados nas fontes. Mesmo assim, o *sertão* precisava ser “ocupado”, colonizado e “civilizado”. Fazer isso era, de certo modo, urgente frente à necessidade de definição do território e das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai.

O conflito pela definição das fronteiras e a preocupação entre brasileiros com as invasões paraguaias resultaram em algumas ações do governo com o objetivo de militarizar as fronteiras do Brasil com o Paraguai. Essas ações tiveram início antes mesmo das viagens de Elliott e Francisco Lopes e também tiveram impactos sobre os grupos indígenas que viviam no sul da província.

Com o objetivo de apresentar os projetos de militarização e sua relação com as fronteiras ocupadas pelos grupos indígenas e com a guerra, peço licença ao leitor para realizar uma digressão temporal. Faço isso para apresentar elementos sobre a construção do Forte de Iguatemi, no sul de MS, e sua relação com os projetos de militarização das fronteiras. Como apontei anteriormente, a região do Iguatemi era densamente povoada por

grupos indígenas. O forte é importante para pensarmos a chegada de mais uma onda de colonização interrompida pelos paraguaios e pelos próprios índios que recusaram seu estabelecimento no local. Também é importante para entendermos melhor a eclosão da Guerra do Paraguai e suas consequências para os índios Guarani e Kaiowá.

Assim, com a preocupação com as fronteiras entre o Brasil e Paraguai, ao sul da Província de Mato Grosso, no século XVIII, foram construídos fortes e colônias com o objetivo de ocupar e proteger as fronteiras. Os dois projetos – militar e colonial – mostraram-se interligados no objetivo de assegurar e “povoar” as fronteiras. Um dos fortes construído pelo governo colonial estava localizado às margens do rio Iguatemi, local com grande quantidade de famílias caiuwás, como apresenta Elliott: *contaram-me estes índios que todo o terreno entre o Ivinhema e o Iguatemi, e mesmo além deste último, estava povoado de caiuwás*. (ELLIOTT, apud LOPES, 2007:130). Dessa maneira, o entorno do rio Iguatemi estava todo *povoado de caiuwás*. Mesmo assim, em 1766 foi fundado o Forte do Iguatemi com o objetivo de colonizar e “ocupar” a fronteira, como aponta o memorialista Pedro Angêlo da Rosa²⁹:

A fim de assegurar os direitos de ocupação das nossas fronteiras no extremo Sul de Mato Grosso, que nos tempos coloniais não estavam fixadas, existindo contestações e controvérsias e controvérsias ente os espanhóis e portugueses, e em vista do tratado de 1750, mandou o Morgado de Matheus fundar a colônia militar do Iguatemi, em 1766, à margem do rio Iguatemi. (ROSA, 1962:07).

Também chamado de Forte Nossa Senhora dos Prazeres, o forte ficou conhecido com a obra de Visconde de Taunay, *Martírios de Iguatemy*. O presídio foi mandado construir durante o governo do Marques de Pombal e foi tratado por Taunay como um lugar que se transformou no *symbolo evocador de calamidades sem contas*. (TAUNAY, 2011:165). Construído durante o período de definições das fronteiras entre Brasil e Paraguai, o forte tinha como objetivo ficar *o mais próximo possível dos estabelecimentos castelhanos* (idem), na fronteira com o Paraguai.

²⁹Seu avô João Antônio da Trindade participou da Guerra. Para escrever a obra ele trabalhou com as memórias deixadas pelo avô e de outras pessoas que viveram o processo de colonização no sul de MS e também confiou em outros memorialistas que escreveram sobre a época. Nessa obra, o interesse do autor foi bastante voltado para a construção do Município de Ponta Porã.

O presídio, segundo Taunay, teria sido destinado aos criminosos da província de São Paulo e Paraná. (TAUNAY, 2011). Além do presídio, havia também o projeto de “povoar” o entorno, formando um vilarejo. Entretanto, o presídio foi destruído poucos anos depois, em 1777, pelos espanhóis. Mas antes de sua destruição teria sofrido com os ataques dos índios. Sobre o presídio e o povoado, o historiador Antônio Brand discorre que:

Em 1716, o governo português criou o Forte Iguatemi (Povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula do Iguatemi), elevado à categoria de Vila em 1771, transformando-se no mais antigo povoado do Mato Grosso meridional e o primeiro passo para a ocupação do atual Mato Grosso do Sul. (BRAND, 1977:52).

Pedro Ângelo da Rosa, na obra *Resenha Histórica de Mato Grosso (Fronteira com o Paraguai)*³⁰, escreveu sobre o presídio: *o povo que reside nos arredores daquelas reinas, deu ao lugar a denominação de “Trincheiras”, e supõe tenha sido a mesma uma fundação jesuítica.* (ROSA, 1962:07). Atualmente existem vestígios das ruínas do forte no município de Paranhos, dentro da Terra Indígena *Paraguassu* ou *Yvykuarusu/Takuaraty* e, no lugar, muitos índios chamam os vestígios de *trincheiras* ou *trincheira kue* (SERAGUZA, 2013:04), isto é, lugar onde estavam as trincheiras. Sobre o evento, a autora coloca também que, em 1766, o Forte teve uma guarnição de 300 homens, elevando Iguatemi à condição de povoado. (Idem, p. 05).

Ana Maria Perpétuo Socorro dos Santos (2002) defendeu a dissertação *O forte de Iguatemi: Atalaia do Império Colonial e Trincheira da Memória dos índios Kaiowá da Paraguassu*. Na obra a autora pontua a pouca documentação sobre os índios no período da construção do Forte. Mesmo assim, os documentos consultados pela autora apontam para as relações entre os grupos identificados como possíveis ancestrais dos Kaiowá e colonizadores vindos do Paraguai. Quando ocorreu a construção do forte e a formação do povoado, os grupos indígenas estiveram do lado dos espanhóis e contra os portugueses na construção do mesmo. (SANTOS, 2002).

Socorro dos Santos trabalhou com o *Diário de Viagem do Sargento-mor Theotônio Juzarte* de 1769, uma das mais antigas referências escritas da região. Juzarte foi

³⁰ Publicado em Campo Grande no ano de 1962.

responsável por uma comitiva de 800 pessoas vindas do interior da Província de São Paulo a fim de “povoar” o sertão. Quando chegaram aqui, se depararam com a hostilidade dos índios que parecem não terem tolerado a presença dos colonizadores no Iguatemi. A presença do forte e os conflitos entre colonizadores brasileiros e paraguaios e indígenas faziam do local um lugar perigoso. Em seu diário, Juzarte escreveu sobre o tema:

[...] É esta campanha abundante de gentio CAUAN e cavaleiro, tem suas caças, mas também tem muitos mosquitos e insetos. Não tem os homens liberdade de saírem ao campo sem que vão com camaradas, porque do contrário correm riscos suas vidas [...]. (JUZARTE, apud SANTOS, 2002:60).

Ao trabalhar com documentação específica sobre o período, arquivada no *Arquivo do Estado de São Paulo* e localizados na *Coleção Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, a autora apresenta trechos de correspondências trocadas entre oficiais do Forte e o governador da Capitania de São Paulo. Nas cartas, os oficiais falam, repetidas vezes, da presença de grupos identificados como *canhoans*, bem como de outros grupos como os *guaicurus*.

(...) isto he o que alcanço, porem para isto he necessário mais gente, e hum par de peças de artilharia para nos fortificarmos em forma, pois os contrários são muitos como são os cavaleiros, os Montezes e os CANHOANS, enfim, os castelhanos nas fronteiras, isto considerado veja Vmce. o que se deve obrar, que eu estou pelo que S.Exa. me mandar (...) Caixoera dos Prazeres, hoje 25 de outubro de 1767. (Vol. IX, pgs. 29-31). (SANTOS, 2002:65).

Depois da construção do Forte, saiu do interior da Província de São Paulo uma grande expedição para o Iguatemi. Para a expedição foram reunidas oitocentas pessoas, entre homens, mulheres e crianças que partiram da capitania de São Paulo com 36 embarcações comandadas pelo major Theotônio José Juzarte. A expedição teve como guia Francisco Paes. Sobre a viagem Taunay comenta:

Em princípios de 1769, como já o dissemos, ordenou o capitão-general de S. Paulo D. Luiz Antonio de Sousa, Morgado de Matheus, que um grande comboio partisse de Porto Feliz, Tietê e Paraná abaixo, em

demanda do novo e já sinistramente reputado presidio de Iguatemy, conduzindo considerável reforço de colonos aos primeiros recrutamentos de povoadores allí estabelecidos, sob a administração do bravo capitão-mór regente, João Martins Barros. [...] Dentre a população humilde dos districtos rurais da capitania devia sahir o grosso dos recrutados, dentre a “caipirada” de Itú, Sorocaba e Porto Feliz, sobretudo Paranahyba, S. Amaro e Araçariguama, Cotia e Jundiahy. (TAUNAY, 2011: 175).

Para além da tripulação de oitocentas pessoas, vieram também *toda a casta de criações e animais para a produção e estabelecimento futuro daquele continente*. (Idem, p. 176). A expedição também contava com trinta soldados e foi marcada por um trajeto longo e tortuoso. A viagem foi realizada parte nas embarcações, seguindo os rios Tietê e Paraná até chegar ao Iguatemy, e parte foi feita em canoas e a pé. Depois de muitas mortes ocorridas durante quase cinco meses de viagem, a comitiva de colonizadores chegou ao seu destino, isto é, o Rio Iguatemy, no dia 24 de maio de 1769 e, no dia *vinete e sete, notavam-se vestígios de índios que espreitavam a marcha do comboio*. (TAUNAY, 2011: 193). Em julho já havia escassez de alimentos e muitos doentes, *o que ainda valia, um pouco, eram as roças de milho* (Idem, p. 199), provavelmente dos índios e que haviam sido destruídas em uma tempestade.

Em outubro, já sem provimentos, *sahiam pelo campo em busca de caça os numerosos povoadores*. (Ibidem. p.202). A condição do povoamento não melhorou e foram muitas dificuldades encontradas pela comitiva, como a hostilidade dos índios, as pestes, as tempestades, a fome e a malária. Em 1772 já haviam morrido trezentas pessoas, sobrando uma população de 499 pessoas. (Ibidem, p. 208). Para Taunay, todos estes eventos somados a guerra estariam relacionados com o posterior “abandono” da região.

Além da Forte do Iguatemi, o governo imperial criou, por meio do Decreto-lei nº 1.754, do ano de 1856, a Colônia Militar de Dourados, *com os interesses de ordem política e de segurança interna*. (Ibidem, p. 40). A colônia foi instalada no ano de 1861 e ficava próxima aos atuais municípios de Antônio João e Ponta Porã, na fronteira com o Paraguai. De acordo com Gressler & Swensson, *nesta época a região compreendida entre os rios Santa Maria e Dourados era habitada exclusivamente por grupos indígenas que se opunham à entrada de homens brancos*. (Ibidem, p. 40). Não diferente da tentativa do

Iguatemi, a Colônia Militar de Dourados enfrentou os mesmos problemas: as pestes, os ataques dos índios e os ataques de colonizadores paraguaios. Em dezembro de 1864, a colônia foi invadida e destruída pelos paraguaios.

O conflito pela definição da fronteira se desdobrou na Guerra do Paraguai, ou ainda, a Guerra da Tríplice Aliança. A guerra ocorreu entre os anos de 1864 a 1870, quase um século depois da construção do forte e poucos anos depois dos *Itinerários* de Elliott. Depois da guerra foram definidos e demarcados os limites entre o Brasil e Paraguai, sem que os indígenas figurassem neste processo, como aponta o antropólogo Pablo Antunha Barbosa:

En primer lugar, la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) aparece como un acontecimiento clave en la redefinición de toda la dinámica territorial y poblacional de la región. Con el final de la guerra en 1870 se firmó un nuevo Tratado de Límites (1872) y se instituyeron las fronteras actuales entre Brasil y Paraguay. (ANTUNHA BARBOSA, 2012:73)

De acordo com Brand (1997), com a guerra, partes que até então *não estavam povoadas* passaram a ser conhecidas. O sul da província recebeu muitos ex-combatentes brasileiros, como ocorreu com a Colônia Militar de Dourados. Depois da guerra também retornaram antigos posseiros, que fugiram e se esconderam na medida em que as tropas paraguaios adentravam o sul do Mato Grosso.

A guerra do Paraguai, em 1864, alterou o isolamento de parte importante da atual região da Grande Dourados. CAMPESTRINI E GUIMARÃES (1991) calculam que um total de 1.200 soldados paraguaios teriam circulado pela região do atual Mato Grosso do Sul, em 1866. Terminada a guerra, grande parte dos ex-combatentes, especialmente paraguaios, ficaram pela região e se tornaram mão-de-obra nos trabalhos da Cia Matte Larangeiras, segundo testemunho dos informantes indígenas. Retornaram também os pecuaristas que haviam fugido durante o conflito. (BRAND, 1977:59).

Segundo Emílio Garcia Barbosa³¹, memorialista que narra sobre a “ocupação” do sul de MS, o número de soldados paraguaios em terras brasileiras teria sido ainda maior. De acordo com o autor, em 1864 entraram 2.220 homens da cavalaria paraguaia no Mato Grosso, cruzando o Rio Apa. Em janeiro de 1865 passaram por Nioaque, depois por Miranda e chegaram ao Rio Brilhante. Nas fazendas da Vacaria, os paraguaios teriam passado *arrebanhando o gado existente*. (BARBOSA, 2011:49). Além disso, os paraguaios também teriam aprisionado o filho do Barão de Antonina na Fazenda Sete Voltas, como também aprisionaram colonos e marcaram gado com ferro paraguaio (*idem*). Por conta da entrada paraguaia, os proprietários de terras no Vacaria teriam deixado suas *posses* e, durante o conflito, mantiveram-se escondidos. Quando voltaram, suas posses haviam sido destruídas, como aponta Emílio Garcia Barbosa:

Logo depois da paz com o Paraguai, saíram os Barbosas do esconderijo e voltaram a seus lares, que foram encontrados queimados, ocupados pelos caiuás ou invadidos pelas formigas e pelo mato. Novos trabalhos, novo esforço. Tiveram que recomeçar tudo outra vez; mas, como eram sertanejos acostumados ao labutar dificultoso, não desanimaram; ao contrário, aquilo foi para eles mais um incentivo para a luta e para a reconquista do seu chão, do seu torrão natal e, portanto, do seu éden, do seu céu. (BARBOSA, 2011:86).

Enquanto os colonos produziam seu “céu” nas terras indígenas, as remoções necessárias para que isso ocorresse se encarregaram de reservar o “inferno” para os Kaiowá. Os Barbosas não mantinham boas relações com os Kaiowá. Nos *itinerários* de Elliott aparece uma passagem em que Francisco Barbosa leva três índios como escravos, membros de um dos grupos que os exploradores tiveram contato (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 97). Francisco e seus dois *camaradas* foram mortos depois disso e Elliott e Lopes

³¹ O autor escreveu o trabalho *Os Barbosas no Mato Grosso do Sul* (2011), uma fonte importante para a compreensão do processo de colonização no MS. Ele narra, assim, a chegada de cada um deles, casamentos, propriedades, descendentes, bem como eventos ocorrido no sul de MS no século XIX. A perspectiva do autor é marcadamente colonialista. Ele reproduz o ideal colonizador do herói salvador, ao se referir a alguns Barbosa, como vemos nesta passagem: *Inácio foi um herói porque trabalhou em constante perigo e colheu o fruto do seu trabalho. [...] Sua fazenda, fruto de trabalho insano e o suor derramado na terra, que lhe foi grata, devolveu-lhe em mantimento pródigo, a fartura de que sempre usufrui e que até hoje produz para a sua descendência.*

acreditavam que a morte deles tinha relação direta com o evento em que os *camaradas* retiraram os índios de seus assentamentos. Deste modo, as mortes teriam sido motivadas por vingança.

Após a guerra, e diante de um novo confronto com os Kaiowá, os fazendeiros apelaram para o governador da província para, novamente, promover a expulsão dos Kaiowá.

Apelaram para o governador da província, exigindo as garantias das posses e, enquanto elas não chegaram, coesos expulsaram para os fundos das matas de Dourados os índios caiuás, não deram guarida aos guaicurus, mataram as feras e continuavam criando as futuras vacas de abundante leite e deliciosa carne. (Idem)

O etno-historiador Bartomeu Melià observa o quanto a guerra teve implicações para os Kaiowá e seus territórios. A guerra deu novo rumo à história dos Kaiowá ao produzir novas fronteiras e limites por cima dos territórios indígenas. Após a guerra, cada país seguiu suas políticas de colonização e adotaram ações diferentes em relação à colonização dos índios, sendo a política brasileira muito mais eficaz no aldeamento dos índios.

Para los Guaraní hay un hecho histórico que les era ajeno, pero que modificó definitivamente su destino: la guerra del 70, o de la Triple Alianza, o la Guerra Grande. No llegó propiamente hasta ellos, rozó apenas algunas comunidades de los Paí, pero configuró novas fronteras y centro de colonización, que con el tiempo, aunque no inmediatamente, y a veces incluso muy lentamente, harían de esos territorios casi olvidados de los indios Guaraní nuevos objetos de codicia y explotación. Con el tiempo este hecho político se hará sentir fuertemente en la territorialidad guaraní. (MELIÀ, 2004: 153).

Para Melià as fronteiras funcionaram como uma espécie de muro a dividir os Kaiowá do Brasil dos Kaiowá do Paraguai, lá denominados de Paí-tavyterã.

Fue sobre todo en el siglo XX, cuando los Estados nacionales de la región, mezclando ignorância e interesses locais, cada uno de ellos con ritmos y procedimientos de ocupación territorial diferentes, hicieron efectivas sus fronteras nacionales, levantaron muros que em pocos años

tienden a la fragmentación incluso de los Guaraní de una misma etnia, obligándolos a definiciones, que poco o nada tienen que ver con su propio modo de ser. (Idem, 154).

O pós-guerra também foi marcado por uma série de conflitos causados pelo choque das frentes de colonização, que intencionavam “ocupar” o sul de Mato Grosso. Segundo Emílio Garcia Barbosa (2011), as duas últimas décadas do século XIX ficaram marcadas por embates entre os colonizadores que chegavam pleiteando formar posses. A distância da capital, por conseguinte do governador do Estado, dificultava a contenção e mediação dos conflitos localizados no extremo sul.

Após a guerra, colonos vindos do sul, fugindo da Revolução Federalista (1893-1895) e de suas consequências, também tentaram fazer posses no sul da província de Mato Grosso. Esta tentativa dos sulistas parece não ter agradado o então ministro da guerra, Campos Sales. De acordo com Barbosa, o ministro preferiria ver o Mato Grosso cheio de paraguaios e bolivianos do que sulistas. (BARBOSA, 2011:87). Assim, a concessão de exploração da erva mate à Companhia Matte Larangeira teria sido estratégica, na medida em que ela impedia o estabelecimento dos colonos vindos do sul, tema que me ocupo novamente adiante.

Por sua vez, a presença da companhia não agradava a todos, principalmente aos sulistas que, nas décadas seguintes, se posicionaram contrários à presença da empresa no Estado. Segundo Barbosa a companhia não apenas impedia o estabelecimento de novos posseiros, mas também promovia a remoção de posseiros já estabelecidos. Isso causou insatisfação por parte de muitos posseiros com a presença da empresa. Os sulistas que chegavam vinham em comitivas e tinham a intenção de abrir fazendas para a criação de gado:

Em vários municípios eram organizadas as comitivas, principalmente em São Borja e São Luiz Gonzaga. Dezenas de pessoas formavam as comitivas. Mais de cem, frequentemente. A pé, a cavalo ou em carretas puxadas por bois, depois de desfeitas as propriedades, os retirantes franqueavam o rio Uruguai, entrando em Misiones, na Argentina, seguindo até Posadas. Atravessaram, então, o rio Paraná, alcançando Encarnación. A partir daí variava o caminhos a seguir. Uns seguiam pelo Paraná até Porto Adela. Outros, a maioria, seguia por terra, passando por

Vila Rica e São Pedro, entrando em Mato Grosso por Ipehun atualmente denominada Paranhos, pequena vila do atual Município de Amambai. (...) Fixavam-se assim próximo de Ponta Porã ou Dourados (...). A terra custava apenas a posse. Contra ela havia o índio, senhor original da terra e a grande arrendatária, a Companhia Mate Laranjeira, a dominar aproximadamente 1.600 léguas quadradas, isto é, quase 60.000 quilômetros quadrados (FIGUEIREDO, 1968:220-221 apud GRESSLER & SWENSSON, 1988:25).

A história da Cia Mate Laranjeira se inicia justamente com a demarcação dos novos limites, definidos com o fim da Guerra do Paraguai. Para a demarcação das fronteiras foi criada uma comissão com representantes dos dois países, *acompanhados por um contingente militar composto de 50 infantas e 10 cavalarianos e de uma equipe particular contrata para o abastecimento* (GRESSLER & SWENSSON, 1988:25). Sobre os trabalhos demarcatórios os autores prosseguem:

Os trabalhos demarcatórios foram iniciados em 16 de agosto de 1872, nas cabeceiras do rio Apa, sendo-se a colocação de marcas de pedra e cal nas cabeceiras dos principais rios divisores e de postes nos pontos intermediários até Guaíra, onde os trabalhos foram concluídos próximo à quinta queda, no dia 24 de outubro de 1872. (Idem)

Sem a participação dos Kaiowá novos limites são desenhados por cima dos territórios de muitas famílias indígenas. Após a guerra houve também o choque das frentes de colonização que se desdobrará em um longo processo de conflito pela terra, conflito que se estende até os dias atuais.

Após a guerra, também começa a ser “ocupadas” terras onde é o atual município de Dourados. Em 1884 José Serrano, vindo de Minas Gerais, *fixou domicílio em Iguaçu ou Potrero Guaçu (Iguassu ou Guassu)* (Ibidem, 54). Em 1894 José Serrano adquire o título de proprietário de um lote com área de 56.000 hectares (Ibidem, 55), mais de quinze vezes maiores que a área que será destinada ao posto indígena de Dourados. Enquanto isso, as terras ocupadas pelo Kaiowá foram paulatinamente tituladas porque consideradas devolutas.

consegue a primeira concessão do governo imperial para explorar oficialmente as terras do sul do MS.

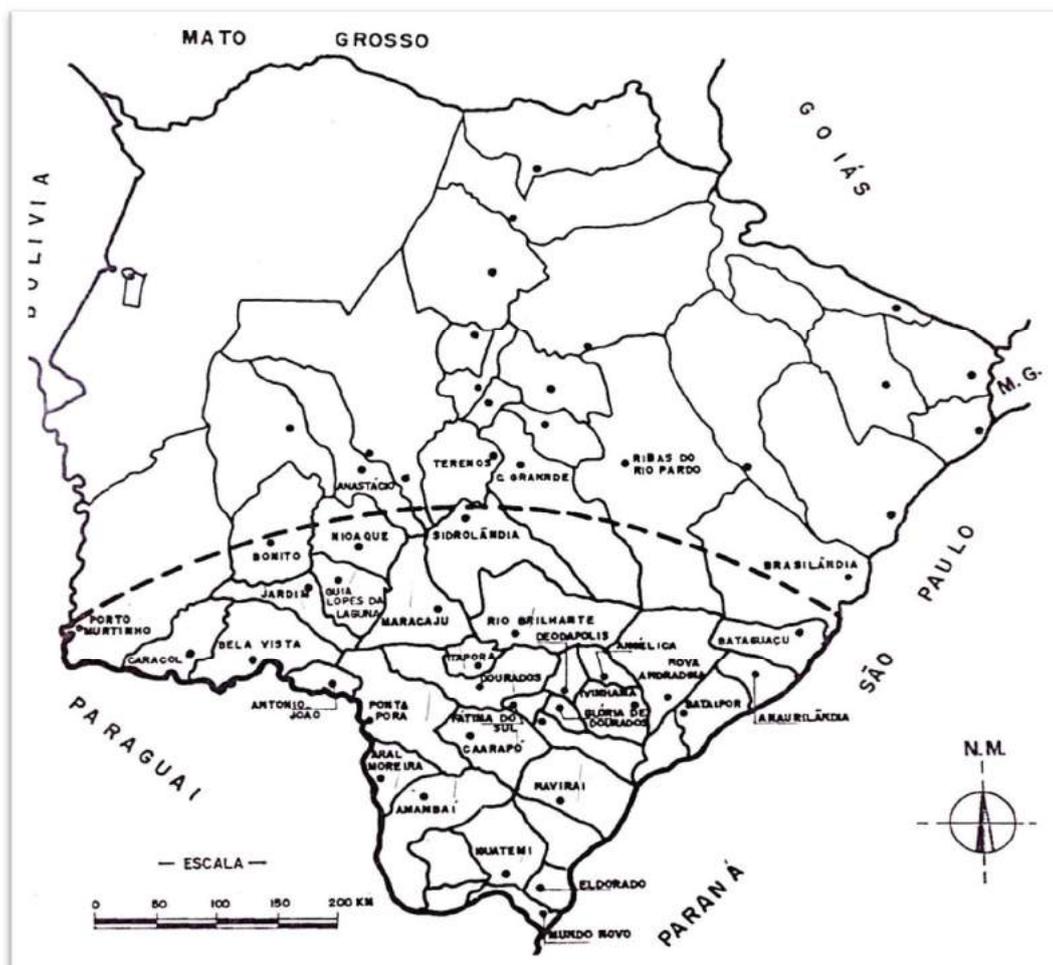
Neste momento a Companhia Mate Larangeira não teve a posse da terra e sim a concessão e o monopólio da exploração da erva mate. Como vimos anteriormente, após a guerra os sulistas começaram a chegar e muitos paraguaios que tinham pequenas posses e viviam da erva mate ficaram, após a guerra, em território brasileiro. Posseiros paraguaios e sulistas passaram a disputar terreno diante a presença da companhia, que claramente se posicionava contrários aos posseiros vindos do sul e quaisquer outros que viessem apresentar concorrência à companhia.

Estes conflitos se desdobraram em encontros armados envolvendo posseiros sulistas e a empresa (VIETTA, 2007:55). A empresa, em muitos casos, promovia a anulação do título de posse e a remoção das famílias em áreas que tivessem ervais. Por não ter tido a posse da terra, como também pela pressão que ela exercia sobre os posseiros, o historiador Antônio Brand (1997) defende a ideia de que, de certa forma, a companhia teria preservado os territórios indígenas, na medida em que desacelerava a titulação de novas posses.

Se a companhia teve pouco impacto sobre os territórios, o mesmo não pode ser afirmado no que se refere à mobilidade indígena. À época muitos homens saíram para trabalhar nos ervais, promovendo o deslocamento de muitas famílias, ou parte delas, para os acampamentos de trabalhadores da companhia.

Depois de juntar a mão-de-obra, a empresa promovia grandes festas que propositalmente duravam três dias (VIETTA, 2007). As festas tinham muita bebida e mulheres e durante estes três dias os futuros trabalhadores contraíam uma dívida impagável. Os trabalhos nos ervais eram apenas para pagar as dívidas contraídas na admissão. Mas quando iam pagá-las já se tinha contraído nova dívida com a companhia. Isso ligava o trabalhador, com condições de trabalho escravo, à empresa. Os indígenas que tentavam fugir, quando capturados, eram duramente punidos (FERREIRA, 2007:57)

FIGURA 5
ZONA DE INFLUÊNCIA APROXIMADA DA COMPANHIA MATE
LARANJEIRA NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL (1882-1924)



Fonte: GRESSLER & SWENSSON, 1988:25.

A historiadora Eva Maria Ferreira, na dissertação *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)*, discorre sobre a participação do trabalho indígena na produção da erva mate. A autora procura suprir a lacuna na literatura regional sobre a presença do trabalho indígena nos ervais. Ferreira faz isso ao tentar dimensionar a participação indígena no trabalho ervateiro a partir da identificação de documentos do SPI e entrevistas realizadas com indígenas e moradores regionais que trabalharam nos ervais.

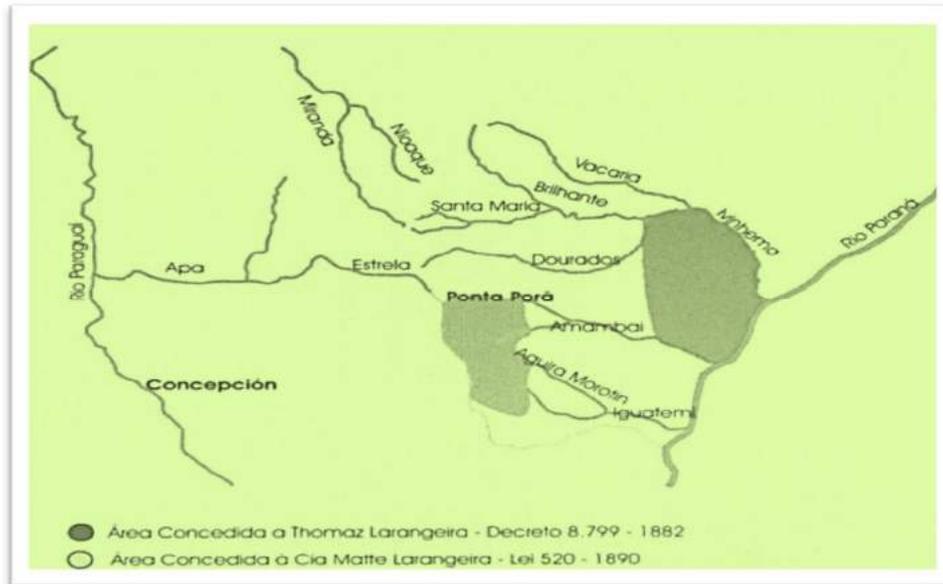
A autora explica que a mão-de-obra indígena era vista pela companhia como mais um recurso disponível nos ervais. Além disso, os kaiowá tinham uma longa experiência com o trabalho na erva. Mas para a companhia os índios não figuravam como pessoas, eram apenas parte da paisagem e mão-de-obra disponível.

[...] os índios eram vistos pelos empreendedores da erva como mais um recurso disponível para ser explorado. Sob a ótica dos prepostos da Cia. Matte parece que era considerado legítimo apropriar-se da mão-de-obra indígena, da mesma maneira que se apropriavam de seus ervais nativos. Os índios eram, também, nativos e parece que foram percebidos como parte da natureza e não como homens portadores de cultura diferenciada. Incorporá-los aos trabalhos da erva poderia até ser percebido como uma contribuição para encaminhá-los no processo civilizador, forçando-os a se incluírem numa atividade econômica. (FERREIRA, 2007:56)

Segundo Brand, a expansão da Companhia na região aconteceu em um período curto. Como mencionei acima, em 1882 a Cia Matte Larangeira obtém, através do decreto do governo imperial de nº 8.799 de nove de dezembro de 1882, o primeiro arrendamento das terras para a exploração da erva mate. Neste decreto foi lhe dada a concessão para trabalhar no *terrenos devolutos que demoram nos limites da província de Matto Grosso com a República do Paraguai, entre os rios Verde e Amambahy* (CORREA FILHO, 2011:22). Na serra de Amambai também foi instalado um posto fiscal após a guerra com o objetivo de cobrar impostos da erva fabricada dentro da província.

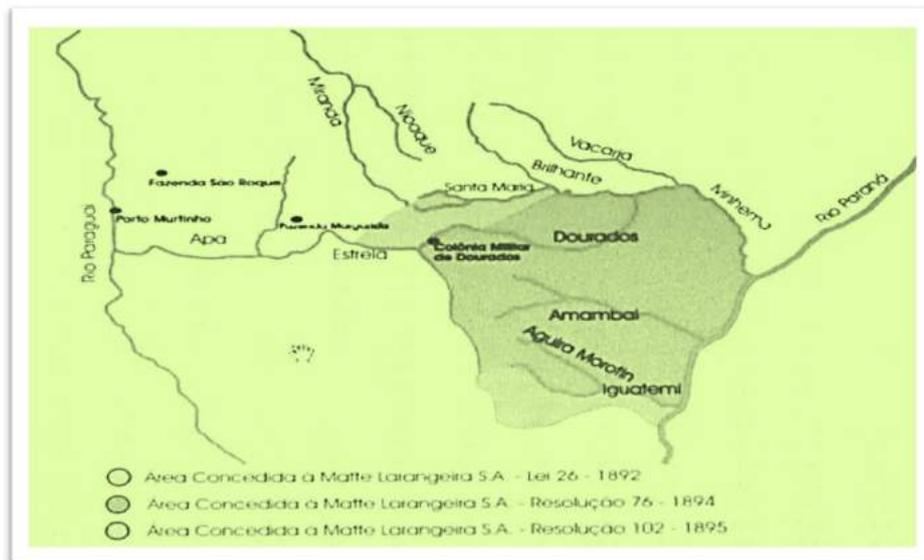
Em 1890 a Companhia consegue uma nova concessão com validade de dez anos. Os limites desta nova concessão foi *desde a foz do rio Dourados, no rio Brilhante, e por este, até a sua foz no Ivinhema, por este, até sua foz no Paraguai e por este até ser encontrada a foz Iguatemi, fechando-se a área com uma linha recta deste ponto até a foz do Rio Dourados no Brilhante* (CORREA FILHO, 2011:22).

FIGURA 6
ÁREA CONCEDIDA À MATTE LARANGEIRA – 1882 A 1890



Fonte: VIETTA, 2007: 49.

FIGURA 7
ÁREA CONCEDIDA A MATTE LARANGEIRA – 1892 A 1895



Fonte: VIETTA, 2007: 48.

Com as mudanças políticas e instabilidades econômicas no final do século em 1891, Tomaz de Laranjeira precisou efetuar um empréstimo no *Banco Rio – Mato Grosso*, período que Joaquim Murтинho esteve como presidente do banco. No ano seguinte o banco adquiriu noventa e sete por cento das ações da companhia, ficando 3% para Tomaz de Laranjeira, Joaquim Murтинho e outros. Transformada em uma sociedade anônima a sede da empresa foi transferida para Campo Grande (VIETTA, 2007:49).

Mesmo havendo uma intensa participação da mão-de-obra indígena na extração da erva mate, a maior parte das pesquisas em história não tratou da presença dos indígenas na companhia. Os índios dividiam os trabalhos com os paraguaios, mas em algumas regiões, como Iguatemi, a presença da mão-de-obra indígena equivalia a setenta e cinco por cento dos trabalhadores (BRAND, 1997, p.65). Segundo Brand, a Companhia tinha interesse em ocultar que grande parte dos trabalhadores eram índios, isto porque, reconhecer a presença indígena na região era reconhecer que as terras não estavam desocupadas.

Apesar de ter havido grande participação de mão-de-obra indígena nos ervais e controle sobre o território ocupado pela Companhia é quase um consenso entre autores que trataram este assunto³³ que, até certo ponto a Cia Matte Laranjeira, acabou protegendo as áreas indígenas. Isto muda com o fim do contrato de arrendamento quando ela passou a ser proprietária de uma grande quantidade de terra.

O enfraquecimento da extração da erva na década de 1940 abriu espaço para o fortalecimento da agricultura e da criação de gado. As atividades agrícolas receberam novo impulso com a implantação das Colônias Agrícolas Nacionais durante o governo de Getúlio Vargas. As colônias agrícolas foram produtos da política *marcha para o oeste* que tentava promover a “unificação” do território nacional e estimular a produção rural no conhecido *sertão* do Brasil. Neste período o presidente Getúlio Vargas promoveu uma política de povoamento do centro oeste e titulou terras indígenas consideradas como terras devolutas. Isto resultou, mais diretamente, na transferência de muitos indígenas para as reservas criadas a partir da segunda década do século XX.

³³ Entre eles Brand (1997), Pacheco (2004), Ferreira(2007), Silva (2005).

FIGURA 8
TRABALHADORES DA CIA MATTE LARANGEIRA



Foto: Autor desconhecido.

Trabalhadores da Cia Mate Larangeira posam para a foto em frente a cerca.

Fonte: Relatório SPI (1927)

1.7 A Colônia Agrícola de Dourados

De acordo com a historiadora Neli Aparecida Maciel (2012) a *Marcha para Oeste* foi uma espécie de retorno ao movimento bandeirante e o objetivo continuava a ser o de “ocupar” terras “desocupadas” ou “semicupadas”. Em 1940 o presidente Getúlio Vargas proferiu um discurso sobre a *marcha* e apresentou suas ideias nacionalistas de integração do território nacional:

Após a reforma de 10 de novembro de 1937, incluímos essa cruzada no programa do Estado Novo, dizendo que o verdadeiro sentido de brasilidade é rumo ao oeste. Por bem estabelecer a ideia, deve dizer-vos que o Brasil, politicamente, é uma unidade. Todos falam a mesma língua, todos têm a mesma tradição histórica e todos seriam capazes de se sacrificar pela defesa de seu território. [...] mas se politicamente o Brasil

é uma unidade, não o é economicamente. Sob este aspecto assemelha-se a um arquipélago formado por algumas ilhas entre meados de espaços vazios. As ilhas já atingiram um alto grau de desenvolvimento econômico e industrial e as suas fronteiras políticas coincidem com as fronteiras econômicas. Continuam ainda os bastos despovoados, que não atingiram o necessário clima renovador, pela falta de toda uma série de medidas elementares, cuja execução figura no programa do governo e nos propósitos da administração, destacando-se, dentre elas, o saneamento, a educação e os transportes. No dia em que dispuserem todos esses elementos, os espaços vazios se povoarão. Teremos densidade demográfica e desenvolvimento industrial. Desse modo, o programa de “Rumo ao Oeste” é o reatamento da campanha dos construtores da nacionalidade, dos bandeirantes e dos sertanistas, com a integração dos modernos processos de cultura. Precisamos promover essa arrancada, sob todos os aspectos e com todos os métodos, a fim de suprimirmos os vácuos demográficos do nosso território e fazermos com que as fronteiras econômicas coincidam com as fronteiras políticas. Eis nosso imperialismo. (VARGAS, 1938:31-32 *apud* MACIEL, 2012:31-32).

Conforme Maciel (2012), a partir do ano de 1938 o presidente Getúlio Vargas começou a definir os mecanismos necessários para concretizar o projeto nacional de colonização do oeste e que continuava a figurar para o governo, convenientemente, como lugares *vazios* ou *desocupados*. A difusão da crença de que o sul do Mato Grosso era um sertão desocupado possibilitava apresentar as terras indígenas como terras devolutas. Para “ocupar” estas terras Getúlio Vargas começou a criar *núcleos coloniais militares e de fronteiras, granjas-modelo e núcleos agroindustriais* (Decreto Lei nº 3.059). A Colônia Agrícola Nacional de Dourados foi criada neste contexto político, no ano de 1943, a partir do decreto lei de nº 5.941.

Decreto-lei n 5.941, de 28 de outubro de 1943, que criou a Colônia Agrícola de Dourados, mais tarde denominado Núcleo Colonial de Dourados, o qual distribuiu 8.800 lotes, totalizando 187.113 hectares previstos, em terras ocupadas, hoje, pelos municípios de Dourados, Fátima do Sul, Jateí, Glória de Dourados e Deodápolis. Os lotes tinham em média 30 hectares e foram distribuídos gratuitamente para os agricultores vindos principalmente do nordeste. (INCRA, 1982). (GRESSLER & SWENSSON, 1988:33).

A CAND distribuiu trezentos mil hectares divididos em lotes de 30 hectares, que foram demarcados pelo governo federal no ano de 1948, a partir do decreto lei nº 87/1948 (Maciel, 2012:35). Depois disso o governo seguiu com a criação de novos decretos que visavam o controle sobre as terras consideradas devolutas. No ano de 1949 foi criado o Código de Terras (Lei nº 336) que mapeou as terras a serem colonizadas e no ano de 1951 foi criada a Lei 461, que permitia ao governo estadual contratar empresas para intermediarem a colonização das áreas (Idem, pg.37).

A CAND foi seguida de outras colônias promovidas por companhias privadas de colonização. Essas empresas teriam como inspiração os novos modelos de colonização empregados nos estados de São Paulo e Paraná. Nesses estados estas empresas compravam extensas áreas de florestas e depois dividiam em lotes com média de 30 hectares.

Assim, surgem nos anos 50, os centros de colonização da Companhia Viação São Paulo-Mato Grosso (...); da Companhia Moura Andrade; da Companhia Melhoramentos e Colonização S/A (SOMECO), que adquiriu em 1962, 80.000 alqueires em terras dos atuais municípios de Ivinhema, Glória de Dourados e subdivididos em lotes de 5 a 20 hectares, sendo responsáveis também pelo aparecimento da cidade de Ivinhema. (GRESSLER & SWENSSON, 1988:33).

Segundo os autores, os colonos que vieram passaram a cultivar o café por já estarem habituados ao cultivo. Entretanto, uma geada em 1965 e a queda dos preços do café à época fizeram os colonos abandonarem o cultivo. A partir de 1969 uma nova leva de colonos veio do Rio Grande de Sul. Eles eram *granjeiros, habituados à cultura mecanizada de cereais* (Idem). Esses novos colonos vinham em comitivas e instalaram-se, preferencialmente, nas terras de Dourados, Ponta Porã e Amambai e começaram a formar o cultivo baseado na rotação do trigo e da soja: *Em 1969, foram sete os que se dirigiram para Mato Grosso do Sul; em 1970, já eram setenta; em 1975, já ultrapassavam a um milhar, demonstrando claramente o sucesso de tal empreitada* (Idem). Os pecuaristas passaram também a arrendar lotes das fazendas de gado para o cultivo do trigo e da soja.

Com a intensificação da pecuária e a agricultura intensificou-se o desmatamento do sul do estado. Durante os desmatamentos muitas famílias indígenas que ainda permaneciam em seus sítios de ocupação tradicional são retiradas de seus territórios e

removidas para as reservas. As matas, disputadas por paulistas e sulistas, foram derrubadas para dar lugar à plantação de forragens artificiais de *colonião*. No processo de derrubada das matas lucravam também os responsáveis pelo desmatamento, que ganhavam comercializando madeira e cultivando na terra durante um período de até três anos.

No processo de transformação das matas em grandes fazendas de gado, foi comum a utilização de intermediários que, através de contratos, tinham direitos sobre a madeira extraída e ao plantio de cereais por um período não excedente há três anos. Findo o contrato o criador recebia as suas terras limpas e cultivadas na forma de pastagens artificiais. (Ibidem, P.34).

As empresas que investiram nas colônias agrícolas também foram responsáveis pela abertura de grandes fazendas de gado. *Elas normalmente dividiam enormes glebas de matas em duas partes, sendo que uma destas era vendida aos colonos e a outra, era desmatada e transformada em pastos com os lucros das vendas das primeiras* (PEBAYLE & KOEHLIN, 1981 *apud* GRESSLER & SWENSSON, 1988:34).

A onda de colonização via *marcha para oeste* foi mais rápida e bem sucedida no quesito “ocupação” do que as ondas anteriores. O ponto em comum em relação aos projetos anteriores é a negação da presença indígena e a produção de posses por cima de territórios tradicionais. Em pequenos lotes, as colônias esquadriharam o território Kaiowá e Guarani e os encheram de cercas e limites desconsiderando as terras indígenas.

Por outro lado, conforme expõem a antropóloga Joana Aparecida Fernandes, a criação da colônia marca o início da luta pela terra e pela sobrevivência em um estado que, ao longo deste processo, promoveu a remoção de muitas famílias para as reservas. Depois das colônias e com a intensificação da pressão colonial, passou a ser cada vez mais difícil os os índios se conformarem com os desdobramentos da expansão colonial no sul de MS.

A criação da Colônia marca o início da luta pela terra e da luta acirrada pela sobrevivência do grupo enquanto tal. Esta fase se caracteriza pelo êxodo de várias famílias extensas que não puderam suportar a pressão dos colonos. (FERNANDES, 1982:19)

Um dos depoimentos levantados pela autora durante a realização dos trabalhos de campo na comunidade kaiowá denominada Panambi, fragmentada pela Colônia Agrícola de Dourados (CAND), aponta para a violência do processo de implantação da colônia: *Meu pai morreu quando chegou o colono. Morreu de tristeza de perder a terra. Os índios foram tocado que nem bicho, com espingarda. Porque fazer isso com índio?* (Depoimento de Floreano -Panambi, *apud* FERNANDES, 1982:20).

1.8 Os projetos de colonização, as discussões sobre os índios e a criação do SPI

Ao longo da execução dos “projetos” de colonização para o “sertão” o governo imperial trabalhou, concomitantemente, com a produção de uma política eficaz no aldeamento dos índios do Brasil. O aldeamento deles facilitaria a exploração das terras tidas como devolutas e ainda disponibilizaria mão-de-obra para o trabalho no campo.

Assim, desde a chegada das ondas de colonização na primeira metade do século XIX, primeiro a mando do governador da província, depois a mando do Barão de Antonina, já se pensava em uma política de colonização dos índios. Mas só no final do século XIX, a partir de uma figura política importante durante o governo imperial, que este debate começou a apresentar as linhas definidoras deste projeto. O trabalho *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império* de José Bonifácio, escrito e publicado no ano de 1923, apresentavam à época as ideias sobre o tema e os benefícios do aldeamento dos índios.

Manuela Carneiro da Cunha (2009), no trabalho intitulado *Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio*, aponta para importância de José Bonifácio na produção de uma política pública de estado eficaz no aldeamento dos índios no Brasil. Neste trabalho a autora afirma ter sido muito concreta a influência de José Bonifácio na legislação indigenista do Império (CUNHA, 2009: 157).

Nos *Apontamentos*, José Bonifácio esclarece que o objetivo dos aldeamentos seria o de criar condições para que o estado tivesse gerência sobre a vida dos índios. Na obra, o autor apresenta um índio genérico que figurava como “apático”, “estúpido” e “indolente”, predicativos que, segundo José Bonifácio, dificultavam o projeto de civilizar os índios. No

projeto escrito pelo autor não há diferenças entre catequizar e civilizar os índios, sendo a catequese o caminho necessário para a civilidade, que neste contexto significava humanidade. Índios não “catequizados/civilizados” eram índios não humanizados. Como apresentei, eles apenas figuravam como parte da paisagem e, como todo o ambiente hostil do “sertão”, os índios precisavam ser “civilizados”. Emílio Garcia Barbosa (2011), memorialista que discorre sobre o processo de ocupação colonial nos Campo de Vacaria, apresenta ideia semelhante às concepções de Bonifácio nos *Apontamentos*.

A hostilidade da natureza foi aos poucos sendo arredada pelos clãs dos Barbosas, Pereiras, Sousas, Pinheiros, Lopes, Azambujas, Garcias e Coelhos. Venceram pela solidariedade e coesão, cômicos de sua força, sadios e por isso alegres, afastavam os bandidos que apareciam por ali vindos do Paraguai e o silvícola traiçoeiros que os atacava em tocaias. (BARBOSA, 2011: 86)

No “sertão”, como aponta Carneiro da Cunha, a humanidade só era atingível pela perfectibilidade, encarada como *pedra de toque da humanidade* (CUNHA, 2009:160). Entretanto, a perfectibilidade só era possível mediante a sociedade civil. Esta, por sua vez, só era possível com a presença do Estado, único capaz de sujeitar os indivíduos a fim de que se desenvolvessem e alcançassem a perfectibilidade, logo, a humanidade. Como aponta a autora, Bonifácio não considerava que os índios fossem humanos e desconhecia que os índios formassem, eles mesmos, sociedades. *Desconhecimento que, como veremos, é central na concepção do estadista: a sociedade indígena não existe, só pode se realizar pelo estado* (Idem, p.161).

Para José Bonifácio a sociedade civil só é possível a partir da sujeição, sendo ele o princípio da vida em sociedade. Civilizar os índios passa a ser, para José Bonifácio, colocar os índios sob o domínio do estado. Para exercer a sujeição cabe ao Estado se valer dos meios necessários, isto é, armas, leis e trabalho. Mas para tanto, para que a sujeição ocorra, além de armas, leis e trabalho é *condição que se sedentarizem nas aldeias* (CUNHA, 2009:164).

Assim, nos *apontamentos* de José Bonifácio a produção das aldeias estava diretamente relacionada com os ideais econômicos, políticos e desenvolvimentistas da

época. Nas aldeias os índios deveriam ser reduzidos geograficamente, controlados politicamente e ainda deveriam produzir alimentos para servir tanto ao consumo interno do país, como para a exportação.

Nas atuais circunstâncias do Brasil e política europeia, a civilização dos índios é de sumo interesse para nós. Com as novas aldeias que se forem formando, a agricultura dos gêneros comestíveis e a criação de gados devem aumentar, e pelo menos equilibrar nas províncias a cultura e fabrico do açúcar (BONIFÁCIO, 1923: 189).

Para atingir tal objetivo José Bonifácio descreveu com detalhes quais eram os meios necessários para atingir este objetivo, como deveriam ser os aldeamentos e de que maneira deveriam ser administrativamente regidos. Segue nos *Apontamentos* uma extensa lista de procedimentos somando mais de quarenta itens. Entre ele está a necessidade de introduzir nas “aldeias” *caciques brasileiros nas tribos não aldeadas*. O trabalho destes *caciques* consistiria principalmente em convencer os índios das vantagens dos aldeamentos.

Nos aldeamentos, a partir das prescrições de José Bonifácio, deveriam ter escolas para catequização/civilização dos índios, onde eles deveriam aprender a ler, escrever e contar, aprender práticas de artes e ofícios e, o mais importante, aprender os princípios da sujeição. Este trabalho deveria ser feito por missionários pagos pelo trabalho de aldeamento e catequização. Para isso, os missionários deveriam receber jurisprudência da igreja e da polícia civil.

Os aldeamentos também deveriam contar com presídios militares nas proximidades deles a fim de auxiliar os missionários na sujeição e ordem dos índios (Bonifácio, 1923). Nos *Apontamentos*, o autor também discorre com detalhes sobre os trabalhos que deveriam ser destinados aos índios nos aldeamentos, levando em consideração sua “indolência” e falta de aptidão para a agricultura.

Como os índios, pela sua natural indolência e inconstância, não são muito próprios para os trabalhos aturados na agricultura, haverá para com eles nesta parte alguma paciência e contemplação; e será mais útil a princípio ir empregando em tropeiros, pescadores, pedestres, peões e guardas de gado, aos que forem mais frouxos e desleixados; como igualmente em

abrir valas, derrubar matos, transportar madeiras dos montes aos rios e estradas e abrir picadas pelo sertão [...] (BONIFÁCIO, 1923, p.194).

Quanto à agricultura, Bonifácio defendia que os índios produzissem, além dos gêneros alimentares tradicionais, produtos para comercialização, incluindo o algodão, o tabaco, o café, a mamona, o linho, entre outros. A intencionalidade de José Bonifácio parecia ser a de transformar os índios em trabalhadores que intensifiquem a produção nacional.

O projeto de criar povoações indígenas produtivas estava ligado ao ideal nacional de desenvolvimento econômico e ocupação das fronteiras, assim como estava relacionado à constituição e organização dos centros urbanos. Uma recomendação presente nos *apontamentos* de José Bonifácio é que se abrissem estradas entre as áreas indígenas e os centros urbanos para facilitar a mobilidade e escoar a produção.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) aponta José Bonifácio como o recitante de um monólogo que lança as bases de um discurso que se torna oficial e que passa a ser reproduzido nas legislações indígenas, assim como na política indigenista praticada pelo SPI. O SPI foi criado em 1910 através do decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910. Para além do ideal protecionista, o objetivo da criação do órgão (neste primeiro momento subordinado ao Ministério da Agricultura) também era estabelecer centros de produção agrícola, como vemos no artigo primeiro do decreto de criação do serviço de *Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes*³⁴ (SPILTN):

- a) Prestar assistência aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados;
- b) estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de saubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios fáceis e regulares de communição, centros agricolas, constituídos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigências do presente regulamento.

³⁴ Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>

O órgão foi criado quatro anos após a criação do Ministério da Agricultura no ano de 1906. Em 1910 o então presidente Nilo Peçanha decreta a formação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). De acordo com Cunha (2009), a criação do órgão estava vinculada a uma acusação pública realizada em Viena no XVI Congresso dos Americanistas, ocorrido no ano de 1908, de que o Brasil estava a realizar um massacre das populações indígenas do território nacional. Articulado a necessidade de proteção, mediante uma acusação com repercussões internacionais, o SPI conjuga aos ideais protecionistas aos ideais desenvolvimentistas. A preocupação com o desenvolvimento, trabalho e produção fica perceptível no decreto de criação do órgão (decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910).

As vinculações do órgão com os ministérios também são indicativos importantes sobre as preocupações do governo na primeira metade do século XX. Os ideais deste período não diferiam muito dos ideais do governo imperial. Continuava a ser feito investimentos na “ocupação” e colonização das áreas de fronteira do país. O SPI foi de fundamental importância para a concretização dos projetos de colonização e “povoamento” nos “sertões” do país.

Durante os anos de 1910 e 1930 o SPI esteve subordinado ao Ministério da Agricultura. Entre os anos de 1930 a 1934 o órgão fica subordinado ao Ministério do Trabalho, da Indústria e do Comércio. Entre os anos de 1934 a 1939 esteve sob o comando do Ministério da Guerra. Entre 1934 e 1966, ano de sua dissolução, torna a ser subordinado ao Ministério da Agricultura (CUNHA, 1987). Durante esse tempo, como aponta Manuela Carneiro da Cunha, o órgão esteve envolvido em uma série de corrupções e escândalos³⁵.

Assim, a política indigenista brasileira foi encarregada ao SPI que, por sua vez, devia trabalhar a fim de não comprometer os projetos de “desenvolvimento” econômico e social, *especialmente aqueles relacionados a novas frentes econômicas ou de defesa das fronteiras* (Bigio, 2007). Elias dos Santo Bigio (2007) escreveu a tese de doutorado *Programa(s) de Índio(s) – falas, contradições, ações institucionais e representações sobre*

³⁵ Uma das fontes mais importantes sobre como as práticas do SPI se afastaram do que foi legislado está no Relatório Figueiredo. Nele estão documentados desde desvios de verbas até uma série de prática de violências contra os indígenas estabelecidos nos postos.

índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992), defendeu que havia um interesse explícito no SPI de “povoar” e “proteger” as fronteiras do Brasil.

Ao ser criado o SPI a sua direção foi confiada ao General Cândido Rondon. Rondon havia se tornado “*herói nacional*” a partir de sua atuação na instalação das linhas teleféricas do Mato Grosso e do Mato Grosso ao Amazonas (CUNHA, 1987: 79). Herbert Baldus, em trabalho intitulado *Métodos e Resultados da ação indigenista no Brasil* (1962) apresenta Rondon como *amigos dos índios* por ter promovido os princípios das relações entre brancos e índios em território nacional. O que parece que não se realizou na prática, frente aos escândalos que o órgão esteve envolvido.

Entre as ideias defendidas por Rondon estava a defesa dos territórios indígenas, bem como a proteção direta do Estado, temas detalhados no decreto fundador do SPI. Baldus (1962) também aponta para a intencionalidade de Rondon e do SPI de transformar o índio em colono fixado a uma determinada área. Mas segundo o autor, os interesse de “ocupação” do “sertão”, da política indigenista do SPI e de Rondon, foram disfarçadas como uma política de “proteção” aos índios.

Apesar de o SPI ter sido criado com o objetivo expresso de proteger as populações indígenas, Manuela Carneiro da Cunha (1987) pontua para o desrespeito do órgão às legislações indigenistas que defenderam a posse das terras indígenas desde o Brasil colonial. Ao contrário disso, o SPI trabalhou na remoção forçada de muitas famílias indígenas e os Kaiowá e Guaraní foram um dos primeiros grupos a sofrer a ação sistemática de aldeamento promovido pelo órgão.

Se por um lado não houve efetivamente a defesa das posses das terras indígenas por parte do órgão, por outro lado existia um esforço sistemático no sentido de fazer cumprir os artigos que prescreviam sobre as formas de controle das populações indígenas, bem como sobre produção interna aos postos. Quanto à produção, consta no artigo 11º do capítulo I do decreto criador do SPI que é necessário:

envidar esforços por melhorar suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os generos de produção agrícola e industrial para os quaes revelarem aptidões (Decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910).

Para tal, os postos indígenas deveriam ser equipados com uma estrutura física que permitisse a colonização dos índios, com o fim de torná-los “trabalhadores produtivos”. O objetivo com isso era integrá-los às frentes colonizadoras como trabalhadores braçais e, com isso, ir formando “povoações indígenas” nas áreas consideradas desocupadas pelo estado brasileiro. Para isso, os postos indígenas deveriam ser formados pela casa do posto, escola, casa de máquinas, galpão para animais, roças do posto cultivadas com mão de obra indígena. Sobre a organização dos postos, o artigo 15º do decreto de criação do SPI dispõe:

Cada um dos antigos aldeamentos, reconstituídos de acordo com as prescrições do presente regulamento, passará a denominar-se «Povoação Indígena», onde serão estabelecidas escolas para o ensino primário, aulas de música, oficinas, máquinas e utensílios agrícolas, destinados a beneficiar os produtos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agrícola (decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910).

Apesar dos artigos referentes às populações indígenas e aos trabalhadores nacionais apresentarem capítulos próprios, a inclusão de ambos em um mesmo decreto, bem como a estrutura e organização dos postos indígenas, apontam justamente para a perspectiva integracionista e economicista do órgão. Para isso o decreto incluía, a princípio, sob uma única gestão índios e trabalhadores rurais. Assim, dever-se-ia:

aproveitar os indígenas em serviços industriais compatíveis com as suas aptidões, remunerando-os de acordo com a sua capacidade de trabalho e conforme o estabelecido para os mais trabalhadores (decreto n 8.072 de 20 de junho de 1910, artigo 70).

Além disso, dever-se-ia construir casas para os índios, assim como estradas que ligassem os aldeamentos às cidades, como aparece no capítulo III do decreto de criação do SPI. Em parágrafo único consta que: *o governo, sempre que julgar necessário, fará construir casas para residência dos índios e estradas de rodagem para ligação dos aldeamentos aos centros de consumo.*

As ondas de colonização vindas desde o século XIX, os ideais de José Bonifácio e a política do SPI têm muito em comum. Todos compartilham com os ideais de integração

nacional, de “ocupação” das áreas de fronteira e de colonização dos “sertões” do Brasil. Para isso, os índios deveriam abandonar seus territórios e se conformar em pequenas áreas demarcadas pelo órgão, como ocorreu no então sul do MS.

1.8.1 O SPI, o Mato Grosso do Sul e os Guarani e Kaiowá

Em relação ao Mato Grosso do Sul, a atuação do SPI não tardou a se efetivar. Entre os anos de 1915 e 1928 foram criadas oito reservas indígenas no sul do estado e destinadas aos Guarani e Kaiowá. Em 1915 o SPI criou a reserva *Benjamin Contanst*, localizada no município de Amambai. A reserva foi instituída a partir do Decreto Estadual nº 404, de 10 de setembro de 1915 (Brand, 1997:111). Ela foi estabelecida com uma área de 3.600 ha, padrão estabelecido pelo SPI. Entretanto, a área sofre a primeira redução antes mesmo de ser medida, ficando com 2.429 ha, sendo o resto dela titulada a particulares (Idem).

A segunda área a ser criada foi em 1917, a partir do Decreto Estadual nº 401 de 03 de setembro do ano corrente. Criada em Dourados, o Posto Indígena Francisco Horta foi destinado para a *Colônia de índios de Dourados* (Brand, 1997, p.111). A terceira área foi em Caarapó, denominada de *Tey Kuê*, no ano de 1924, com uma extensão de 3.750 ha.

Em 1927, Pimentel Barbosa, servidor do Posto Indígena Francisco Horta, apresentou uma proposta para criar mais cinco áreas indígenas, sendo elas Porto Sassoró, à margem direita do rio Yjui, Porto Lindo, localizado na margem direita do Rio Iguatemi, Pirajuy, na linha de fronteira com o Paraguai, e por fim, Ramada e Limão Verde (Idem).

Como é possível visualizar nos dados apresentados no quadro, sete das áreas demarcadas tiveram suas áreas reduzidas em relação à área prevista nos decretos de criação dos postos indígenas. Essas reduções, na maior parte das situações, eram feitas durante a colocação dos marcos. A área final de uma terra indígena é sempre determinada após a demarcação física, logo, não há como afirmar que a redução das áreas foi proposital. As áreas deixadas para fora beneficiaram a terceiros. Atualmente, surgem movimentos dentro de algumas das atuais reservas, como é o caso de Dourados e Amambai, para que sejam regularizadas áreas deixadas de fora durante a demarcação.

TABELA 1
ÁREAS DEMARCADAS PELO SPI (1915-1928)³⁶

Área/ Município	Decreto Estadual	Dimensão prevista no Decreto	Área demarcada
AMAMBAI Amambai	Decreto Estadual n 404 de 10/09/1915	3600 hectares	Reduzida para 2.429 hectares.
DOURADOS Dourados	Decreto Estadual n 401 de 03/07/1917	3600 hectares	Reduzida para 3.539 hectares.
TE'Y KUE Caarapó	Decreto Estadual n 684 de 20/11/1924	3750 hectares	Reduzida para 3594 hectares.
LIMÃO VERDE Amambai	Decreto Estadual n 835 de 14/11/1928	900 hectares	Reduzida para 552 hectares.
PIRAJUY Sete Quedas	Decreto Estadual n 835 de 14/11/1928	2000 hectares	Demarcada com 2.118 hectares.
PORTO LINDO/ JAKAREY Japorã	Decreto Estadual n 835 de 14/11/1928	2000 hectares	Reduzida para 1649 hectares.
TAKUAPERY Coronel Sapucaia	Decreto Estadual n 835 de 14/11/1928	2000 hectares	Reduzida para 1777 hectares.
SASSORÓ/ RAMADA Tacuru	Decreto Estadual n 835 de 14/11/1928	2000 hectares	Reduzida para 1923 hectares.

Embora o SPI prever, desde seu decreto de formação, que as reservas deveriam ser criadas em áreas já ocupadas pelos índios, não foi o que aconteceu no Mato Grosso do Sul. Conforme aponta Brand (1997), Limão Verde, Ramada e Caarapó não eram aldeias tradicionais. A localização destas reservas coincidia com as regiões onde tinham maior

³⁶ Fontes: Brand, 2007; Pacheco, 2004:38; Cavalcante, 2013:89.

concentração de ervais explorados com mão-de-obra indígena pela Companhia Cia Matte Larangeira.

Depois de instituídos os primeiros postos indígenas, atualmente conhecidos como “reservas indígenas”, cabia ao SPI o trabalho de colocar os índios para dentro dos limites das áreas recém-criadas. Atualmente, considero que o termo “Reserva Indígena” aponta para as atuais condições e dificuldades que os Guarani e Kaiowá encontram dentro destas áreas. Como apresentei, até o início do século XX os padrões de moradia dos Guarani e Kaiowá eram muito diferentes dos padrões possíveis dentro das reservas. O SPI criou um modelo de assentamento e de sociabilidade que não condiziam com as práticas anteriores de ocupação do espaço. Atualmente, estas áreas estão superpovoadas e o contingente de conflitos figura acima das médias nacionais.

Sobre as remoções forçadas, o SPI deixou documentos que permitem reconhecer sua prática durante a sua atuação entre 1910 e 1966, como o Relatório Figueiredo. Atualmente foi instituída a Comissão Nacional da Verdade para averiguar os crimes de tortura cometidos pelo Estado Brasileiro durante a ditadura militar. Dentro desta comissão instituiu-se um grupo de trabalho para averiguar sobre as violações e tortura contra indígena. No final do ano de 2013 e início do ano de 2014 foram realizados dois ciclos de depoimentos em audiência pública ocorrida no município de Dourados-MS³⁷. A Comissão procurou levantar os crimes de violação de direitos humanos e entre eles entram as remoções forçadas. Assim, na ocasião das audiências, índios de diversas áreas do sul do MS prestaram depoimentos narrando as expulsões feitas pelo SPI e posteriormente pela FUNAI, criada em 1967.

A historiadora Rosely Pacheco descreve sobre os métodos utilizados pelos fazendeiros, com o auxílio do SPI, que muitas vezes se encarregava pela remoção para a retirada dos índios.

Além do descalabro muitas vezes ocorrido quanto a à titulação de determinadas áreas, o método na maioria das vezes utilizado pelos fazendeiros para expropriarem os índios de suas terras tradicionais foi

³⁷ As audiências públicas foram resultado de uma parceria estabelecida entre a Comissão Nacional da Verdade encarregada de apurar as violações de direito contra os povos indígenas no período militar, o Ministério Público Federal e a Universidade Federal da Grande Dourados.

praticamente o mesmo em toda a região. Primeiro, eram feitas advertências. Depois, ameaças e por fim, ocorria a expulsão. Os índios eram deixados nas margens de rodovias, próximos às reservas já demarcadas. Imediatamente, os fazendeiros queimavam as casa da aldeia e passavam o arado na terra para eliminar os vestígios da ocupação tradicional indígena. (PACHECO, 2005:42)

Houveram outras estratégias para a retirada dos índios de suas terras. Mas de modo geral, enquanto os colonos pressionavam para a retirada dos índios dos lotes que passaram a ocupar, o SPI atuava no sentido de “aconselhar” os indígenas a se mudarem para a reserva. Quando os indígenas resistiam, o próprio SPI era o encarregado em transportar os índios até os postos indígenas, nestes casos fazendo uso da força.

Conduzir os índios aos postos indígenas foi a maneira encontrada para liberar as terras para a exploração econômica, de tal forma que a resistência era tomada como uma recusa à ordem, um ato subversivo, digno de punição. Uma forma de puni-los passou a ser negar-lhes o acesso a recursos oferecidos pelo estado, destinados apenas aos indígenas reservados. Aqueles que recusavam a permanência na reserva eram considerados “desaldeados”, não recebendo assistência por parte do estado. As concepções de índios “aldeados” e “desaldeados” são expostas no trabalho de Almeida (2001) da seguinte forma:

Índios “aldeados” eram aqueles que viviam nos Postos, nos quais deveriam receber assistência oficial em saúde e educação e apoio em programas econômicos. Nesta área teriam a “proteção” do estado e a garantia do usufruto das terras demarcadas, “trabalhando, plantando, e cuidando dos filhos”, como argumentavam os administradores do SPI. [...] Os “desaldeados”, por sua vez, vivem fora das unidades administrativas, não recebem assistência do governo e os funcionários da FUNAI não se sentem responsáveis por eles. (ALMEIDA, 2001: 23)

A partir da instituição destas categorias e da distinção de tratamento dirigida a cada uma delas, alguns indígenas acabavam pedindo para se mudarem para reserva, seguindo os *discursos de convencimento promovidos por funcionários e missionários para que se dirigissem às 'aldeias' ou PIs* (ALMEIDA, 2001: 23). Outros foram devido à intolerância dos novos proprietários. Entretanto, houve também aqueles que resistiram à reserva trabalhando em fazendas na região. Trabalhar como “peão” nas fazendas era uma espécie

de estratégia para permanecer ocupando os territórios tradicionais. Isso foi possível até por volta da década de 1980, período em que muitos indígenas foram expulsos destas áreas.

Os grupos que foram para a reserva encontraram uma realidade que não se afinava ao modo de organização tradicional. As reservas foram estabelecidas pelo SPI sem nenhuma preocupação sobre como, a partir dali, os indígenas garantiriam a própria existência, tanto física quanto cultural. Os Guarani e Kaiowá nunca tinham vivido, segundo seus costumes, organizados em um pequeno território, nas chamadas “aldeias”. A reserva foi construída pelo discurso oficial e no sul de Mato Grosso do sul implementada, a partir da atuação do SPI, como sendo “o lugar do índio” (Crespe, 2009).

Contra-pondo-se à forma tradicional de organização do território, a reserva implicou em problemas econômicos, políticos e religiosos. Elas não atendiam, assim como continuam a não atender, às necessidades física e cultural dos Guarani e Kaiowá. Os novos problemas que surgem na reserva é o ponto central para se compreender a não permanência de algumas parentelas nelas, e conseqüentemente, o estabelecimento de formas alternativas de assentamento. Estas novas modalidades de assentamento são formas de recusa à reserva e às formas de vida experimentadas dentro dela, assim como, tentativas de recompor formas de sociabilidade possíveis no passado.

1.9 As reservas, as fazendas e as cercas

De acordo com o que foi apresentado, a reserva não oferecia as condições necessárias para a reprodução física e cultural dos Guarani e Kaiowá e isso se desdobrou em uma série de problemas para estes grupos. A situação de reserva se tornou ainda mais complicada com a introdução das fazendas e a chegada de novos colonos que pressionavam a saída dos índios.

Como havia muitos índios na região, e muitos deles recusavam-se a se deslocarem para a reserva, os fazendeiros recorriam à força, à violência e às ameaças, como é possível observar em relatório de funcionários do próprio SPI. O ofício nº 2, de outubro de 1949, redigido por um funcionário no Posto Indígena Benjamin Constant e encaminhado para o chefe da I.R 5º contém a seguinte afirmação:

Agora estes índios foram de lá expulsos com toda a violência, por um grupo de civilizados, todos armados a armas cumpridas (fuzis e mosquetões), alegando eles que ditas terras estão reservadas para uma colônia agrícola (não sei se isto é exato). [...]. (BRAND, 1997: 98).

A partir de então, torna-se mais intenso o conflito entre índios e não-índios. Estes conflitos, somados à intenção do estado de “civilizar” os indígenas, resultaram em um rápido crescimento populacional das reservas. Entre os anos de 1970 e 1980, com o desenvolvimento da cultura da soja e da cana e da consequente implementação da agricultura extensiva, as reservas apresentaram enorme crescimento demográfico. Neste período, muitos indígenas foram levados para os Postos Indígenas pelos próprios fazendeiros, como esclarece Almeida:

No fim de 1970, contudo, em função da posse da terra, começaram a ser detectados sensíveis e significativos conflitos entre indígenas e fazendeiros, originados nos “despejos” de índios nos PIs realizados por fazendeiros com anuência da FUNAI. Em todos os casos de expulsão observados a partir de 1978, invariavelmente como um reflexo condicionado, foi de aceitar como naturais esses traslados, compulsórios e não raro violentos, de “índios de fazendas”, ou “desaldeados” para os Postos Indígenas. [...]

No início dos anos 1980, houve na região uma onda de boatos. Dizia-se que todas as terras nas quais houvessem índios seriam demarcadas pela FUNAI. A reação dos fazendeiros não se fez esperar, provocando uma franca e visível ampliação do fluxo de grupos familiares expulsos e um consequente inchaço populacional nos PIs [...].”(ALMEIDA, 2001: 25)

Os índios “desaldeados” são aqueles que se esconderam nas matas fugindo dos fazendeiros e do SPI. Segundo o autor, a condição de “escondidos” tornava o problema fundiário *oficialmente 'desconhecido', ou considerado 'solucionado' pela criação das oito áreas reservadas* (ALMEIDA, 2001: 24).

Mas isto começa a mudar nas décadas de 1970 e 1980, pois com o desmatamento muitas áreas de mata na região desapareceram, reduzindo os lugares onde os índios pudessem permanecer “escondidos”. Essa situação intensifica os conflitos entre índios e fazendeiros, aumentam os “despejos” dos indígenas e, conseqüentemente, o inchaço populacional das reservas.

De acordo com dados apresentados por Almeida, o número de pessoas na reserva de Dourados dobrou entre os anos de 1976 e 1984, foi de 2.344 para 4.490 (ALMEIDA, 2001:224). Neste período, houveram também índios que manifestaram o desejo de ir para as reservas e o fizeram, aparentemente, de modo voluntário. Porém, a maior parte foi por que, diante da relação assimétrica entre índios e proprietários, não lhes restavam possibilidades de escolhas. Estes deslocamentos eram facilitados já que a decisão dos fazendeiros de “despejar” os índios nas reservas não era questionada pela SPI e posteriormente FUNAI, que em muitas situações se encarregava de transportar as famílias, *sem nenhuma, ou quase nenhuma argumentação dos índios* (ALMEIDA, 2001: 25).

Com o crescimento populacional das reservas os problemas internos duplicaram. Deste modo, houve uma maior *sobreposição de grupos familiares de diferentes origens, obrigando-os a estabelecer relações interfamiliares que não se dariam em situações de disponibilidade de terras, nas quais se acomodariam segundo critérios próprios* (ALMEIDA, 2001: 25).

Como apontei em outro momento, além da intenção de liberar áreas indígenas para que as terras fossem exploradas economicamente, a reserva tinha também o objetivo de integrar o índio à sociedade nacional, assim seria mais fácil racionalizar a mão-de-obra indígena. Para controlar os índios era necessário reduzi-los num espaço onde fosse possível exercer controle sobre eles. Assim, foram estabelecidos os PIs com a estrutura mencionada (casa do posto, escola, casa de máquinas, abertura de estradas, etc.) e com seus limites e cercas. Para ajudar o chefe do posto em sua tarefa de controlar os índios, foi instituído o cargo de “capitão”. O ocupante do cargo atuava como uma espécie de ajudante do chefe de posto do SPI, posteriormente, FUNAI.

E assim como as fazendas, as reservas também foram cercadas. Na documentação produzida pelo encarregado do posto indígena Taquaperi, no sul de MS, o encarregado solicita por diversas vezes a compra de arames farpados para a construção das cercas. O tema foi um assunto recorrente nas correspondências da década de 1960 e aponta para a preocupação do SPI de definir os limites e cercar os índios em um espaço reduzido. A seguir segue um trecho de um relatório do posto Taquaperi do ano de 1962:

F) BENFEITORIAS: Está sendo [realizados] os trabalhos de construção de cercas de aramado na Divisa da Aldeia com extensão(sic) de 9 quilômetros para cercar as lavouras dos índios. (SPI. Relatório de procedimentos administrativo – 1962).

No plano de trabalho redigido pelo chefe deste mesmo posto para o ano de 1963 ele ressalta novamente sobre a necessidade da construção das cercas e definição dos limites entre as reservas e as fazendas:

Posto Indígena “Taquepeiry”

Dezembro de 1962

O encarregado do P.I Taquapiry, apresenta o seguinte plano do trabalho para 1963:

- 1) Proceder um levantamento geral nas linhas divisórias da Reserva, a fim de tirar dúvidas existentes.
- 2) Construir casas para a sede do Pôsto e para uma Escola de alfabetização para os índios, cujas construções serão de madeira serrada, ceberta de telas e piso de tijolos e cimento. (è desejo do Encarregado construir uma casa para a residência do Capitão, com o título de Capitania).
- 3) Construção de cercas: construir uma cêrca de arame fechando uma parte da mata para a agricultura dos indios e do Posto, cujo trecho será de aproximadamente 1.300 metros; construir outra cerca pela linha divisória fechando a frente da Reserva em uma extencao de aproximadamente 2.000 metros; também pretende-se fechar um Piquete de [...] 5 Hectares. Relatório de procedimentos administrativo – Plano de trabalho para o ano de 1963. (SPI. Relatório de procedimentos administrativo – 1962)

No aviso de posto de 1965, depois de relacionar a produção obtida no período do aviso, o encarregado relata sobre as benfeitorias realizadas no período:

F) Benfeitorias: Existe uma casa rústica de madeira roliça para a residência do encarregado cercada de arame em uma área de 400 metros. (SPI. Relatório de procedimentos administrativo – 1965)

Mais adiante, na continuidade do mesmo documento, o encarregado solicita por mais arames para a construção de novas cercas: *Necessita-se de arame para cercar a lavoura dos índios que estão sendo invadidas por criações alheias. Necessita-se de 30 (trinta) rolos de arame. (Idem)*

No ano de 1966 novamente o encarregado informa que a construção das cercas das lavouras dos índios estava em andamento, finalizando em agosto do mesmo ano. Outro documento, do mesmo posto, aponta para os tipos de ferramentas, bem como para suas quantidades, com o objetivo de acelerar a produção agrícola. Além das cercas, destaca-se nos documentos a preocupação com as estradas que permitiriam escoar produtos retirados de dentro do posto, como a madeira extraída e comercializada pelos próprios chefes de postos.

Com as reservas cercadas intensifica-se o cerco contra os Guarani e Kaiowá. Com elas e dentro delas os índios passam a ser reduzidos a pequenos espaços. Antônio Brand (1997) denominou esse processo como *confinamento*, termo muito difundido entre pesquisadores que trabalham com os Guarani e Kaiowá no sul do MS. Entretanto, mesmo com as reservas e as cercas os Guarani e Kaiowá vem agindo no sentido de manter certa mobilidade espacial e escapar ao confinamento proposto pelo SPI.

Como mencionado acima, com as reservas delimitadas e controladas pelo encarregado do posto ainda restava encarregar uma figura indígena para auxiliar no controle da população reservada. Para isso foi instituída a figura do capitão, uma espécie de intermediário entre os índios removidos para as reservas e o encarregado do posto. O capitão passa a concentrar um poder até então desconhecido pelos Kaiowá. Até então era o chefe de parentela quem organizava seu grupo, não havendo uma centralização do poder político, como passa a acontecer dentro das reservas.

Entre os inconvenientes da figura do capitão, o mais sério remete à natureza de sua liderança, que na maioria das vezes não se sintoniza com o ideal da liderança tradicional exercida pelo avô (*tamõĩ*), chefe da família extensa. Isto porque, o poder do capitão assentava-se em critérios políticos estabelecidos de fora para dentro, enquanto o poder do chefe de parentela fundamenta-se nos princípios cosmológicos, tema explorado no último capítulo. O ideal para o pai da família extensa, ou ainda o chefe da parentela, é que ele seja calmo e sereno e capaz de solucionar os problemas internos sem fazer uso da violência.

O chefe da família extensa exercia a liderança pautada na religiosidade e adquiria seu prestígio apenas depois de conseguir formar uma grande família, com muitos netos. Ele detinha (e detém) o conhecimento de sua cultura, do tipo de comportamento ideal para a

reprodução da mesma, ele reza, ensina e organiza. Entretanto, o alcance de sua liderança está, na maioria das vezes, circunscrito a sua família extensa e fica evidente apenas em situações de conflitos ou durante rituais religiosos. Um chefe podia conseguir prestígio para fora dos limites da família extensa apenas quando seu poder religioso fosse reconhecido por outras famílias extensas, se tornando um *tekoaruvicha*. Entretanto, o poder do *tekoaruvicha* não anulava o poder dos chefes de parentelas locais.

Já a liderança política do capitão, instituída pelo SPI, detinha a função de *manter a ordem e a disciplina*, segundo a Portaria Interna do SPI nº 04/9ºDR/81 (BRAND, 1997: 227). Os capitães começam, a partir disso, ter uma concentração de poder que não condiz com a atuação das lideranças tradicionais. Estas últimas, por sua vez, estavam preocupadas com os processos educacionais de formação da pessoa e buscavam prestígio através da reza, da *oratória* e do *convencimento*. Com uma forma de atuação diferente das lideranças tradicionais, muitos capitães passaram a atuar dentro das reservas como uma espécie de polícia indígena, fazendo uso de uma postura agressiva e recorrendo à violência como forma de punição. Esta postura contraria os Kaiowá e Guarani esperam em relação à liderança, conforme explica Brand:

Se a autoridade dos líderes tradicionais estava apoiada no prestígio adquiridos através da oratória e do convencimento, sem poder coercitivo, e na capacidade de serviço aos moradores do *tekoha*, em que sua própria parentagem constituía significativa parcela da população, os capitães passaram a adquirir um poder coercitivo, e este vinha de suas relações fora da comunidade, especialmente com o órgão oficial. (BRAND, 1997:233)

Como a reserva não corresponde aos modos de vida experimentados no passado, muitos índios passaram a recusar permanecer dentro delas. No próximo capítulo demonstro como, a década de 1980, muitas famílias Kaiowá e Guarani se mobilizaram para retornarem aos antigos assentamentos, de onde foram expulsos pelas ondas de expansão colonial. A seguir também apresento as atuais demandas e estratégias indígenas para recuperarem seus territórios, bem como, os desdobramentos das ações indígenas no cenário político atual no sul de MS.

CAPÍTULO II

Cartografia dos conflitos atuais e a luta pelo *tekoha*

E onde estão nossos direitos, os direitos humanos, a própria constituição? E nós estamos aí sujeito a essa violência. Os índios vivem com medo, medo de morrer. Mas isso não aquieta a luta pela demarcação das terras indígenas. Porque Ñandejara está do lado do bom e com certeza quem faz a justiça final é ele. Se a justiça da terra não funcionar a justiça de deus vai funcionar.

(Fragmento da carta escrita pelos acadêmicos indígenas da UEMS de Amambai um dia após o ataque ao Guaiviry, situação em que assassinaram a liderança Nísio Gomes.)

Depois de apresentar o processo histórico de colonização, marcado pela chegada das diferentes ondas de colonizadores no sul do estado de Mato Grosso do Sul, apresento os principais desdobramentos da colonização e das reservas no período atual. Nesse sentido, as discussões sobre o colonialismo, realizadas tanto na história quanto na antropologia, auxiliaram a pensar a respeito da violência da colonização ao produzir territórios e fronteiras por cima dos territórios indígenas já estabelecidos.

2.1 Os impactos da colonização para os Kaiowá e Guarani do MS

Quando, ao final da graduação, procurei uma professora de antropologia do curso de Ciências Sociais para falar que desejava estudar entre os Kaiowá e os Guarani no MS, ela pediu para que eu lesse o texto *A noção de situação colonial*, de Georges Balandier (1993 [1951]). Eu li à época. Atualmente continuo a considerar como referência importante para pensarmos na situação atual vivida por muitos povos indígenas no Brasil, mas neste caso específico, pelos grupos Guarani e Kaiowá no sul do estado.

A introdução da tradução para o português e publicação brasileira é feita pela antropóloga Paula Monteiro. Na ocasião a autora questiona sobre o esquecimento do trabalho pelos pesquisadores brasileiros e aponta sobre a atualidade das questões levantadas por Balandier. A atualidade do tema, segundo Monteiro, não é difícil de ser constatada quando nos deparamos com o crescente número de violências envolvendo as sociedades tradicionais no Brasil. Para a autora, *se o Brasil Colônia pertence ao passado, existe até hoje, pelo menos um espaço da vida social em que este problema não está, com toda evidência, resolvido* (MONTEIRO, 1993:103). Paula Monteiro está se referindo ao campo das relações interétnicas, principalmente as relações entre brancos e índios.

O texto escrito por Balandier, publicado em 1951, tem por objetivo colocar em discussão o problema colonial em países africanos. A partir da década de 1950 alguns países da África começaram a passar pelo processo de descolonização, o que se intensifica a partir da década de 1960. Mas mesmo com a conquista da independência política o problema colonial continuou assolar os países pós-coloniais.

No trabalho *A noção de situação colonial*, Balandier defende uma ideia parecida com a de Franz Fanon (2010) em seu trabalho *Os condenados da terra*. Para Fanon o processo de independência das colônias marca a *substituição de uma 'espécie' de homens* que colonizavam *por outra 'espécie' de homens*, os novos colonizadores (FANON, 2010: 51).

No trabalho Balandier (1993 [1951]) parece querer esmiuçar a lógica das relações coloniais em sua totalidade. Para o autor existe uma espécie de razão instrumental (Horkheimer, 1968) que produz um tipo de conhecimento a favor da dominação. Conforme Balandier sugere, a eficácia da colonização só é possível mediante a produção de conhecimentos e de um aparato administrativo capaz de por em curso o projeto da colonização. No caso do Brasil e, principalmente dos Kaiowá e dos Guarani, através deste aparato produzido pelo estado, via a institucionalização do SPI, foi possível controlar aspectos diversos da vida cotidiana da população colonizada.

Para Balandier a realidade colonial deve ser analisada em suas múltiplas possibilidades de manifestação. Historiadores, antropólogos, sociólogos, economistas, entre outros, ao priorizar aspectos diferentes da colonização, apresentam novos dados para melhor entendermos a complexidade e violência desta realidade. Como na visão de Marcel Maus, a situação colonial é para Balandier um *fenômeno social total* que deve ser investigado em suas variadas formas de manifestação (Pacheco de Oliveira, 1988: 44).

Deste modo, a situação colonial é ao mesmo tempo controle econômico, político, territorial, psicológico e espiritual de uma nação sobre outra, ou ainda de um grupo social sobre outro. E para Balandier, esta forma de dominação resulta na sociedade colonizada, *por vezes, realmente uma cirurgia social* (BALANDIER, 1993 [1951]: 108). A cirurgia social que fala Balandier cria uma situação de *crise latente* (Fanon, 2010), como também demonstra Fanon em os *Os condenados da terra*. Fanon trabalhou como psiquiatra durante anos em um hospital psiquiátrico na Argélia e pesquisou sobre a relação entre as doenças psiquiátricas, trauma e a situação de crise provocada pelo colonialismo. A partir deste trabalho Fanou conclui que a colonização produz uma situação de crise permanente na sociedade colonizada devido à violência que marca este processo (Fanon, 2010).

Para Fanon a situação colonial é uma situação de violência extrema marcada pela compartimentalização do mundo, segregação e exclusão. A segregação é resultado do

processo de reordenamento territorial que a colonização produz. A situação colonial faz com que os grupos colonizados e os grupos de colonizadores vivam em mundos separados. Para o autor, o mundo do colonizado é sempre marcado pelo sofrimento e pela carência enquanto o mundo do colonizador é marcado pela abundância e ostentação. Para Fanon a *cidade do colonizador* e a *cidade do colonizado* são opostas e enquanto a primeira é marcada pela abundância a última é marcada pela escassez:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva é um lugar mal afamado. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada, de pão, de carnes, de sapatos, de carvão, de luz. (FANON, 2010: 56)

A cidade do colonizado, isto é, *a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva*, é a forma extremada da violência criada pela sociedade colonizadora. Neste processo, conforme expõe Fanon, a primeira coisa que é retirada da população colonizada é a terra e por isso a terra passa a ser *o valor mais essencial, porque o mais concreto* (Idem, p.60). Retirados da terra, os grupos colonizados que até então viviam de acordo com lógicas próprias de sociabilidade e produção, não conseguem mais produzir como antes, como ocorreu com os Kaiowá e Guarani após a criação das reservas indígenas pelo SPI. Neste caso, eles passam a sofrer com a escassez de alimentos e enfrentar uma realidade bastante diferente da vivida no século XIX. Em mais de um momento do primeiro capítulo foi apresentado dados sobre a autonomia econômica e a fartura de alimento das famílias extensas durante o século XIX, o que não foi mais possível dentro das reservas.

Para Fanon é com a terra que se garante a vida, a dignidade de viver. Sem a terra perde-se tudo, a começar pela dignidade de poder produzir a própria existência. Por isso, para o autor, a luta pela descolonização é a luta pela terra. Segundo Fanon, com a colonização os grupos colonizados ficaram condenados à imobilidade e ela só pode ter fim quando eles decidirem mudar o sentido da história. Os atuais movimentos promovidos pelos Kaiowá e Guarani no MS apontam para o desejo de colocarem fim à colonização e a

imobilidade que o processo colonial planejou sujeitar os índios a partir da criação das reservas e da imposição das cercas.

Entretanto, os grupos mobilizados para retornar aos antigos sítios de ocupação tradicional têm sofrido diversas manifestações de hostilidade de diferentes setores da sociedade no entorno. Além disso, a maior parte das famílias atualmente mobilizadas para o retorno ao *tekoha* passam longos períodos de dificuldade e privação, como é o caso dos grupos que passaram mais de uma década vivendo nas margens das rodovias, como o Apyka'y e Pakurity.

A discussão de Balandier tem repercussão nos estudos brasileiros a partir dos trabalhos do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1972, 1978). Nestas obras, que retorno a falar adiante, o antropólogo brasileiro dialoga diretamente com outro autor importante para pensarmos a situação colonial, o sociólogo mexicano Pablo González Casanova. Para Casanova a situação dos povos indígenas no México é *essencialmente um problema de colonialismo interno e as comunidades indígenas são nossas colônias internas* (CASANOVA, 2002: 59). Para Casanova as comunidades indígenas existentes no México são colônias no interior do país, colônias do próprio país e elas têm condições similares às encontradas nas sociedades colonizadas.

As aldeias indígenas no sul do estado se assemelham muito a esta situação. Atualmente, com a expansão e aumento do consumo do etanol enquanto “combustível ecológico”, o sul do MS tem recebido muitas usinas de álcool e as terras indígenas se transformaram em imensos canaviais. Os atuais proprietários de terra passaram a arrendar as terras para as usinas e com isso elas foram destinadas às plantações de cana, com mão-de-obra majoritariamente indígena.

Desde a década de oitenta a extensão de cana plantada no sul do estado vem aumentando velozmente e atualmente muitos homens saem todas as madrugadas das aldeias para o corte da cana³⁸. Além da extensão de terras com cana plantada, as usinas e

³⁸ O documentário “A sombra do delírio verde” discorre sobre o processo da implementação das usinas no MS e sobre os impactos para a população indígena. Segundo os dados apresentados no documentário até o ano de 2007 haviam onze usinas localizadas no MS com um total de 170.000 hectares de cana plantados. Segundo o presidente da Federação de Agricultura, Eduardo Correa Riedel, em 2007 já haviam, além das 11 usinas, mais de quarenta projetos de usinas em andamento. Com os projetos eles tinham a previsão de ter, a partir do início da década de 2010, de 900.000 à 1.000.000 de hectares de cana plantados. Os Kaiowá e

os fazendeiros espalham veneno em aviões agrícolas na cana e também em cima das comunidades que vivem, muitas vezes, nas margens das plantações.

Voltando à Casanova (2002), no trabalho intitulado *A sociedade plural* o autor apresenta as múltiplas formas de dominação da população nativa no México. Para o autor, as novas manifestações da dominação colonial podem se manifestar da seguinte maneira: 1) dominação da economia da “metrópole” sobre o comércio indígena, o que produz uma descapitalização da produção indígena que não os deixam competir com os mercados localizados nos centros; 2) exploração conjunta das populações indígenas exercidas por diversas classes sociais da sociedade nacional; 3) diferenças econômicas e culturais que funcionam também como uma espécie de capital simbólico a fim de classificar e hierarquizar estes sujeitos. Continuando esta apresentação Casanova observa:

Desta forma, entre as comunidades indígenas percebem-se fatos como os seguintes: economia de subsistência predominante, nível monetário e de capitalização mínimo; terras de acentuada pobreza agrícola ou de baixa qualidade (quando estão ocupadas), ou impróprias para agriculturas (serras) ou ainda, de boa qualidade (isoladas); agricultura e pecuária deficientes (sementes de baixa qualidade, animais raquíticos, de estatura mais baixa que os do seu gênero; técnicas atrasadas de exploração, pré-hispânicas ou coloniais (côa, hacha, malacate); baixo nível de produtividade; níveis de vida inferior ao camponês das regiões não indígenas (insalubridade, alta mortalidade, alta mortalidade infantil, analfabetismo, raquitismo); carência acentuada de serviços (escolas, hospitais, água, eletricidade) [...] (CASANOVA, 2002, p.63).

O diagnóstico apresentado por Casanova para explicar o que vem a ser o colonialismo interno se aproxima da descrição feita por Fanon (2010) sobre a cidade do colonizado, assim como, da situação vivida pelos grupos indígenas nas reservas do sul do MS, onde estão famílias Kaiowá, Guarani e Terena. As semelhanças se devem aos seguintes fatores: a) Nas reservas os atuais fazendeiros, usineiros ou outros empresários encontram mão-de-obra de baixo custo e os índios continuam sendo explorados pelas frentes de expansão econômica, como vemos ocorrer com a cana; b) Atualmente índios e

Guarani participam como trabalhadores da produção do “álcool ecológico” produzido sobre suas terras. O trabalho indígena se concentra, quase exclusivamente, no trabalho de corte da cana.

não índios estão divididos em grupos sociais distintos e os índios aparecem sempre como sujeitos inferiores, preguiçosos, bêbados, como ocorria durante o período colonial e continua acontecendo na atualidade; c) As terras destinadas para as reservas nem sempre eram assentamentos indígenas, algumas delas foram acampamentos utilizados pela Companhia Matte Larangeira para a extração da erva mate, como a área onde foi demarcada a Reserva Indígena Te'y Kue, em Caarapó (Brand, 1997). Estas áreas não correspondiam aos padrões de acomodação dos antigos assentamentos indígenas, prejudicando a autonomia econômica dos Kaiowá e Guaraní existentes no sul do MS; d) A maior parte das terras indígenas atuais foram desmatadas e forradas com *colonião* e *braquiária* ou tem solo ruim para cultivo, como é o caso das aldeias em Amambai, formadas por areia. Com isso, os atuais Guaraní e Kaiowá não conseguem produzir a subsistência, ficando dependente das cestas básicas fornecidas pela FUNAI. Quando existem terras boas para produzir falta semente, trator, óleo diesel para abastecer o trator, etc.; e) as reservas indígenas são marcadas por menor nível monetário que a população rural do entorno, por alto índice de violência e mortalidade infantil e dificuldades de acesso aos recursos de saúde pública e saneamento básico.

Para lidar com essa situação, o conceito de *colonialismo interno* de Casanova, conhecido no Brasil a partir do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1972), parece pertinente. As influências dos autores Balandier e Casanova estão marcadas no trabalho de Cardoso de Oliveira intitulado *A noção de colonialismo interno na etnologia*, quando o autor retoma os aspectos que definem o *colonialismo interno* em Casanova a fim de ressaltar suas características dentro do Brasil.

A contribuição de Roberto Cardoso de Oliveira com os estudos sobre o *colonialismo interno* se desdobrou na discussão sobre *etnicidade*. Para o autor, *etnicidade é essencialmente uma forma de interação entre grupos operando no interior de contextos sociais comuns* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005: 12). Os estudos de etnicidade tem como referência um *espaço social, interno a um determinado país, onde as etnias existentes mantêm relações assimétricas* (OLIVEIRA, 2006:136). Nos estudos de etnicidade o interesse é direcionado para as formas de interações entre grupos culturalmente distintos que compartilham da mesma realidade social.

Os conceitos de *situação colonial* e *colonialismo interno* também foram retomados por João Pacheco de Oliveira em *O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar* (1988). Pacheco de Oliveira avalia as contribuições e limitações de ambos os conceitos e formula assim a noção de *situação histórica*. A noção de *situação histórica* é formulada também a partir da ideia de *situação social* de Max Gluckman (1987).

A análise social de Gluckman, ao propor o conceito de *situação social*, leva em consideração a presença de diferentes atores sociais em relação no norte da Zululândia, na África, onde realizou a pesquisa. Para o autor interessava os atores, seus comportamentos e ações a partir de eventos específicos, assim como as relações de interdependências constantemente atualizadas em contextos históricos e sociais específicos. Para Gluckman, *pretos* e *brancos* se tratavam de duas categorias que, no pensamento das pessoas do lugar, não deveria se misturar, como no caso das castas na Índia ou ainda de homens e mulheres em muitas sociedades (GLUCKMAN, 2010: 257).

Mas Gluckman chama a atenção para a existência de diferentes tipos de pessoas *brancas* e *pretas* e com isso, para um leque de relações possíveis marcadas pela subordinação dos negros em relação à população colonial, o que é frequentemente fonte de conflito. Foi levando em consideração os múltiplos sujeitos e aspectos da *situação social*, destacados por Gluckman, que apresento uma *cartografia da colonização* e uma *cartografia dos conflitos*. O objetivo foi apresentar diferentes tipos de pessoas que se relacionam de formas diferentes, a partir de contextos sociais, políticos e históricos específicos. Para isso, apresento os sujeitos e suas ações em um contexto social interétnico marcado pelo colonialismo.

Como desdobramento das noções de *colonialismo interno* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972) e *situação histórica* (GLUCKMAN, 1987) o antropólogo João Pacheco de Oliveira propõem trabalhar com a noção de *territorialização* e *situação histórica* para dar conta da situação colonial e suas consequências. Para o autor o conceito *territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial – trabalhada por Balandier (1951) e reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964) [...] (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004: 22)*. A partir do conceito procura-se explicar o reordenamento territorial imposto as sociedades indígenas no Brasil por meio das forças coloniais.

A *territorialização* seria os deslocamentos e reordenamento espacial imposto pelo Estado e seus desdobramentos administrativos. Isso é possível a partir da existência de um aparato administrativo com força para criar novas unidades de sociabilidade. A *territorialização* produz deslocamentos e a fixação de grupos étnicos em novas áreas, com limites geográficos novos e determinados de fora para dentro. O objetivo, na maior parte das vezes, é liberar os territórios ocupados por povos tradicionais para exploração econômica e também para o próprio controle do Estado sobre estas populações.

Para o autor a *territorialização* produz mudanças profundas na organização social e instituições na medida em que cria novas coletividades, ou seja, novos grupos políticos. Por isso, o conceito de *territorialização* vem sendo muito utilizado em pesquisas sobre o processo histórico de colonização. Atualmente grande parte dos trabalhos produzidos sobre os Guarani e Kaiowá trabalha com este conceito. Isto porque, entre os anos de 1915 e 1928, foram criadas oito reservas indígenas para os índios do sul do MS para onde foram removidas muitas famílias ao longo de quase todo o século XX. O conceito de *territorialização* vem sendo bastante empregado para tratar deste processo.

Para as reservas foram levados grupos políticos que viviam em áreas separadas e muitas vezes sem nenhum tipo de interação. Nas reservas passaram a enfrentar uma série de problemas devido à sobreposição de grupos políticos que passam a disputar o poder interno (BRAND, 1997). A falta de espaço, terras deterioradas e escassez de recursos tornaram os conflitos internos cada vez mais recorrentes. A situação vivida dentro das reservas tem relação direta com o aumento do consumo de bebidas alcoólicas e nos índices de violência alto que muitas vezes estas áreas apresentam.

A insatisfação com a vida vivida nas atuais reservas tem motivado muitas famílias a retornarem para as terras que reconhecem como de ocupação tradicional. A mobilização das famílias kaiowá iniciou-se no final da década de 1970 e se fortaleceu na década de 1980, como apresento adiante. Atualmente muitas famílias estão mobilizadas para retornar para antigos assentamentos indígenas e aguardam o processo de regulamentação fundiária das terras que reconhecem como indígenas. Este processo pode durar décadas. Neste período as famílias esperam em situações diversas que apresento ao longo deste e do próximo capítulo.

2.2 Reservas indígenas, acampamentos e marginalidade integral

Conforme exposto no primeiro capítulo, as reservas indígenas foram criadas pelo SPI no antigo estado de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, entre os anos de 1915 e 1928. Atualmente as reservas indígenas do sul do MS figuram como as terras indígenas com maior índice de violência do país. A falta de espaço é a principal causa do atual alto nível de conflitividade dentro das reservas. Conforme relatório apresentado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2011)³⁹, as reservas de Mato Grosso do Sul ficaram marcadas no topo dos índices em números nos casos de violência, assassinatos e suicídios do Brasil. O relatório intitulado *As violências contra os povos indígenas no Mato Grosso do Sul*⁴⁰, apresenta os índices sobre a violência entre os anos de 2003 e 2010.

Segundo os dados apresentados pela antropóloga Lucia Kehl Rangel (2011) o número de assassinatos de indígenas ocorridos no estado é superior aos assassinatos de indígenas ocorridos em todo o restante do território nacional. Entre os anos de 2010 e 2011 os crimes contra índios ocorridos em Mato Grosso do Sul somaram 55,5% da média nacional. Em oito anos, 250 índios foram assassinatos no estado, enquanto no restante do país 202 índios morreram dessa forma. Além dos assassinatos, as mortes por suicídio e atropelamento em estradas também são maiores que a média nacional.

Atualmente os Kaiowá e os Guarani suportam a experiência de terem visto seus territórios recortados pelo processo colonial e terem sido reduzidos às reservas. Quanto à população indígena que vive nas reservas, ela experimenta um mundo dividido, como o descrito por Fanon (2010). Os moradores das atuais reservas do sul do MS sofrem todo o tipo de hostilidade da população regional, que comporta muitas diferenças, mas mantém em comum a hostilidade em relação às populações indígenas. A ideia de que os índios são preguiçosos e indolentes é recorrente entre a população não indígena do sul do estado e os jornais locais são incentivadores destes preconceitos (VIÚDES, 2009). Entre o mundo dos

³⁹ O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado em 1972 e está vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e realiza trabalhos missionários junto aos povos indígenas no Brasil. No Mato Grosso do Sul tem prestado assessoria política e jurídica aos grupos envolvidos na contenda pela terra. Sobre a participação do CIMI no movimento político dos índios Guarani e Kaiowá ver a dissertação de mestrado *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001*. (Silva, 2005)

⁴⁰ Disponível em http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf.

indígenas e da população regional do sul do MS, tal como pontua Fanon, *não há conciliação possível* e a população indígena carrega os estigmas que carregam os grupos colonizados (FANON, 2010, p.55).

Além da experiência de ter crescido no município de Dourados e acompanhado manifestações variadas de hostilidade em relação às populações indígenas, durante a pesquisa morei um ano município de Amambaí, cidade localizada no sul do Estado de Mato Grosso do Sul⁴¹. Em Amambaí, as manifestações de preconceito eram ainda mais recorrentes do que acompanhava em Dourados. Segundo os dados da página oficial da prefeitura da cidade o município tem 34.730 habitantes⁴² e quase um terço da população é indígena. Só na Reserva Indígena de Amambaí, com extensão territorial de 2.429 hectares, tem uma população de 7.106 pessoas⁴³.

Durante a manhã, enquanto andamos pelo centro da cidade, não é difícil perceber que a população que transita pelas ruas é majoritariamente indígena. Os índios vão para cidade caminhando ou de bicicleta e na maior parte das vezes acompanhados da família. As principais motivações para ir à área central da cidade, localizada cerca de dez quilômetros da aldeia, é ir à FUNAI, procurar atendimento de saúde, fazer compras, ir ao banco, à escola ou a universidade⁴⁴.

Apesar do grande número de indígenas que transitam pelo centro da cidade e que movimentam a economia, eles são bem vindos em poucos estabelecimentos comerciais. Para eles existem supermercados e outros comércios próprios, que os *karai* (brancos) não frequentam. Os estabelecimentos frequentados pelos índios muitas vezes são mais caros que os outros, mal iluminados e com condições sanitárias questionáveis. Em um pequeno mercado na avenida principal da cidade os índios fazem compra no local e almoçam o

⁴¹ À época, era professora do curso de ciências sociais da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, na Unidade Acadêmica de Amambaí.

⁴² Fonte: ISA. <http://www.amambai.ms.gov.br/cidade.php>. Data de acesso: 04/02/2012.

⁴³ Fonte: ISA. http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?uf=UF&id_arp=3576. Data de acesso: 04/01/2012.

⁴⁴ A UEMS em Amambaí tem dois cursos em atividade: História e Ciências Sociais, ambos licenciaturas. Há sempre dois ou três estudantes indígenas em cada turma, tendo sempre uma média de 20 acadêmicos indígenas entre os dois cursos. Durante o dia os alunos que tem bolsa permanência vão à universidade à tarde e ficam para aula no período noturno. Também vem indígena das aldeias localizadas em municípios vizinhos, como Tacuru e Coronel Sapucaia. O transporte dos acadêmicos indígenas das reservas para a Universidade normalmente é feito pela administração municipal.

*churrasco*⁴⁵ com mandioca. Depois do almoço o dono do estabelecimento transporta os índios na carroceria de um caminhão de boi para as duas reservas que tem na cidade. Por outro lado, em alguns estabelecimentos, os índios não entram e, se entrarem, correm o risco de serem retirados por seguranças.

Em novembro de 2011 um grupo Kaiowá que vivia na Aldeia Amambai reocupou uma área reconhecida como terra de ocupação tradicional entre os municípios de Amambai, Aral Moreira e Ponta Porã. Em seguida o grupo foi atacado por *pistoleiros*⁴⁶. Segundo os índios a liderança foi assassinada em frente de seus familiares. A partir das informações veiculadas na Internet e recebidas de parentes e amigos de pessoas que estavam no lugar, soube que a *ocupação* foi invadida por dezenas de homens encapuzados e armados, a liderança foi morta e seu corpo foi levado em uma camionete para o país vizinho. Este caso foi divulgado na grande mídia, teve repercussão nacional e internacionalmente e causou indignação pela brutalidade da situação (CRESPE & LOERA, 2012). Entretanto, em Amambai, a população local não demonstrou nenhum assombro diante o que estava acontecendo.

Além da violência física, os Guarani e Kaiowá são vítimas dos estereótipos construídos a partir de adjetivos negativos, como *preguiçosos* e *bêbados*, muitas vezes veiculados pela imprensa regional. Como apresenta Fanon (2010), nesse mundo compartimentado a população colonizada é representada como o *mal absoluto*. Nessa representação os índios prejudicam a economia porque, segundo a população regional, eles não trabalham e não produzem. Isso justificaria o *slogan* da ação promovida pelos proprietários rurais contrários à demarcação de novas terras indígenas no Estado: *com demarcação não tem produção*. Enquanto isso, os veículos midiáticos apresentam os produtores rurais como a grupo social responsável pela produção dos alimentos que chegam até as nossas mesas⁴⁷. Trata-se, na ótica local, do *Brasil que produz* versus uma

⁴⁵ O “churrasco” são espetinhos feitos de carne bovina.

⁴⁶ O termo é usado pelos Kaiowá e Guarani para fazerem referência aos funcionários dos fazendeiros responsáveis pela “segurança”. Os fazendeiros são altamente organizados nesse sentido. Em 2013 realizaram um leilão denominado “Leilão da resistência” que tinha por objetivo juntar fundos para financiar segurança privada das fazendas.

⁴⁷ O que não é verdade, visto que a produção agrícola do estado é majoritariamente de soja e cana.

população supostamente improdutiva⁴⁸. Além disso, a concepção geral dos fazendeiros é que as terras indígenas já foram demarcadas pelo SPI e de que não há razões para a demarcação de novas áreas.

Se as reservas podem ser pensadas a partir da *cidade do colonizado* de Fanon, qual é a condição de vida das famílias organizadas para reaver a posse de terras que reconhecem antigos territórios indígenas, visto os atuais conflitos fundiários? Muitas das famílias mobilizadas vivem em condições ainda mais precárias do que as condições de assentamento encontradas nas reservas e conceito de *marginalidade integral* de Casanova (2002) auxilia na reflexão sobre a situação atual dos índios mobilizados para a regularização fundiária de suas terras.

Para reocuparem antigos assentamentos muitas famílias indígenas esperam em *acampamentos* produzidos nas margens de rodovia, entre a estrada e as cercas das fazendas, como ocorrem nos municípios de Dourados e Naviraí. Nos acampamentos, as famílias vivem situações de acomodação extremamente precárias: dificuldade de acesso à água, à lenha, ao trabalho, sem espaço para plantar, sujeito aos venenos passado nas lavouras com aviões agrícolas, além das constantes violências de que são vítimas pelos *pistoleiros* que ameaçam a comunidade a mando dos fazendeiros.

Para explicar o que vem a ser a marginalidade integral no México, que são vítimas principalmente os indígenas, o sociólogo trabalha com dados estatísticos a respeito do acesso que esta parcela da população tem a determinados tipos de recursos. Se a população marginal é definida a partir de algumas das condições, como o alto índice de analfabetismo, viver em barracos, não comer pão de trigo ou de milho, ou não comer nenhum deles, não usar sapatos, não beber leite, não comer carne ou peixe, o marginalismo integral significa um ou mais grupo social reunir todas estas ausências. No caso dos *acampamentos* encontramos as condições de extrema precariedade verificáveis no não acesso a terra, na dificuldade de acesso à água, na impossibilidade de manter uma economia capaz de garantir a subsistência, nas condições de moradia, nas condições

⁴⁸ Cavalcante (2013) descobriu a visão corrente de que os fazendeiros seriam responsáveis pela comida que vai para a mesa. A comida que consumimos depende principalmente da economia familiar. A produção dos grandes produtores rurais é majoritariamente destinada a exportação, como ocorre com os grãos produzidos no estado.

sanitárias precárias, nas dificuldades para conseguir emprego, tudo isso somado ao alto índice de violência e atropelamentos nas estradas.

2.3 Movimento étnico-social e fronteira

A situação histórica e social apresentada até aqui se desdobrou nas atuais mobilizações de grupos Guarani e Kaiowá organizados para recuperarem as áreas de ocupação tradicional da qual foram expulsos na medida em que se intensificou a chegada das ondas de colonização. Eventos ocorridos no final da década de 1970 são significativos para a compreensão das atuais mobilizações pela terra. Em 1978 foram violentamente removidas as comunidades Guaimbé e Rancho Jacaré, localizadas no atual município de Laguna Carapã. Nesta ocasião os índios foram retirados à força e levados em um caminhão de boi para a serra da Bodoquena, cerca de 800 quilômetros das áreas tradicionalmente ocupadas (SILVA, 2007: 117).

Depois de dez meses os índios, retirados de suas terras, iniciaram uma caminhada de retorno. Sabedora do retorno dos índios a FUNAI providenciou o transporte e colocou a população na Reserva Indígena de Dourados, para que eles não retornassem para seus territórios. Os índios das duas áreas não aceitaram a transferência para a reserva e passaram a pressionar a FUNAI para demarcar suas terras. As Terras Indígenas Guaimbé e Rancho Jacaré foram demarcadas em 1983 e homologadas em 1984. As duas áreas foram as primeiras terras indígenas demarcadas depois de 1928, Guaimbé com 716 hectares e Rancho Jacaré com 777 hectares (Idem). De 1928 a 1984 foram cinquenta e seis anos sem a demarcação de nenhuma terra indígena no sul do MS e durante este período os impactos das ondas de colonização foi o recolhimento dos índios Guarani e Kaiowá para as reservas indígenas.

Outro evento importante ocorreu em Pirakuá, área localizada no município de Bela Vista, MS. As famílias de Pirakuá foram reduzidas em uma pequena área de mata dentro de uma fazenda. Na década de 1980 o proprietário da fazenda intensificou o desmatamento do local. Marçal de Souza, liderança da área no período, em meados da década de 1980 iniciou uma campanha para parar o desmatamento do local e impedir o despejo dos índios.

Segundo o antropólogo Levi Marques Pereira (2003), após a decisão de reivindicar o reconhecimento do território que ocupavam, a liderança da área realizou uma *verdadeira peregrinação por diversas áreas guarani* para conseguir apoio e pressionar a FUNAI para que fossem realizados os estudos relativos à identificação e demarcação da terra. A partir disso a liderança *organiza um movimento de desintrusão da terra reivindicada pela comunidade de Pirakuá, contando com o apoio de guerreiros armados, oriundos de diversas comunidades* (PEREIRA, 2003, 139). Em 25 de novembro de 1983 Marçal de Souza foi assassinado e o grupo continuou a lutar pela regularização da área por parte da FUNAI.

A partir do sucesso de reconhecimento das primeiras áreas que passam a ser reivindicadas no início da década de 1980 outras famílias que haviam sido expulsas começaram a se organizar para retornar as áreas das quais foram expulsas. As mobilizações da década de 1980 também podem ser pensadas à luz da Constituição Federal de 1988 que ampliou os direitos indígenas no que se refere à demarcação de terras tradicionais. É dentro deste contexto de abertura política e fortalecimento dos movimentos sociais que ocorreu a formação do movimento étnico-social Guarani e Kaiowá (PEREIRA, 2003). Também é durante a década de 1980 que começaram a surgir os primeiros *acampamentos* em beira de estrada, resultado das expulsões das fazendas e da recusa à vida na reserva.

É válido lembrar também que a década de 1980 é um momento importante para os movimentos indígenas na América Latina, conforme apresenta Pablo Dávalos em *Movimientos Indígenas en América Latina: El dercho a La palabra*. Segundo o autor, o movimento indígena latino americano é resposta ao fortalecimento de políticas e projetos neoliberais que promove um processo de *fraturas sociais* (DÁVALOS, 2005:17).

Os retornos, as *retomadas* e os *acampamentos* apontam para as saídas/respostas encontradas pelos Kaiowá e Guarani à situação de reserva e ao esfacelamento das famílias extensas. O que importa para estes grupos é viver no *tekoha* junto com os parentes, mas a colonização e as reservas retiraram eles do território e esparramaram as parentelas. Atualmente eles procuram reconquistar o território e reelaborar formas de socialidade danificadas pela chegada da colonização.

Muitos grupos, como apresentarei adiante, começaram a se reorganizar dentro das próprias reservas. Deste modo, apesar de *confinar* os índios (BRAND, 1997), as reservas também engendraram a produção de relações sociais entre sujeitos que produziram ações em busca de resolver a condição de “crise” que a situação colonial produziu. Assim, as reservas produziram novas formas de associação entre pessoas que planejaram ações voltadas para recuperação de antigos territórios.

Outros grupos tentaram se reorganizar às margens das rodovias, configurando *acampamentos* em beira de estradas. Depois de organizado o grupo, formado por relações de parentesco e afinidade, eles precisam entrar na área. A entrada, chamada pelos Guarani e Kaiowá de *retomada*, é sempre muito tensa. Para se protegerem dos ataques de *pistoleiros*, as entradas, na maior parte das vezes, são feitas de madrugada. Os conflitos das primeiras horas podem resultar em mortes, como apresento mais adiante. Depois dos ataques seguem os pedidos de reintegração de posse, feito pelo fazendeiro à Justiça Federal. O pedido de reintegração de posse pode resultar no despejo do grupo que, por sua vez, pode resultar em um novo *acampamento* na margem da rodovia. Também pode ocorrer do grupo se dispersar depois de um despejo e as famílias retornarem para as reservas.

Quanto aos *acampamentos*, eles apresentam uma característica principal que se repete, ficar no entorno da área que reconhecem como antigo assentamento indígena. Logo, no entorno na área de ocupação tradicional. Como o processo de esbulho da terra é recente no Mato Grosso do Sul, a memória dos sítios de ocupação tradicional é bastante viva no que diz respeito aos antigos sítios de ocupação, o que também favorece no reconhecimento da área e na mobilização para o retorno.

Apesar de existir *acampamentos* que não estão mobilizados para retornarem ao território, a maioria dos grupos localizados em margens de rodovias possuem esta intenção. Assim, são frequentes que os *acampamentos* sejam seguidos de ocupações e de despejos, novas ocupações e assim por diante, até o fim do processo de regularização fundiária que pode levar anos ou décadas. Enquanto isso, os índios permanecem nas proximidades dos sítios de ocupação tradicional, usam a água de dentro das fazendas, pegam lenha, em alguns casos plantam mandioca e banana nas margens da rodovia, pescam nos rios, caçam

nas regiões de mata, ou seja, procuram reproduzir atividades que eram realizadas antes do processo de esbulho.

Este processo de formação dos grupos e retorno para os antigos sítios de ocupação pode ser pensado também enquanto um processo de formação de comunidades políticas, no sentido atribuído por Max Weber (2004), como procurei demonstrar na dissertação de mestrado (CRESPE, 2009). Para Max Weber uma comunidade política *é aquela em que a ação social se propõe a manter reservados, para a dominação ordenada de seus participantes, um território* (WEBER, 2004:155). Isso é verificável nos *acampamentos indígenas*. Além de mobilizarem parceiros e saberes para acelerar o processo de regularização fundiária dos territórios tradicionais, os Guarani e Kaiowá permanecem às margens da área que reivindicam com o intuito de exercerem este controle sobre as áreas dos quais foram expulsos (CRESPE, 2009).

Por outro lado, as mobilizações promovidas pelos Guarani e Kaiowá se desdobram na intensificação no nível de hostilidade e violência dos não índios em relação aos indígenas. Desta forma, se os *acampamentos* revelam novas estratégias políticas elaboradas pelos indígenas para protagonizar a própria história, por outro lado, os indígenas passam a sofrer ainda mais fortemente os impactos resultantes do ambiente colonialista da qual fazem parte. O ambiente colonialista, tal como definiram os autores Eremites de Oliveira e Pereira é um *cenário político marcado por várias formas de violência e tentativas de dominação contra minorias étnicas, sitiadas e constrangidas por diversos mecanismos de sujeição* (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2010: 190).

Viver num ambiente colonialista, na condição da marginalidade integral, é viver na situação de *fronteira*, no sentido atribuído por José de Souza Martins (2009). Para o autor a fronteira é resultado das frentes de expansão da sociedade nacional que empurram as sociedades indígenas para fora de seus territórios. Diferente dos estudos sobre fronteira que focavam na figura do pioneiro heróico que desbravava e levava a “civilização” às regiões mais remotas do país, o foco de Martins é no *aspecto trágico da fronteira, que se expressa na mortal conflitividade que a caracteriza no desencontro genocida de etnias* (MARTINS, 2009:13).

A fronteira, como resultado do avanço das frentes de expansão pode ser pensada como uma forma de atualização da dominação colonial. Nela, como em outras expressões do colonialismo, *o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora* (Martins, 2009, p.11). Tal como coloca Frederick Barth (2000) ao falar de fronteiras étnicas, para Martins a fronteira não se define como fronteira geográfica. A fronteira é marcada por diferenças étnicas e sociais, diferentes visões de mundo, diferenças nas formas de ocupação do espaço, dominação e violência. A fronteira é um lugar de disputa.

Mas a fronteira é também o *ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos* (MARTINS, 2009, p.10). Tal como a reserva, a fronteira não é o fim de um processo histórico. A partir da fronteira, da situação histórica de conflito, se redefinem territórios e territorialidades, formas organizacionais, se formam novas unidades étnicas e políticas que questionam as condições de vida desenvolvidas no processo de colonização.

Por a fronteira estar em constante redefinição, para Martins ela é também o *lugar da elaboração de uma residual concepção de esperança, atravessada pelo milenarismo da espera no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura* (Idem). Isso também é verificável no caso dos Kaiowá e dos Guarani, na espera incansável de centenas de famílias que desejam retornar aos sítios de ocupação tradicional a fim de reelaborar antigos modos de viver. A fronteira é o lugar do sonho e da esperança de um novo tempo, outra forma de vida e sociabilidade possível a partir do retorno aos territórios tradicionais.

Retornar aos territórios tradicionais significa a possibilidade de reorganizar as parentelas *esparramadas* e o tempo-território da fartura, como demonstro adiante. Foram frequentes nas conversas sobre o futuro os índios se estenderem na descrição dos produtos que deverão ser cultivados nas áreas demarcadas, proporcionando a superação da condição de escassez e marginalidade que estão. A esperança vem da certeza de que, para além da fronteira, depois do *acampamento* em beira da estrada, se produza algo novo. No caso dos Guarani e Kaiowá, que além da fronteira seja possível reocupar antigos assentamentos e reelaborar critérios próprios de sociabilidade.

2.4 Apresentação da situação atual das demandas territoriais dos índios Guarani e Kaiowá no MS

Segundo dados da FUNAI o Estado de Mato Grosso do Sul tem uma população indígena de mais de 73.000 pessoas divididas em população urbana e população rural, esta última somando mais de 58.000⁴⁹ pessoas. Os povos indígenas no Mato Grosso do Sul se dividem nas etnias Atikum, Kadiwéu, Guató, Kinikinawa, Kamba, Ofaié, Xiquitano, Terena, Kaiowá e Guarani (também conhecidos como Nhandeva). A porção sul do estado, conhecido também como cone-sul (devido ao formato de cone que aparece no mapa), é habitado atualmente por grupos Terena, Guarani e Kaiowá, sendo estas duas últimas etnias de maior número populacional. Segundo dados do Instituto Sócio Ambiental, a partir de censo realizado em 2008, teriam 31.000 Kaiowá vivendo no MS⁵⁰. Já os Guarani teriam uma população de 13.000 pessoas espalhadas em outros estados do Brasil, como São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

A população atual Guarani e Kaiowá no MS está dividida em diversas áreas com situações fundiárias diversas. Existem as áreas reservadas, como as áreas criadas pelo SPI entre os anos de 1915 e 1928, e que tenho utilizado o termo *reserva* para me referir a elas⁵¹, bem como existem áreas que foram homologadas e registradas, áreas homologadas e não registradas, terras declaradas e não homologadas, áreas identificadas com relatório aprovado pela FUNAI, mas em fase de contestação, áreas que atualmente estão sendo identificadas e outras para serem identificadas.

As pesquisas de campo foram realizadas em áreas *em identificação* e cada uma delas estava em etapas diferentes do processo de identificação. Algumas já tinham recebido o Grupo Técnico (GT) da FUNAI para a realização da pesquisa necessária à elaboração do relatório de identificação da área, outras não. Pakurity e Apyka'y, por exemplo, ambas comunidades localizadas no município de Dourados, esperam desde 2007 a chegada do GT

⁴⁹ http://www.funai.gov.br/etnias/etnia/etn_ms.htm.

⁵⁰ <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa>.

⁵¹ Tem autores que usam o termo Terra Indígena (T.I) para se referir as reservas. As reservas são terras indígenas e o uso do termo é correto. Entretanto vou manter o uso do termo *reserva* para me referir as áreas demarcadas pelo SPI com o objetivo de marcar as condições históricas e sociais destas áreas.

para a realização dos estudos referentes ao processo administrativo de identificação. No início do ano de 2015, isso ainda não havia ocorrido.

TABELA 2
Situação fundiária das terras guarani e kaiowá no sul do MS⁵²

Reservadas pelo SPI (1915-1928)	Homologadas e registradas após a década de 1980	Homologadas	Declaradas	Identificadas	Em identificação (Bacias)
Amambai	Cerrito	Arroio-Corá (suspensa)	Guyraroka	Iguatemi-pegua I	Amambai-pegua
Dourados	Guaimbé	Jarara	Jata Yvary	Pananbi Lagoa Rica	Apapegua
Caarapó/ Tey Cuê	Guassuti	Nhanderu-Maranguatu (suspensa)	Potrero Guassu		Brilhante pegua
Porto Sassoró	Jaguapiré	Sete Cerros	Sombrerito		Dourados Pegua
Porto Lindo	Jaguari	Taquarity	Taquara		Nhandeva-pegua
Pirajui	Panambizinho				Dourados-Amambaipegua
Ramada	Pirakuá				Iguatemi-pegua
Limão Verde	Rancho Jacaré				Koku'e
	Sucuru'y				

Sobre o processo de identificação, ele envolve etapas distintas que foram didaticamente apresentadas no trabalho de Lima & Guimarães (2009) intitulado *O administrativo, o jurídico e o político: três importantes processos de regularização fundiária de uma terra indígena*. Neste trabalho os autores explicam os três processos que compreendem a regulamentação de uma terra indígena.

O primeiro processo, chamado de *processo administrativo*, tem seu ponto inicial quando os índios apresentam a demanda de identificação da área à FUNAI. A FUNAI inicia o processo de identificação por meio de uma equipe de profissionais contratados via edital público. Entre os profissionais estão antropólogos, historiadores e biólogos que formam o GT. Esta equipe precisa realizar uma intensiva pesquisa bibliográfica,

⁵² Fontes: Brand (1997) e Cavalcante (2013).

documental, bem como realizar os trabalhos de campo baseado em procedimentos de pesquisas da antropologia social e necessários para a elaboração do *relatório circunstanciado de identificação* da terra em questão.

Quando finalizado o relatório e se aprovado pela FUNAI, um resumo do documento é publicado no Diário Oficial da União. A partir daí a outra parte interessada (o fazendeiro) pode entrar judicialmente com representação para contestar o resultado obtido no relatório publicado pela FUNAI. A ação contestatória promovida pelo proprietário rural dá início ao *processo jurídico* mencionado pelos autores. Os dois processos são, durante todo o decorrer do litígio, atravessado pelas forças políticas que podem influenciar no andamento do processo.

O processo de demarcação das terras indígenas é previsto no artigo 231 da Constituição Federal e regulamentado pelo *Decreto nº 1775/96*. Este decreto é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas. Nos termos do mesmo Decreto, a regularização fundiária de terras indígenas tradicionalmente ocupadas compreende as seguintes etapas, de competência do Poder Executivo⁵³:

- i) Estudos de identificação e delimitação, a cargo da Funai;
- ii) Contraditório administrativo;
- iii) Declaração dos limites, a cargo do Ministro da Justiça;
- iv) Demarcação física, a cargo da Funai;
- v) Levantamento fundiário de avaliação de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não-índios, a cargo da Funai, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios, a cargo do Incra;
- vi) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República;
- vii) Retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da Funai, e reassentamento dos ocupantes não-índios que atendem ao perfil da reforma, a cargo do Incra;
- viii) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, a cargo da Funai; e
- ix) Interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados, a cargo da Funai. (Decreto nº 1775/96)

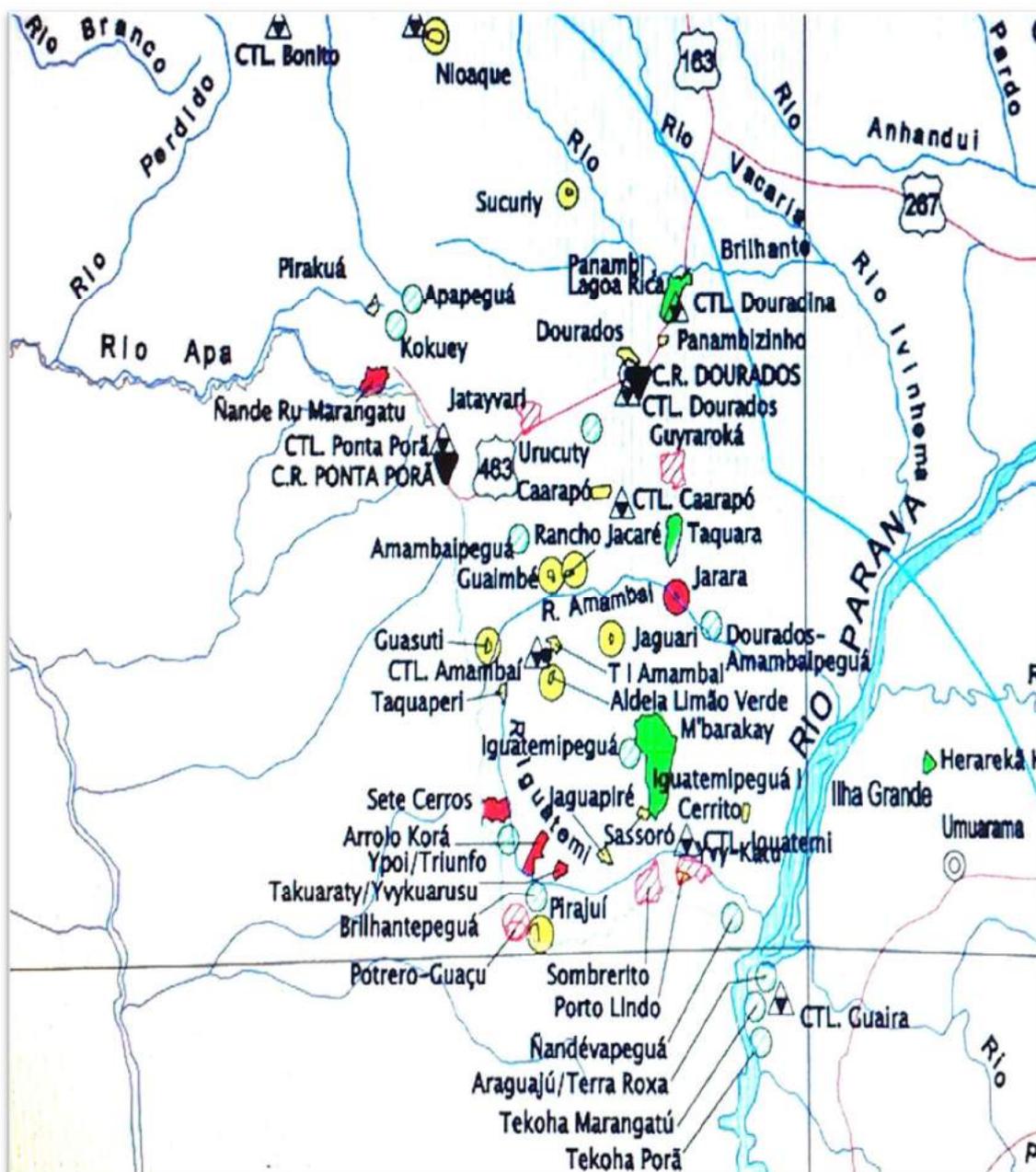
⁵³ Fonte: FUNAI. <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>.

A complexa situação fundiária no sul do MS fica visível no mapa produzido pela Funai (Figura 9). No mapa é possível observar as diferentes situações dos assentamentos guarani e kaiowá. Como assinala anteriormente, existem terras *homologadas, regularizadas, interditadas, declaradas, delimitadas* e em *estudo*. Todas as situações apresentam configurações sociológicas distintas, relacionadas ao momento do processo administrativo de demarcação das referidas terras.

Dentro das áreas em identificação, ou ainda a identificar, realizei pesquisa de campo nas seguintes áreas: Passo Piraju, Ñu Porã, Apyka'y, Pakurity e Ñu Vera no município de Dourados. Também realizei pesquisa de campo no município de Amambaí, dentro da Reserva Indígena Limão Verde. Em Amambai trabalhei com três grupos macro familiares que reivindicam a regularização fundiária das áreas que ocupavam próximas ao rio Iguatemi. As três áreas Mabaraka'y, Ka'a Jary'i e Samakuã são vizinhas e marcadas por intensas relações de parentesco, políticas e religiosas. As famílias que atualmente estão na Limão Verde já tentaram reocupar as áreas que identificam como os antigos sítios de ocupação, mas foram expulsos. Por não poderem aguardar dentro da área que reivindicam, os grupos mobilizados vivem junto com os parentes que já haviam se acomodado na reserva Limão Verde. A situação do grupo no local não é tranquila e se desdobrou em um longo e intenso conflito interno na área.

A atual configuração fundiária das terras indígenas é produto, de um lado, do processo de colonização que recortou e fragmentou os territórios indígenas, mas é também resultado das mobilizações indígenas iniciadas na década de 1980. A partir deste período a FUNAI precisou identificar novas áreas indígenas e isso foi resultado das pressões realizadas por grupos Guarani e Kaiowá e que o Estado não conseguiu mais ignorar (CAVALCANTE, 2013:95).

FIGURA 9
TERRAS INDÍGENAS NO SUL DE MS⁵⁴



Fonte: FUNAI

⁵⁴ A figura anexada faz parte do mapa das terras indígenas no Brasil, outubro de 2014.

Muitas destas demandas foram organizadas pelo *Aty Guasu*. Segundo o antropólogo kaiowá Tônico Benites, *o Aty Guasu é entendido pelas lideranças indígenas como uma grande assembleia dos Guarani e dos Kaiowá, algo fundamental para a manifestação e a manutenção do ñande reko (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena Guarani e Kaiowá)* (Benites, 2013:24). A bandeira de frente do *Aty Guasu* é a luta pela terra. É pela terra e com a terra que se pode manifestar e manter o modo de ser kaiowá e Guarani.

O *Aty Guasu* reúne lideranças de diversas áreas indígenas e situações fundiárias diferentes. Cada área tem um representante oficial, mas outras pessoas também participam do desenvolvimento das discussões. O *Aty Guasu* realiza, com periodicidade, eventos com o mesmo nome. Se trata de uma grande reunião organizada para discutir as dificuldades enfrentadas pelos Guarani e Kaiowá atuais e realizada em diferentes terra indígenas. Nessas reuniões comparecem rezadores, professores, representantes de mulheres e jovens, representantes de instituições do estado, como SESAI, FUNAI e MPF, representantes do CIMI, professores e pesquisadores das universidades localizadas no estado e fora dele. Por meio da *Aty Guasu* os índios organizam suas ações e promovem o debate sobre a demarcação de seus territórios tradicionais.

2.5 Desdobramentos do movimento étnico-social kaiowá e guarani e a resistência dos grandes produtores rurais

Em 2007, quando comecei a pesquisa de mestrado, foi assinado um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) entre a FUNAI e o Ministério Público Federal (MPF). O documento previa a demarcação das terras indígenas do sul do MS até o final ano de 2010. Assim, a assinatura do CAC tornou o ano de 2007 um momento importante para os Guarani e Kaiowá. Por outro lado, os grandes produtores rurais do sul do estado organizaram-se em um movimento de resistência e tentaram parar as ações referentes à demarcação das terras indígenas. Neste tópico farei uma breve apresentação da situação política envolvendo índios e produtores rurais no sul da MS depois da assinatura do CAC, também momento em que realizava a pesquisa.

Como apresentei, desde o início da década de 1980 muitas famílias começaram a se organizar para reaverem os territórios de onde foram removidos. A participação da *aty guasu* e as alianças feitas entre os índios e setores da sociedade que apoiam as demandas indígenas também tiveram peso neste processo. As instituições e as pessoas que apoiam as demandas indígenas são, frequentemente, chamadas pelos índios de *apoiadores*. Com o fortalecimento da *aty guasu*, e a conseqüente organização da demanda por parte dos índios, eles passam a cobrar do Ministério Público Federal (MPF) providências no que diz respeito à demarcação dos territórios tradicionais.

No dia 05 de julho de 2007 houve um encontro no MPF de Dourados entre o próprio MPF, a FUNAI, lideranças indígenas e pesquisadores. O encontro foi promovido pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF e nele foi produzida uma lista com 31 áreas kaiowá e guarani a serem identificadas pela FUNAI no sul do MS. Depois do encontro foi realizada uma *Aty Guasu* na T.I. *Jatayvary* no dia 15 de setembro de 2007 e nesta ocasião foi rediscutida a lista e inserido outras áreas que haviam ficado de fora. No dia 12 de novembro de 2007 foi assinado o Compromisso de Ajustamento de Conduta entre a FUNAI, o MPF e as lideranças indígenas. Neste acordo ficou definido que até o dia 30 de junho de 2009 a FUNAI já deveria ter realizado os estudos relativos à identificação e publicado o resumo no relatório no Diário Oficial da União, conforme apresentou Cavalcante (2013):

Após as negociações institucionais, em 15 de setembro de 2007 foi realizada uma *aty guasu*, na Terra Indígena Jatayvari na qual o assunto, bem como a lista de tekoha que seriam incluídos no CAC, foi discutido com as lideranças indígenas Guarani e Kaiowá (ATA DE REUNIÃO, 2007). Depois disso, em 12 de novembro de 2007, o CAC foi assinado em Brasília. São signatários do documento os procuradores da república Charles Stevan da Mota Pessoa e Flávio de Carvalho Reis, o presidente da FUNAI Marcio Augusto Freitas de Meira e as lideranças indígenas como testemunhas, Luís Borvão, Adélio Rodrigues, Catalino Godói, Elias da Silva, Sabino Benites, Nízio Gomes, Nelson Cabreira, José Nunes, Orides Lopes, Ivo Porto, Inocêncio Sanches Samaniego, Lico Nelson, Bonifácio Duarte, Silvio Benites, Getúlio Oliveira, Alda da Silva, Aveliano Medina, Carlos Vando, Gabriel Cavalheiro, Ambrósio Gomes Martins e Farid Mariano de Lima, além do antropólogo do MPF, Marcos Homero Ferreira Lima. Chama atenção que pelo menos duas lideranças

que assinaram o documento, Adélio Rodrigues e Nízio Gomes, faleceram sem que vissem o reconhecimento de suas terras por parte do Estado brasileiro. (CAVALCANTE, 2013:292)

Os procedimentos determinados no CAC estavam garantidos nos dispositivos legais relacionados: 1) o art. 231 da Constituição da República de 1988, que garante os direitos originários sobre as terras ocupadas tradicionalmente; 2) o art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que dispõe que *a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição*; 3) a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre os povos Indígenas e Tribais, aprovada pelo decreto legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e dotada de executoriedade pelo decreto nº 5051, de 19 de abril de 2004, que assegura o reconhecimento das terras indígenas de ocupação tradicional. Além disso, prevê que “os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias” para garantir a posse destas áreas, assim como, *deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados*; 4) o art. 1º do Decreto nº 1775/96, o qual dispõe o sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, e que estabelece que *as terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973, e o artigo 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio*; 5) o art. 2º do Decreto nº 1775/96, onde dispõe que:

a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogos de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazos fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio estudo antropológico de identificação e que o órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etnográfica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessário à delimitação.

A partir destes dispositivos jurídicos o MPF determina, em nove cláusulas, que a FUNAI inicie o processo administrativo de identificação e delimitação das áreas listadas no documento. Diferente dos procedimentos que haviam sido empregados até então para demarcar terras indígenas no MS, o novo procedimento acordado no CAC foi de proceder à demarcação de áreas contínuas, identificadas a partir das relações de parentesco entre várias comunidades assentadas em uma dada bacia hidrográfica.

Como Cavalcante (2013) demonstra em sua tese de doutorado, a proposta visava levar em consideração vários assentamentos que no passado formavam um *tekoha guasu*⁵⁵. Logo, a proposta aprovada foi a de demarcar áreas maiores e que no passado assentavam vários grupos macro-familiares, e não mais as pequenas porções de terra que vinham sendo demarcadas até então.

Antes do CAC o procedimento de demarcação utilizado era o de delimitar pequenos territórios, dividindo áreas indígenas que mantinham e mantêm intensas relações sociais entre si. O novo procedimento previa manter estas áreas conectadas, fazendo compreender uma extensão territorial maior do que as áreas que até então foram demarcadas.

Diversamente do que vinha sendo feito até 2007, a proposta apresentada no CAC era de se fazer uma abordagem de conjunto – em escala territorial. Nesse sentido, os trabalhos iniciados em 2008 apresentam uma grande diferença de escala em relação ao que foi feito anteriormente. A proposta é fazer uma abordagem de nível territorial e não mais o atendimento de casos isolados, com a demarcação de pequenas frações de território em formato de ilhas. (CAVALCANTE, 2013:292)

A justificativa para o procedimento foi a de que os índios estavam organizados a partir das seguintes bacias hidrográficas: Apa, Brilhante, Dourados, Amambai e Iguatemi. A partir desse marcador geográfico foram definidas seis áreas e foram formados seis GT para a realização dos trabalhos de identificação.

Assim, foram constituídos seis GT's, quais sejam: Amambaipegua, Apapegua, Brilhantepegua, Dourados-Amambaipegua, Iguatemipegua e Nhadevapegua. Pegua é uma terminação que na língua guarani indica procedência de, então os nomes atribuídos aos GT's estão relacionados

⁵⁵ Para Mura (2006) o *tekoha guasu* compreende na reunião de dois ou mais *tekoha* que mantinham entre si uma rede de relações sociais intensa. Tratarei mais sobre o tema no tópico seguinte.

à procedência de uma região delimitada pela sub-bacia hidrográfica que a banha. Exceção nesse contexto para o caso do GT Nhandevapegua que está na sub-bacia do Rio Iguatemi. Neste caso, foi adotado o critério étnico para a criação do grupo. Como os outros GT's lidam, majoritariamente, com os Kaiowá, este foi destinado aos Guarani que estão mais concentrados naquela região.(Cavalcante, 2013: 293)

TABELA 3
ÁREAS RELACIONADAS NO CAC (2007)

TERRA INDÍGENA / BACIAS HISDROGRÁFICAS RELACIONADAS NO CAC	ANTIGOS ASSENTAMENTOS QUE COMPÕEM AS T.I. RELACIONADAS NO CAC
T. I. IGUATEMIPEGUA	PUELITO KUE; MABARACA'Y; KARAGUATAY; MBOIVEVE; JUKERI; KA'AJARI; KURUSU AMBÁ; SAMACUÃ; KARAJA YVY (CANTA GALO)
T. I. AMAMBAIPEGUÁ	GUAYVIRY
T.I. DOURADOPEGUÁ	PAKURITY; JUKERI'Y
T.I DOURADO – AMAMBAIPEGUA	SANTIAGO KUE (SAN LUCAS); YRUCUTY (KM 20, BARREIRO GUASU); PASSO PIRAJU
T.I. BRILHANTEPEGUA	KARUMBÉ/IVYRARÕRY; JAGUARETEKUE; MBYKUREATY; AGUARA; TATUÍ; ITAJEGUAKUA; KANGUERY; YASORI; RANCHO PINDÓ; POTRERO GUASSU; ITAUM
T.I. ÑANDEVA	YPO'I (TRIUNFO); GARCETE KUE; MBOKAJA; VITO'I KUE; LAGUNA PIRU
T.I. APAPEGUA	KANDIRE; JAGUARI; KOKUE'I; MBAKAIOWÁ; SYVYRANDO; DAMACUE; ITA; CABECEIRA COMPRIDA

As áreas a serem estudadas foram relacionadas na primeira cláusula das nove cláusulas que compõe o documento. A segunda cláusula definiu que o prazo para compor os GTs seria dia 30 de março de 2008. A terceira definiu o prazo para a publicação dos

resumos dos relatórios circunstanciados de identificação das referidas áreas, dia 30 de junho de 2008. Na quarta cláusula ficou determinada a data limite para encaminhar ao Ministro do Estado da Justiça os procedimentos referentes às Terras Indígenas relacionadas. Na quinta cláusula ficou decidido que o não cumprimento dos prazos acarreta em pena pecuniária de mil reais por dia e que pode ter caráter cumulativo enquanto perdurar a violação do documento.

Os GTs foram formados com um pequeno atraso em relação à data prevista no documento. Em agosto de 2008 os pesquisadores que compunham os GT foram para campo. Quando os antropólogos começaram os trabalhos de campo os proprietários rurais mobilizaram uma série de ações com o objetivo de impedir o início dos trabalhos dos GTs.

O caminho utilizado pelos fazendeiros foi a política. Como apontou Cavalcante (2013), a grande maioria dos deputados federais e estaduais no MS tem vínculo direto com o agronegócio, isto é, são grandes proprietários de terras. Essa conjunção entre poder econômico (por deterem a posse da terra) e político deu força para que os produtores rurais conseguissem uma vitória quanto ao atraso dos trabalhos.

Em quinze de setembro de 2008 o então governador do estado MS, André Puccinelli (PMDB) marcou uma reunião em Campo Grande - MS com o então presidente da FUNAI, Márcio Meira, que veio acompanhado de dois assessores do Palácio do Planalto. O resultado divulgado após a reunião foi a de que a FUNAI suspenderiam os GTs até que novas instruções normativas fossem publicadas (CAVALCANTE, 2013:338). Estas instruções deveriam ter mais detalhes em relação aos procedimentos de trabalho utilizados pelos GTs.

De acordo com o relato, a reunião foi mais uma demonstração de força da estrutura política ruralista no estado. O governo federal foi amplamente pressionado pelas forças políticas estaduais, e isso em véspera de eleições municipais, a deixar de cumprir com sua obrigação legal de demarcar as terras indígenas guarani e kaiowá. De fato, segundo outra entrevista concedida por Marcio Meira, foi acordado que a FUNAI paralisaria os trabalhos até que uma portaria fosse publicada com esclarecimentos sobre a exata função dos grupos técnicos criados pela FUNAI (PRESIDENTE DA FUNAI, 2008). (Idem, p.338)

Depois disso os GTs foram paralisados e só retornaram em março de 2009. Entretanto, existem áreas que até o início de 2015 não receberam o GT, como é o caso de Pakurity e Apykay/Jukery, ambas localizadas no município de Dourados.

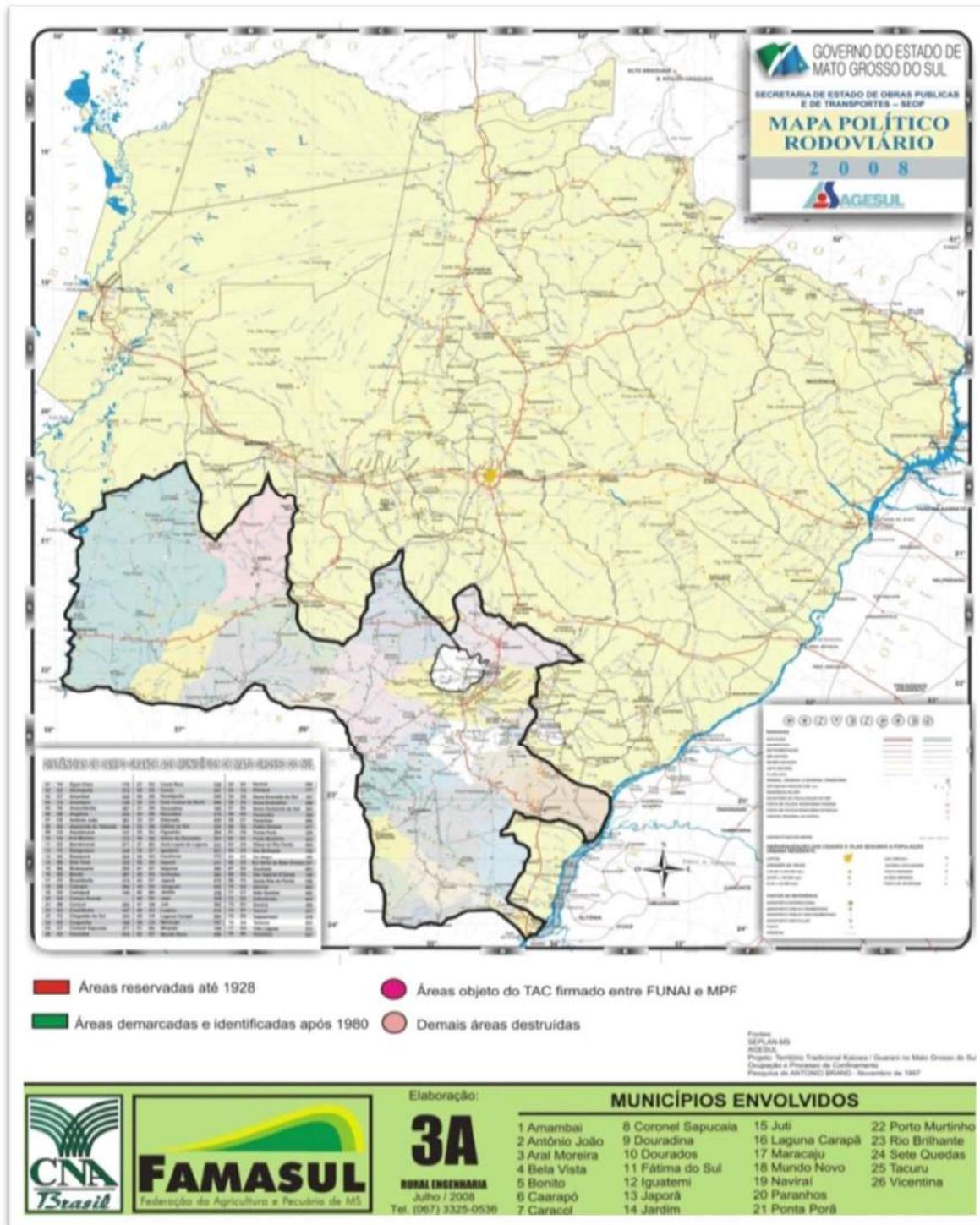
À época a Famasul (Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul) divulgou que seria demarcada uma terra indígena contínua, como havia sido feita com a Raposa Serra do Sol, na Amazônia. Nesta apresentação, a área a ser demarcada se sobreporia a vinte e seis municípios localizados no sul do estado *fazendo tudo virar reserva indígena*, como os *apoiadores* do agronegócio diziam. Isso gerou grande comoção entre a população sul mato-grossense que passou a circular estas ideias. Em todo sul do estado aumentava a hostilidade contra os indígenas.

A figura abaixo (Figura 10) foi produzida pelo Sindicato dos Produtores Rurais e representa o discurso dominante na mídia. Essa representação de que as terras indígenas compreenderiam todo o sul do estado do MS produziu sentimentos de indignação corrente na população regional e resultou em um abaixo assinado contrário a demarcação das terras indígenas. O abaixo assinado percorreu quase todos os municípios do sul do estado, além de uma série de audiências públicas, passeatas e outras mobilizações.

Além do abaixo assinado os fazendeiros espalharam nos carros adesivos com mensagens contrárias à demarcação das terras indígenas. Também foram instaladas faixas nas cidades, em frente aos estabelecimentos comerciais, prestando apoio ao movimento dos ruralistas com o *slogan* “*Produção sim, demarcação não*”. Nas estradas, os produtores também espalharam faixas e *outdoors* contrários às demarcações. No ano de 2008 os fazendeiros fecharam uma das principais avenidas do município de Dourados com dezenas de tratores e ali permaneceram durante dias.

As campanhas se desdobraram até os dias atuais, resultando em parcerias entre fazendeiros do Mato Grosso do Sul e do Paraná, como aparece na imagem abaixo. O movimento de resistência dos produtores rurais se juntou ao mesmo movimento promovido por fazendeiros no estado do Paraná. O resultado foi a campanha “*Minha terra, minha vida, não a demarcação indígena, juntos Paraná e Mato Grosso do Sul*”.

FIGURA 10
ESTIMATIVA DAS DEMARCAÇÕES FEITAS PELA FAMASUL



Fonte: Sindicato Rural de Maracaju.

FIGURA 11
ADESIVO DE CARRO COM MENSAGEM CONTRA A DEMARCAÇÃO DAS
TERRAS INDÍGENAS⁵⁶



Foto: Aline Crespe

Deste modo, nas cidades deparava-me com as diversas manifestações contrárias as demarcações e com o ódio que muitos regionais expressavam sentir contra os índios e contra suas demandas. Em campo era abordada com as narrativas do conflito, da violência, das casas queimadas, dos tiros de *pistoleiros*, dos venenos adentrando nas casas, dos atropelamentos na beira da estrada. Essa situação de violência me assustava em campo e era difícil me deparar com tudo que ocorria nas áreas indígenas em que trabalhava e me ver impotente diante dos conflitos.

Outro prejuízo para os índios com a resistência promovida pelos fazendeiros foi a de que, ao contrário do que ocorria com os GTs que atuaram em MS até a instituição do CAC, neste momento a FUNAI não conseguiu assegurar a participação indígena nos GTs. Normalmente os índios acompanhavam os membros do GT, informando *in loco* ao antropólogo os locais onde se configuravam os elementos da ocupação tradicional (minas

⁵⁶ Foto de um adesivo colado no vidro traseiro de um carro no município de Amambai.

de água, locais de caça, moradia, cemitérios, locais com significado ritual, simbólico ou cosmológico, etc.). Nos atuais GTs os índios não tiveram esse direito assegurado, nem os antropólogos puderam entrar em propriedades particulares para realizar o estudo.

Esse impedimento à participação indígena, em prejuízo à qualidade do relatório, resultou de entendimentos entre FUNAI, governo de MS e políticos da região. Neste caso, apesar do MPF manter uma atuação efetiva na defesa do direito dos povos indígenas, a instituição não agiu no sentido de assegurar a participação indígena nos GTs, nem a realização efetiva dos trabalhos de campo. Isso ocorreu a despeito das constantes queixas dos membros dos GTs, tendo inclusive perseguições de fazendeiros aos GTs Apapegua e Iguatemipegua, que se desdobraram em denúncias formais e inquérito policial. Esta situação prejudicou e atrasou a realização dos relatórios circunstanciados de identificação que deveriam ser entregue à FUNAI após as atividades de campo.

FOTOS DE MANIFESTAÇÕES PROMOVIDAS PELA FAMASUL

FIGURAS 12 E 13

Manifestação Onde tem justiça tem espaço para todos



Fotos: Autor desconhecido.

Fonte: Famasul

Os Kaiowá e os Guarani procuraram não se intimidar com as mobilizações promovidas pelos fazendeiros. Mantiveram-se persistentes nas tentativas de reaverem os territórios de onde haviam sido expulsos. Neste período lideranças de diversas áreas se encontraram com frequência nas *Aty Guasu* e nelas se organizavam para novas retomadas. O momento seguido à entrada da comunidade na área que eles reivindicam é quase sempre seguido da reação dos fazendeiros. Para fortalecer o grupo eles precisam fazer a *retomada* juntos de parentes e aliados e as *aty guasu* são momentos importantes para juntar pessoas. Quando a comunidade consegue permanecer dentro da área os grupos que vieram de fora para apoiar no momento da *retomada* retornam para suas casas.

FOTOS DE MANIFESTAÇÕES PROMOVIDAS PELA FAMASUL

FIGURAS 14 E 15

Audiências Públicas em Tacuru e Coronel Sapucaia



Fotos: Autor desconhecido

Fonte: Famamsul

Os fazendeiros reagem (e reagem) com violência às tentativas indígenas de *retomada*. Em 2009 dois professores indígenas morreram ao tentar entrar, junto de suas famílias, na área que reconhecem como território tradicional, chamada Ypo'i. Abaixo transcrevo parte do trabalho das pesquisadoras Célia Maria Foster Silvestre e Lauriene Seraguza que descreve os momentos de tensão e que geralmente marcam uma *retomada*.

No texto as autoras relatam sobre a decisão de voltarem e entrarem na área e o que aconteceu no Ypo'i depois de juntarem seu grupo e entrarem no *tekoha*.

Os mais velhos do grupo familiar Vera decidiram que não mais esperaríamos pela retomada dos trabalhos de identificação de terras que a FUNAI havia determinado através de suas portarias. Decidiram que caminhariam de Pirajuí até seu território tradicional, conhecido como Ypo'i, e que ocupariam. Decidiram, na aty guasu realizada na aldeia Yvy Katu, que estavam cansados de esperar e que não acreditavam mais nas promessas de demarcação de terras que, ao serem adiadas, sempre reforçavam os interesses dos fazendeiros. Com esse intento, e conforme nos foi relatado por aqueles que vivenciaram esse momentos, cerca de 25 pessoas, entre jovens, mulheres e crianças, saíram da aldeia de Pirajuí e percorreram algumas dezenas de quilômetros até o local. [...] Rolindo Vera e Genivaldo Vera, dois professores da Aldeia Pirajuí, acompanharam o grupo. Rolindo levou sua filha, uma menina de cerca de oito anos, nos ombros. Na beira do rio Ypo'i, os Guarani começaram a pregar tábuas, colocar lonas de sapé e (re)construir o seus *tekoha*. [...]

[...] Ao amanhecer do segundo dia, os índios foram atacados violentamente, com armas de fogo e pedaços de paus. Com a violência e os estrondos dos tiros, os índios e índias, adultos e crianças, dispersaram-se dentro do mato e se encontraram horas depois na área indígena de onde saíram.

Duas crianças perderam-se no conflito e passaram a noite andando pelas estradas, tentando achar o caminho de volta. A narrativa de uma delas, do sobrinho de Rolindo, é comovente. Ele conta como seguiram pelas estradas, vagando na escuridão da noite e procurando se esconder quando passava algum veículo, porque sabiam que, naquela hora e depois do confronto que viveram, o veículo não representava segurança para ele e, sim, perigo. Chegaram às suas casas somente na tarde do dia seguinte ao ataque, famintos, cansados e muito assustados. Suas famílias já estavam desesperadas por não saber onde estavam. As crianças contam em seus relatos também como viram seus tios sendo agredidos. Rolindo e Genivaldo não voltaram, e o grupo iniciou a busca por eles. (SILVESTRE & SERAGUZA, 2012:267).

Eventos parecidos com o narrado por Silvestre & Seraguza ocorreram com muitas outras famílias ao longo das tentativas indígenas de reocupar os territórios que reconhecem como tradicionais. Como já mencionei antes, em novembro de 2011 um *acampamento* localizado no município de Amambai, com o nome Guaiviry, foi atacado. A liderança da área desapareceu e os índios de lá narravam que ele foi levado morto em uma das

caminhonetes. A comunidade foi atacada a noite e provocou pavor nos índios do local. Nísio Gomes teria sido assassinato na frente de seus parentes e levado morto dali. No dia posterior ao ataque sofrido pela comunidade me comovi com os alunos indígenas da Unidade Acadêmica de Amambai. Na ocasião os alunos Guarani e Kaiowá dos cursos de ciências sociais e história da UEMS de Amambai escreveram uma carta descrevendo o ataque e denunciando a violência a qual estão submetidos:

O estado do Mato Grosso do Sul é um dos últimos estados do Brasil mas é o primeiro em violência contra os povos indígenas. É o estado que mais mata a população indígena. Parece que o nazismo está presente aqui. Parece que o Mato Grosso do Sul se tornou um campo de fuzilamento dos povos indígenas. Prova disso é a execução do Nísio. Quando não matam assim matam por atropelamento. Nós podemos dizer que o estado, os políticos e a sociedade são cúmplices dessa violência quando eles não falam nada, quando não fazem nada para isso mudar. Os índios se tornaram os novos judeus.

E onde estão nossos direitos, os direitos humanos, a própria constituição? E nós estamos aí sujeito a essa violência. Os índios vivem com medo, medo de morrer. Mas isso não aquieta a luta pela demarcação das terras indígenas. Porque Nandejara está do lado do bom e com certeza quem faz a justiça final é ele. Se a justiça da terra não funcionar a justiça de deus vai funcionar.

Estudantes Guarani e Kaiowá dos cursos de ciências sociais e história e moradores da aldeia de Amambai.⁵⁷

Em julho de 2012 morreu atropelado Zezinho, uma das lideranças da área *Larangeira Nãnderu*, em Rio Brilhante. Este período foi trágico também para a comunidade *Apyka'y*, localizada no município de Dourados. No dia 29 de junho de 2011, Sidnei Cario de Souza de 26 anos, filho da liderança, foi morto atropelado enquanto esperava o ônibus escolar próximo ao trevo que dá acesso ao município de Laguna Carapã. No dia 26 de junho de 2012 o indígena Magno Freitas da mesma comunidade também foi atropelado na BR 463. Menos de um ano depois, no dia 23 de março de 2013 foi atropelada uma criança de quatro anos, neto da liderança e morta na mesma BR. Uma semana antes da morte da criança outro indígena da mesma família também havia sido atropelado na mesma estrada. Em 2014, quando estava terminado de escrever a tese foi

⁵⁷ Fonte: CIMI.

morta assassinada Marinalva, no Ñu Porã, e com qual tive contato ao longo de toda a pesquisa.

Todas estas mortes e as situações de violência vividas fora e dentro das reservas fazem o MS figurar com os maiores índices de conflitos indígenas do país, como podemos ver na figura abaixo (Figura 16). A situação de conflito, violência e preconceito étnico que me deparava me permitia compreender a importância que o projeto de recuperação dos territórios que reconhecem como tradicionais tem para os Kaiowá e Guarani. Os *acampamentos indígenas* devem ser, realmente, o limite da condição atual. Por isso os Kaiowá esperam que, para além dele, seja possível viver um novo tempo. O futuro deve cessar com a violência vivida nas reservas, nas margens de rodovia e nas *retomadas*.

FIGURA 16
MAPA DOS CONFLITOS INDÍGENAS



Fonte: Questão Indígena.

Mesmo com as tensões e os conflitos deflagrados após ter sido assinado o CAC, e das idas e vindas nos trabalhos dos GTs, ainda assim o CAC trata-se de um momento histórico importante para os Kaiowá e Guarani. Ele garante que os processos de demarcação das terras indígenas não podem parar totalmente. Sobre as condições de produção do acordo, a pressão realizada pelos Guarani e Kaiowá para a demarcação de seus territórios foi decisiva. Além do protagonismo indígena, Cavalcante aponta para outros agentes importantes na produção do acordo.

Das fontes levantadas, é possível concluir que a assinatura do CAC das terras indígenas guarani e kaiowá foi fruto de um momento histórico no qual uma conjunção de fatores concorreu para isso, quais sejam: a) a pressão dos Guarani e Kaiowá para que suas terras fossem devidamente reconhecidas pelo Estado; b) a atuação do MPF como defensor dos interesses indígenas; e c) a existência de vontade política alinhada entre a direção da FUNAI, o Ministério da Justiça e a própria Presidência da República – embora posteriormente verifique-se que tal vontade política sucumbiu perante interesses eleitorais, no momento, mais eminente para os membros do governo. Além disso, é importante destacar a atuação de diversos indigenistas, antropólogos e historiadores que há muito tempo vinham destacando a importância do reconhecimento das terras indígenas guarani e kaiowá para a garantia dos direitos desses povos. (CAVALCANTE, 2013:292)

Essa situação de conflitos fez com que cada uma das partes formasse uma extensa rede de aliados que pudessem fortalecer seus posicionamentos ao longo do processo de demarcação as terras indígenas (CRESPE, 2009). Os fazendeiros contam com o apoio de políticos e celebridades, como é o caso da senadora da república pelo PMDB Kátia Abreu. A senadora esteve presente no MS em 2013, quando fazendeiros do MS e do Paraná organizaram o “Leilão da Resistência” com o objetivo de fazer um fundo para garantir segurança privada nas fazendas. Também esteve em Dourados, durante a feira agropecuária da cidade no ano de 2009, a atriz global Regina Duarte que fez um pronunciamento público contrário às “invasões” indígenas e a favor dos fazendeiros do estado.

Neste conflito a FUNAI e os antropólogos também foram alvo das ações promovidas pelos ruralistas. No dia 05 de maio de 2010 a Revista Veja publicou a reportagem intitulada *A ferra da antropologia oportunista* e abaixo do título, em destaque está:

*Critérios frouxos para a delimitação de reservas indígenas e quilombos ajudam a engordar as contas de organizações não governamentais e diminuem ainda mais o território destinados aos brasileiros que querem produzir*⁵⁸. Na reportagem a revista ironiza os laudos antropológicos, assim como as demandas indígenas por seus territórios.

No ano de 2012 foi publicada uma reportagem em um jornal virtual do município de Dourados anunciando a demarcação de uma “nova reserva indígena” em Dourados. A reportagem se desdobrou em 103 comentários de leitores e a maioria deles se tratavam de ataques aos índios, à FUNAI e aos antropólogos. A reportagem foi publicada durante a realização dos estudos da área Ñu Porã, localizada no município de Dourados.



Criação da “Ñu Porã”, a nova Reserva Indígena em Dourados na Zona Urbana pode travar o desenvolvimento da cidade Nicanor Coelho⁵⁹

Mapa do local onde será a futura reserva indígena de Dourados “Ñu Porã”. Este deve ser o nome da nova Aldeia Indígena que poderá brotar em Dourados a partir da nascente do Córrego Engano nas entranhas de uma mata ao leste do Estádio Douradão.

O “Campo Bonito” significado de Ñu Porã em Guarani deverá se estender da convergência da BR-163 com a rodovia estadual MS-156 até que as águas do ribeiro Engano desemboquem nas barrancas do Rio Dourados onde se situa o Porto Cambira.

A nova reserva indígena pode ser uma realidade tão logo seja concluído o estudo antropológico que está sendo realizado por especialistas nas questões indígenas contratados pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Caso isso aconteça o desenvolvimento da área urbana de Dourados poderá ficar travado já que a área que, segundo os antropólogos, é de uso tradicional dos povos indígenas da etnia Kaiowá tem seu início onde está situado onde há uma nesga sobrevivente e Mata Atlântica logo após o Pesqueiro Canoa.

A nova reserva indígena ocupará grande extensão territorial que está no espaço da Zona Urbana que foi ampliada através de lei aprovada no ano passado pela Câmara Municipal de Dourados. O restante do território “Ñu Porã” avança pela Zona Rural.

Especialistas em assuntos indígenas afirmam que a área indígena “Ñu Porã” poderá ter uma área superior a 1500 hectares e abrigará centenas de famílias Caiuá que sobrevivem em

⁵⁸ Fonte: Revista Veja.

⁵⁹ Fonte: Dourados News.

acampamentos espalhados nos municípios de Dourados, Caarapó e Ponta Porã.

O prefeito Murilo Zauith (PSB) recebeu, esta semana, uma notificação exarada pelo Ministério Público Federal (MPF) que faz uma séria recomendação sob forma de “alerta” para que a Prefeitura não desenvolva nenhum projeto habitacional, viário ou de outra natureza na região em estudo até que a FUNAI conclua seus trabalhos antropológicos. Até mesmo a “alça sul” do Anel Viário poderá ficar suspenso.

Fontes ligadas ao MPF afirmaram que a recomendação em forma de alerta visa resguardar o direito das pessoas de boa fé e evitar possíveis prejuízos àqueles que porventura venham adquirir casas, chácaras ou outros tipos de imóveis que estejam situados nos limites previstos para a área indígena “Ñu Porã”.

O estudo antropológico que está sendo realizado há vários meses de forma altamente sigilosa chegou ao conhecimento de incorporadores imobiliários que estavam planejando o lançamento de novos loteamentos na área da “futura” Ñu Porã e agora terão que “puxar o freio de mão” e amargar milhares de reais em prejuízo caso a área indígena seja referendada.

O assunto é altamente polêmico e deverá afetar os proprietários de pequenas propriedades rurais que estão localizadas na área em estudo além de comprometer o crescimento da área urbana de Dourados.

Com a criação da reserva “Ñu Porã” especialistas estão a provocar uma corrida á verticalização da cidade e o provável recrudescimento da especulação imobiliária já que ao norte a zona urbana colide com as Aldeias Indígenas Jagurapiru e Bororó; a oeste é barrada pelos quartéis do Exército, pela Cidade Universitária e pelo Aeroporto Municipal Francisco de Mattos Pereira; ao sul pára no Distrito Industrial e o Aterro Sanitário; e ao leste fica emperrado nas indústrias do prolongamento da Avenida Marcelino Pires; na Penitenciária de Segurança Máxima Harry Amorim Costa (PHAC) e no futuro Presídio Semiaberto.

O MPF conseguiu impedir o loteamento que estava previsto ser feito na área, o que repercutiu em uma série de reportagens subsequentes. Mas depois a área foi loteada, como tem lotes à venda. Quanto à reportagem acima, ela provoca os ânimos dos *apoiadores* dos fazendeiros. A possibilidade da “nova reserva” no município de Dourados gera reações como as transcritas abaixo:

Mais uma bucha na mão da POLÍCIA...ela não está dando conta nem dos problemas da cidade, agora mais uma aldeia em plena área urbana. Dourados irá virá um caos; a violência vai descambar de vez...a Força Nacional terá que manter uma base permanente aqui, porque a "azuzinha" do Cel André não irá dar conta...nas aldeias de dourados os índices de violência fazem com que Dourados seja uma das cidades mais violentas do Brasil...Essa ideia de girico é coisa de "antropólogo" que não mora aqui! Nada contra os indígenas, só acho que essa área no perímetro urbano é, no mínimo, falta de bom senso...acorda PODER PÚBLICO! josé, +ñ sou mané! em 26 de setembro de 2012 às 22:31. (sic)

Se for para devolver para os verdadeiros donos as terras de Dourados então temos que devolver aos paraguaios pois eles sim era os donos de Dourados antes da guerra e isso é bem mas fácil de se provar do que

provar que é terra indígenas porque eles não pesquisa isso também ha ja sei ai eles não ira lucrar nada em ter que devolver dourados para os paraguaios né cambada de sangue sugas. eduardo em 26 de setembro de 2012 às 21:36.⁶⁰ (sic)

Em meio a essa situação de tensão, antropólogos e outros pesquisadores trabalham para a produção dos relatórios de identificação. Uma série de outros pesquisadores vinculados às universidades também estão presentes nas áreas indígenas e em muitas situações são reconhecidos como *apoiadores* dos índios. Por outro lado, para os fazendeiros e seus *apoiadores*, os antropólogos passaram a ser representados como um perigoso agente do estado que usaria de métodos de trabalho incertos para atender a uma suposta fantasia dos territórios indígenas.

2.6 De “acampamento” a “tekoharã”: breve reflexão sobre os termos

Em meio à situação descrita, marcada pela tensão política e pelos conflitos que resultaram em muitas mortes guarani e kaiowá, os índios organizaram *I Encontro de Acampamentos Indígenas* em novembro de 2011. O encontro foi organizado pelo *Aty Guasu* e contou com apoio de lideranças terenas. Nesta ocasião os Guarani e Kaiowá passaram a denominar os *acampamentos* de *tekoharã*. No final do encontro os indígenas produziram uma carta, abaixo transcrevo algumas passagens.

Carta do povo Kaiowá e Guarani do MS:

1º Encontro de Tekoharã

Nós, indígenas Kaiowá, Guarani e Terena de Mato Grosso do Sul, reunidos em nosso primeiro Encontro de Acampamentos Indígenas, no tekohá Itay, município de Douradina/MS, para discutirmos sobre a nossa realidade atual e definirmos as nossas estratégias de luta para a conquista de nossos direitos constitucionais que vem sendo descumpridos pelas autoridades do Estado brasileiro viemos manifestar que este momento histórico da organização dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul significa que iremos avançar cada vez mais, e vamos mostrar ao mundo a nossa força e resistência na luta por nossos direitos!

⁶⁰Fonte: Dourados News.

[...]

Em Mato Grosso do Sul existem cerca de 31 acampamentos de indígenas situados nas margens de rodovias e em pequenas áreas retomadas pelo nosso povo. Em todos esses lugares, estamos acampados porque nos tomaram nossas terras e porque a situação de violência e miséria nas poucas reservas já existentes está insuportável. Além de não termos nossos territórios demarcados, ainda passamos por uma série de violações de direitos humanos, como a fome, a falta de água potável, falta de atendimento de saúde e remédios, calor excessivo, inundações, crianças fora da escola e as conhecidas ameaças, atentados, assassinatos e prisões de nossos parentes que estão reivindicando nada mais do que seus direitos assegurados pela Constituição Federal Brasileira.

[...]

Em nosso estado, temos a segunda maior população indígena do Brasil. Temos muita força e resistimos às piores condições de sobrevivência. A nossa voz, o nosso conhecimento, nossa sabedoria milenar e a nossa espiritualidade serão as ferramentas de nossa luta pela retomada de nossas terras. Jamais vamos desistir e vamos avançar cada vez mais até que o último palmo de nossa terra nos seja entregue! Com as orações de nossos Nhanderú e Nhandesy vamos retomar todas as nossas terras tradicionais, menos cedo ou menos tarde. Resistimos por mais de 500 anos e não vai ser agora que iremos parar com nossas lutas.

[...]

Por fim, deixamos aqui as nossas rezas e espiritualidade para as pessoas de bem que entendem que precisamos mudar nossa triste realidade na busca de um mundo de bem viver em uma terra sem males, com muita paz, reciprocidade, solidariedade e, principalmente esperança, de que iremos alcançar nossos objetivos com nossa própria organização.

Tekoha Itay, Douradina, MS, 14 de novembro de 2011.⁶¹

No final das *aty guasu* é comum que os índios escrevam um documento a partir dos principais temas discutidos ao longo da reunião, que costumam durar dois ou três dias. Nesta carta os índios demonstram sua insatisfação com a maneira como o Estado desrespeita a legislação que garante a demarcação dos territórios indígenas, assim como denunciam a impunidade nos casos das vítimas da luta pela terra. Mas falam também de *conhecimento, sabedoria, espiritualidade e reza*. Essas são as ferramentas dos Kaiowá e Guarani que estão em busca do futuro, de um *mundo de bem viver*, marcado pela

⁶¹ Fonte: CIMI.

disponibilidade de espaço, alimentos, festas, *reciprocidade* e *solidariedade*. Nesta ocasião, as lideranças tradicionais e professores falaram pela primeira vez em *tekoharã*.

A palavra remete a noção de *tekoha*⁶². *Tekoha* é um conceito polissêmico e tem rendido um longo debate entre pesquisadores, comportando definições diferentes, mas segundo minha perspectiva, quase sempre complementares. *Tekoha* é o nome que os Kaiowá utilizam atualmente para se referir aos antigos assentamentos. São os lugares/ambiente onde nasceram ou viveram no passado de acordo com seus modos e costumes. São os espaços, lugares (*ha*) onde se pode viver o modo de ser (*teko*) dos Kaiowá e dos Guarani. A reserva não é *tekoha*. Ela não tem as condições ambientais do *tekoha*, nem as condições sociais e políticas. O que os Kaiowá fazem com seus movimentos de reorganizar as relações sociais fragmentadas é tentar reproduzir o *tekoha* em tempos atuais.

Na palavra *tekoharã* o sufixo *rã* é um indicativo para o futuro. *Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente, é para os Kaiowá e Guarani o *tekoha* das quais eles foram expulsos e que deve *renascer* a partir da demarcação das terras indígenas. *Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro por que já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas. A publicação palavra *tekoharã*, no encontro que fiz referência acima, redefiniu o curso da pesquisa. A partir de então eu precisava entender sobre o que os Guarani e Kaiowá estavam falando quando falavam em *tekoharã*.

A primeira coisa que compreendia é que eles estavam falando de tempo e de espaço. A partir desta primeira compreensão eu precisava entender de qual tempo e qual espaço os Kaiowá e os Guarani estavam falando. Eles estavam falando do passado e do futuro ao mesmo tempo. Ou melhor, de um futuro que deve voltar a ser como era no passado, como aparece nas palavras de Otoniel Ricardo, liderança kaiowá:

O *tekoharã* para nós é uma vida. É onde nós nascemos, os nossos antepassados estão lá. Nós fomos expulsos de lá e estamos retornamos para lá para ser *tekoha* de novo. O *tekoharã* só existe agora porque ele já foi *tekoha*. O *tekoharã* é para mostrar para a sociedade que aquela “ilha” agora é o *tekoharã*, por que existem dois momentos, o de *tekoha* e de *tekoharã*. Por exemplo, para nós indígenas, na nossa cosmologia é *tekoha*, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é

⁶² Voltarei à noção de *tekoha* um pouco adiante.

tekoha. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do *tekoharã*, por que é futuro. Mas na nossa cosmologia, quando a gente retorna lá nós vamos permanecer aí não vai ser mais futuro como é agora. Nós estamos pedindo “nós vamos entrar, nós vamos entrar” então chama “nós vamos entrar no *tekoharã*”, onde é o nosso *tekoha*, que a gente tem nossa pertença. O *tekoharã* pode ser também só um pedaço da terra, mas que a gente ainda tem um pedaço maior que era *tekoha* e que a gente quer entrar também, como é o caso de *Passo Piraju*. Lá eles estão em um pedacinho da terra, mas o *tekoha* é muito maior, por isso a gente chama também de *tekoharã*. (Otoniel Ricardo, 27/06/2014⁶³)

Indicativo de um futuro melhor, marcado pela diminuição dos conflitos vividos no presente, o *tekoharã* aponta para a esperança de que, para além da fronteira, possa ser produzido algo novo, o *tekoha*, novamente o *tekoha*.

Anteriormente a noção de *tekoharã* outros termos eram utilizados para se referirem às áreas reocupadas pelos índios a partir da década de 1980, estando a maior parte delas em processo litigioso. *Acampamento*, *área de retomada* e *área de conflito* eram termos utilizados pelos indígenas e pelas instituições em diálogo com os índios. Durante a dissertação de mestrado, por exemplo, usei termos como *acampamento* e *ocupações* (Crespe, 2009). O problema, como apontou Otoniel, é que estes termos não deixa claro que se trata de terra indígena e eles desejam que os brancos saibam disso, isto é, que são terras indígenas. O uso do termo *tekoharã* indica, por sua vez, indica que se tratam de terras indígenas as terras que eles reivindicam e que elas devem tornar a ser *tekoha* novamente.

A partir do que os Kaiowá e Guarani discutiram no encontro, eles chegaram ao entendimento de que a noção de *tekoharã* apresentava uma visão mais positiva que a noção de *retomada*, referida muitas vezes pela sociedade não indígena como *invasão* e marcadas por intenso conflito, daí a denominação *área de conflito*.

⁶³ Entrevista realizada durante a *Aty Kunhã* (reunião organizada pelas mulheres), realizada na T. I. Sucuruy.

FIGURA 17

Placa pregada em uma árvore na entrada do Ñu Porã⁶⁴



Foto: Aline Crespe

O termo *tekoharã* teria uma conotação mais positiva e mais próxima aos ideais guarani e kaiowá do *bem viver*. Aponta também para a tentativa de recuperar a possibilidade de viver o *ñande reko*, isto é, viver de acordo com o sistema kaiowá e reelaborar as formas de viver anteriores a chegada das ondas de colonização. Ele foi cunhado a partir da presença de professores indígenas e de lideranças tradicionais que percebem a luta pela terra como um dever dos Guarani e Kaiowá de produzir um futuro melhor. E quando falam em futuro, eles falam sobre as crianças e sobre um tempo e um lugar onde as crianças possam crescer e *viver bem*.

As crianças estão por todos os lugares nas áreas indígenas, são sempre muitas nas aldeias e nos outros assentamentos. Acompanham os adultos nos movimentos, passeatas e retomadas e desde bem pequenas conhecem a violência a que estão submetidos. Os adultos se sentem inconformados com as condições de existências das crianças atuais e se questionam com frequência sobre o futuro delas. Elas, em meios às outras motivações, são fonte de força para as mobilizações dos Guarani e Kaiowá. As crianças aparecem com frequência nos discursos dos adultos, que apontam a preocupação sobre os lugares onde eles poderão viver e como eles viverão no futuro se não houver a demarcação das terras

⁶⁴ Foto retirada durante a realização dos trabalhos de campo realizados em janeiro de 2011.

indígenas⁶⁵.

Assim, em campo, ouvia com frequência as falas que diziam que luta pela terra não é para eles, mas pelas crianças. Afinal, como elas poderão crescer neste mundo? Em meio a tantos conflitos étnicos e jurídicos, os Kaiowá e Guarani tem consciência de que o processo de identificação de suas áreas levarão anos e muitos adultos não poderão desfrutar da terra recuperada. A luta é para as crianças, são elas quem deverão usufruir das terras demarcadas.

FIGURA 18

TEKOHA DEMARCADA, FUTURO DAS CRIANÇAS GARANTIDO



Foto: Autor desconhecido

Fonte: Folha de Dourados

Além da preocupação com as crianças, os rezadores mais velhos expressaram durante o evento outras motivações importantes para a recuperação dos territórios tradicionais. De acordo com a cosmologia Kaiowá, os rezadores kaiowá são os guardiões do equilíbrio do cosmo e eles fazem isso através de suas rezas. A luta pelo *tekoha* é uma

⁶⁵ Sobre crianças kaiowá e guarani consultar os trabalhos de Diógenes Cariaga (2012) e Silvana Nascimento de Jesus (2013).

luta pela terra, pelas crianças, pelos modos antigos de se viver e pela manutenção da reza e do cosmo. O termo *tekoharã*, na visão dos Kaiowá e Guarani atuais, aponta para o futuro necessário. Com a terra e com a reza tudo que existia antes vai poder nascer de novo.

Para o antropólogo Levi Marque Pereira (2012) a passagem dos termos *acampamento*, *área de conflito* ou *área de retomada* para *tekoharã* remete ao amadurecimento na percepção e apresentação das demandas indígenas. Para o autor, o termo *tekoharã* apresenta as atuais mobilizações com conotação mais positiva que os termos utilizados anteriormente.

A mudança na denominação dos territórios em reivindicação - de áreas de conflito para *tekoharã*, remete o amadurecimento na percepção desses espaços, ou seja, "áreas de conflito" é um rótulo que recebe uma conotação negativa, pois, na cosmologia kaiowá e guarani, o conflito tem implicações morais associadas ao teko vai, o modo imperfeito de ser. Por outro lado, "*tekoharã*" expressa uma conotação positiva, aponta para o futuro, para um espaço de construção de relações mais harmônicas. Assim, *tekoharã* indica o espaço destinado a reabrigar a comunidade que ali já vivia, de acordo com seus usos, costumes e tradições, onde poderá realizar o *teko porã*, o modo correto de ser. (PEREIRA, 2012: 134)

Entretanto, apesar da formulação do termo *tekoharã* em 2011, o uso dos termos *área de retomada* e *área de conflito* não foi totalmente abandonado pelos índios, nem pelos seus apoiadores. A noção de *retomada* e *reocupação* continua usada entre lideranças Kaiowá e Guarani. Em uma dada reunião com os Guarani e Kaiowá junto de um grupo de pesquisadores estrangeiros que estavam no MS, enquanto eu falava em *tekoharã* uma jovem liderança indígena me interrompeu para dizer que não era *tekoharã*, mas *área de retomada*. Ao me corrigir ele me explicou que isso era porque eles estão *retomando* algo que já existia e que não se tratava de algo novo, que ainda deveria nascer. Por outro lado Otoniel Ricardo, como outras lideranças que conversei, é a favor do emprego do termo *tekoharã*.

Nós tentamos fazer uma proposta. A proposta que nós fizemos era para chamar de *tekoharã* as áreas que antes a gente chamada de *retomada*. *Tekoharã* é um *tekoha* que é para o futuro, o lugar que é para a gente permanecer. *Acampamento* já é diferente, é temporário, não é certeza e isso para nós, Guarani e Kaiowá, não é bom, por que nós temos nosso *tekoha*. O *tekoha* é o *tekoharã*, de onde a gente foi expulso, a aldeia

antiga e para lá nós voltamos de novo para ser o *tekoha*, por isso é o *tekoharã*. (Otoniel Ricardo, 27/06/2014)

Em outro momento Otoniel complementa: *para nós indígenas, na nossa cosmologia é tekoha, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é tekoha. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do tekoharã, por que é futuro. É tekoharã enquanto eles não estão na área, ou enquanto não tiver finalizado o processo de identificação destas áreas. Mas para os Kaiowá e Guarani, ao mesmo tempo, é tekoha, porque foi no passado, é no presente e continuará sendo no futuro.*

A adesão ao termo apenas em parte pelos índios, e praticamente nenhuma entre as instituições, tem implicações no que diz respeito aos processos de nomeação e ordenamento social produzidos por diferentes agentes que ocupam lugares divergentes dentro das políticas voltadas para as populações indígenas.

Adam Kuper (2002), no trabalho *As categorias antropológicas na África do Sul*, discorre sobre os conflitos de nomeação presentes na antropologia realizada na África do Sul após a independência do país. Com perspectivas diferentes, antropólogos se dividiram sobre o tema das classificações. O debate que estava em jogo entre os antropólogos incidia sobre as noções de *raça e cultura, tradição e mudança, mas de maneira mais fundamental, o que estava em jogo era o caráter da sociedade sul-africana e a natureza de seus elementos* (KUPER, 2002:41). Para Kuper, a principal preocupação para os antropólogos era a definição das unidades sociológicas dos grupos nativos e dos próprios nativos. Se tratando de uma realidade social marcada pela presença de muitos grupos sociais distintos e com posições políticas divergentes, os antropólogos também se contrapunham em suas posições. Mas para Kuper este não é um problema apenas da antropologia feita no sul da África.

Sem dúvida, a questão crucial que confronta os antropólogos em qualquer sociedade sempre foi a definição das unidades básicas da vida humana. Deve-se agrupar as pessoas segundo critérios de raça, de descendência, de línguas, de costumes, de religião, ou de orientação política? Quais são grupos fundamentais – tribo, clã, castas, grupo étnico, nação? Para complicar ainda mais as coisas, podem existir aí múltiplas filiações. Além disso, estas unidades podem constituir elementos de sistemas sociais mais complexos, ou, alternativamente, ser apenas subdivisões internas de uma

ordem econômica e política mais vasta, mais global, que as situa e modela segundo seus próprios propósitos. (Idem)

Para a efetivação das ações do estado, e implementação das políticas públicas, se tornava necessário dividir, definir e classificar a população africana. Esta divisão era muito mais complexa do que a oposição “brancos e negros”, como muitas vezes costumamos imaginar em relação às políticas coloniais africanas. Adam Kuper apresenta um cenário composto por diferentes grupos de brancos que se opunham, como diferentes grupos negros com sistemas próprios de relações sociais. A implementação de políticas públicas gerava a necessidade de classificação dos grupos e das formas de relações sociais. As classificações, por sua vez, variavam em diferentes regiões, bem como, em diferentes grupos sociais.

No nosso caso *tekoha*, *tekoharã*, *acampamento*, *área de conflito*, *retomada*, *terra indígena* e *reserva* são termos que, como Adam Kuper aponta, acabam gerando certa discordância de posição entre pesquisadores. No caso dos Guarani e Kaiowá, temos diversos agentes que atuam em instituições que se distinguem e se posicionam de modos diferentes em relação aos atuais conflitos e também quanto a implementação das políticas públicas. Na luta pelo *tekoha* também existem lideranças de diferentes áreas e que, em algumas situações, apresentam posição diferentes em relação a algum tema. Além disso, existe o *Aty Guasu*; as universidades, públicas e privadas, logo, com atuações diferentes; os antropólogos de diferentes instituições com posições e práticas muitas vezes divergentes; a FUNAI; o CIMI; o MPF; as ONGs; os projetos de educação escolar indígena; políticos; entre outros agentes agindo em diferentes frentes.

Entre os termos utilizados pelos kaiowá o *tekoha* foi, sem dúvida, o mais debatido entre os pesquisadores e agentes indigenistas. O termo *tekoha* tem sido debate em uma longa tradição de pesquisadores, entre eles Susnik (1979-80), Melià (2008), Schaden (1974), Brand (1997), Pereira (2004), Mura (2006), Vietta (2007), Pimentel (2013) e Cavalcante (2013). *Tekoha*, *tekoha guasu*, *te'y*, *hi'u*, *parentela*, *fogo doméstico* são outros termos frequentemente discutidos por pesquisadores que trabalham com os Kaiowá e Guarani.

Atualmente, os nomes que classificam as diversas *modalidades de assentamentos* que ocorrem entre os Guarani e Kaiowá atuais tem sido debatido por diversos

pesquisadores. Neste contexto, os índios, os pesquisadores, as agências públicas e os *apoiadores* propõem diferentes nomes e critérios para apresentar os atuais *assentamentos*. *Terra indígena, reserva, acampamento, área de retomada, reocupação, área de conflito, tekoha* e *tekoharã* são, desta forma, os termos que mais aparecem nos debates acadêmicos e políticos.

Assim, em meio a este debate, não espero resolver as dificuldades de classificação das atuais unidades de assentamento indígenas. Até porque, os termos estão em mudança e dependem da posição e da situação do sujeito que fala sobre eles, bem como, depende da conjuntura política do momento em que o sujeito fala. No tópico seguinte apresento os principais termos de classificação social e do território que aparecem em alguns estudos sobre os Guarani e Kaiowá.

2.7 Concepções de território e territorialidade: reflexões sobre o uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani

Desde a introdução do presente trabalho utilizei, com recorrência, a noção de território e de *tekoha*, que, por sua vez, indica território. Por território entendo um dado ambiente, ocupado e utilizado de forma específica e de acordo com determinada forma de organização social, como propôs Paul Little (2002). Desta forma, o território só existe enquanto produção social de um grupo e que está sempre em relação com outros grupos. As relações com outros grupos podem ser tanto de complementariedade, quanto de hostilidade e são fundamentais na composição das fronteiras.

O território, entendido como ambiente ocupado e utilizado por um grupo, pressupõe a existência de um processo histórico específico, isto é, ele é produzido historicamente. Para isso, o território depende da ação social promovida por determinada sociedade que, por meio de sua prática, transforma o ambiente físico em ambiente social. A ação social, ou melhor, as ações sociais que tem como efeito a produção do território, foram denominadas por Little como *territorialidade*. Para o autor a territorialidade é um *esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu território* (LITTLE, 2002: 03). O território é então o desdobramento direto da *territorialidade*.

O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (Idem, p.04).

A chegada das ondas de colonização e os impactos que tiveram para os Kaiowá está, deste modo, relacionado a produção das atuais territorialidades destes grupos, que apresento com mais detalhes no capítulo seguinte. O desdobramento do processo histórico de colonização é, atualmente, marcado pelo confronto que os fazendeiros fazem em relação às práticas Kaiowá e Guarani de produção e ocupação do espaço. Como apresentei acima, para os fazendeiros as reservas já foram demarcadas e lá é o lugar do índios, os índios não produzem e não há razões para a demarcação de novas áreas. As terras que eram indígenas, com vegetação alternada de cerrado e mata atlântica, foram transformadas em imensidões desmatadas e destinadas aos pastos, soja e cana. As divergências de territorialidades e concepções de território entre os Guarani e o Kaiowá e os fazendeiros inviabiliza qualquer tentativa de diálogo.

Em vista desse confronto de posições os Guarani e Kaiowá se esforçam, e muito, para se fazerem entendidos. A cada manifestação, como a carta produzida no final do primeiro encontro de *tekoharã*, os índios tentam explicar a importância do território e como as práticas de territorialidade tradicionais não se adequam à vida na reserva. Trabalhos de história e antropologia que se dedicam a estudar as concepções de território dos Kaiowá e Guarani e seus sistemas de assentamento no passado e no presente poderiam colaborar para uma melhor compreensão da territorialidade e dos territórios guarani e kaiowá, bem como as suas atuais mobilizações.

No que toca a compreensão dos sistemas de assentamento atuais, devemos entendê-los como desdobramento de um processo histórico que fragmenta o território Kaiowá e Guarani. Assim como demonstrei no capítulo um, no final do século XIX dois países disputaram a produção de um novo território em cima dos espaços guarani e kaiowá, definiram novas fronteiras, bem como, novas formas de uso do espaço, novas modalidades de territorialidades. A territorialidade imposta pelos colonizadores partia do princípio do uso exploratório e predatório do ambiente. Para isso, removeram famílias indígenas para as

reservas criadas pelo SPI. Nas reservas, como veremos no tópico a seguir, os índios encontraram dificuldades para colocar em prática suas condutas de territorialidade. O espaço diminuto e o crescimento populacional tornaram as tentativas de reprodução das práticas antigas fadadas ao fracasso.

Com isso, muitas famílias se recusaram a permanecer nas reservas e produziram novas *modalidades de assentamento* como os *acampamentos* em margens de rodovia, as *ocupações* nas periferias das cidades e as *reocupações* das áreas que identificam como territórios tradicionais. Segundo Cavalcante (2013), que utiliza o termo *assentamento* em pesquisas com os Guarani e Kaiowá, o termo tem valor equivalente ao de um sítio arqueológico. Isto implica na existência de um lugar com pelo menos uma sociedade assentada e acomodada de acordo com padrões próprios de uso do espaço.

De acordo com o autor, os estudos sobre os assentamentos podem adotar tanto uma perspectiva sincrônica quanto diacrônica e elas também podem ser complementares.

No jargão arqueológico, assentamento é equivalente à noção de sítio arqueológico. Na arqueologia social, uma das linhas de estudo se dá pela análise de sistemas de assentamento que é o estudo articulado das várias modalidades de assentamento desenvolvidas por um mesmo grupo. O estudo de sistemas de assentamento pode ser feito numa linha sincrônica e noutra diacrônica. (CAVALCANTE, 2013:64)

Atualmente, no sul do MS, os Kaiowá e Guarani tem vivido em diferentes tipos de *assentamentos*. O que significa que estão assentados em ambientes diferentes, com condições de uso do espaço distintas umas das outras. Isso se deve a diversidade de situações fundiárias em que se encontram as terras indígenas no sul do estado. Assim, parte dos Kaiowá e Guarani vive em reservas; parte nas terras indígenas demarcadas após 1980; parte está em *acampamentos* em beira de estradas; parte está precariamente acomodada em áreas que ainda não tiveram o processo demarcatório concluído; e ainda, outra parcela está em fazendas e em cidades. Segundo Pereira (2007), estas novas modalidades de assentamento são desdobramentos da não acomodação de muitas famílias à situação de reserva:

Como a população Kaiowá não se conformou em sua totalidade à situação de reserva identifiquei algumas modalidades de assentamento que não estão diretamente associadas a esses espaços físicos, reconhecidos

como terras indígenas. Assim, além das reservas, descrevo: a) os espaços sociais dos acampamentos mobilizados para a retomada de terras consideradas pelos Kaiowá como de ocupação tradicional; b) as populações que vivem em periferias de cidades; e c) as populações de “corredor”, caracterizadas por famílias isoladas e mesmo comunidades que nos últimos anos passaram a residir em caráter relativamente permanente nas margens de rodovias e estradas vicinais. (PEREIRA, 2007:03)

No capítulo três apresento diferentes áreas em momentos distintos do processo de identificação das terras que reconhecem como tradicionais. Cada uma das situações apresentam características próprias, com especificidades políticas, sociais e ambientais que caracterizam cada um dos assentamentos⁶⁶. Por outro lado, em todos os casos os Guarani e Kaiowá vivem o esforço de reivindicar a posse de seus territórios e de reelaborar modos de viver que não são possíveis nas reservas.

Para fazer a apresentação dos assentamentos Kaiowá, enquanto desdobramento de práticas de territorialidade e de processos históricos, passo para uma breve apresentação de algumas unidades sociológicas que possibilitam começar a delinear a relação entre os modos organizacionais, a história, e o uso dos espaços. Começo pela *parentela*, conceito já empregado no texto.

Segundo Pereira, a *parentela* (*te'yi*) é *um grupo de parentes bilaterais, aliados e agregados que vivem juntos, atraídos por um homem de expressão* (Pereira, 2004:154). A *parentela*, ou família extensa, é chefiada pelo *hi'u*, o *cabeça de parentela* e que constitui o tronco da família, é aquele que *levanta a parentela* (Idem, p.221). Deste modo o chefe de *parentela* é uma figura central, é quem produz um grupo a partir das energias empreendidas com este objetivo. Mas o desafio do *hi'u* é mais do que juntar um grupo, é também mantê-lo ao longo do tempo.

Para o autor a *parentela* é uma rede de relações sociais entre diversas famílias nucleares ou *fogo doméstico*, maneira como Pereira se refere à família nuclear. O *fogo* trata-se de um *pequeno círculo de pessoas próximas e com alto grau de solidariedade* entre seus membros (Ibidem, p. 49). Trata-se da unidade mínima das relações sociais e condição para que o indivíduo se insira em outras esferas de relacionamento, como é o

⁶⁶ Por isso a escolha de apresentar diferentes assentamentos.

caso da *parentela*. Deste modo, a *parentela* deve ser pensada como uma rede de solidariedade efetiva entre vários *fogos domésticos*, caracterizada pela residência comum, pela solidariedade religiosa e política e disposição para seguir a orientação de um mesmo líder, o *hi'u* (id., op. cit., p. 154).

Entre o fogo doméstico e a *parentela* Pereira chamou a atenção para uma unidade intermediária de relacionamento marcada pelo adensamento de alguns fogos domésticos, o *jehuvy*⁶⁷. Em linhas gerais, *jehuvy* se refere a *parentes que vivem juntos praticando cooperação econômica e solidariedade política* (id., op. cit., 154), mas que estão organizados dentro de uma *parentela* maior e sob a autoridade de um mesmo *hi'u*.

Na literatura sobre os Guaraní e Kaiowá o *tekoha* aparece como um lugar onde duas ou mais *parentelas* viviam. Diversos autores empreenderam esforços na definição do conceito, entre eles estão Schaden (1974) e Susnik (1979-1980) e mais recentemente autores como Pereira (2004), Mura (2006), Pimentel (2012) e Cavalcante (2013).

Para Susnik o *teko'a* tratava-se da associação de vários *te'yi* (*parentela*) que, por estarem uns em relação com os outros, formavam uma espécie de consciência social local, ou seja, de comunidade. Além do *te'yi* e do *teko'a* a autora chamou atenção para outra unidade sociológica, o *guará*. Este último seria formado por vários *teko'a*, sendo assim um espaço social mais abrangente e que tem como referência um mesmo chefe político-religioso (SUSNIK, 1979-1980), tornando-se ele um *tekoaruvicha* (o principal do *tekoha*).

Para ser um *hi'u* - um chefe de *parentela* - era necessário ter alguns atributos: ser casado, ter muitos filhos e netos e ter condições políticas e econômicas para manter a maior quantidade de parentes junto de si. É com o tempo, na medida em que vai produzindo uma grande família com várias unidades nucleares, que ele consegue o prestígio de *hi'u*. Para Pereira o chefe de *parentela* é um criador. Ele cria, levanta uma *parentela* em que ele deve figurar como a raiz, como o esteio e o tronco da casa (PEREIRA, 2004:99). Assim como estes elementos colocam as plantas e casas em pé, o *hi'u* (chefe de *parentela*) é responsável por levantar sua *parentela* e manter seu grupo.

No passado uma *parentela* vivia em uma casa (*oga pysy*) construída em clareiras abertas dentro da mata. Cada *parentela* tinha uma casa grande erguida em um pátio rodeado pela mata, onde eles faziam as suas roças (*kokue*). As *oga pysy* se mantinham

⁶⁷ Significa, em guarani, aqueles que se ajudam (Pereira, 2004)

conectadas por meio das *picadas*⁶⁸, caminhos (*tape*). As *picadas*, que ligavam as *oga pysy* umas as outras, indicavam a existência de relações sociais estáveis no tempo. As casas grandes distribuídas em clareiras nas matas e conectadas pelas *picadas* formavam, a cada três ou quatro famílias, o *tekoha*.

As descrições de Elliott, apresentadas no primeiro capítulo, são significativas para imaginar uma composição do *tekoha* com suas casas grandes e caminhos. Por esta razão, peço licença ao leitor para reapresentar os seguintes fragmentos dos *Itinerários* de Francisco Lopes e Elliott:

Chegamos enfim ao aldeamento, impropriamente assim chamado, porque as casas acham-se disseminadas e como por bairros. Entramos em um rancho coberto de folhas de caeté, sendo outros cobertos de folhas de jerivá. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 97)

Em outro trecho Elliott descreve novamente os assentamentos kaiowá:

Estes índios caiuás achavam-se espalhados por estes matos em pequenas hordas de dez a trinta famílias; cada aldeamento tem somente um rancho grande onde todos se acomodam; têm relações amigáveis entre si. (Idem, Pg. 128)

As pessoas de diferentes parentelas se encontravam frequentemente para rezar e fazer festas. Pessoas de diferentes *tekoha* também participavam juntos da realização de grandes rituais religiosos que chegavam durar até três dias (PIMENTEL, 2012).

Segundo o antropólogo Fábio Mura (2006), esta interconexão que os *tekoha* mantinham entre si compunha outra unidade sociológica, o *tekoha guasu* (grande território formado por dois ou mais *tekoha*). O autor compara a noção de *tekoha guasu* com a noção de *guará* utilizada por Susnik (1979-1980). Para Susnik o *guará* era a maior unidade sociológica kaiowá e estava marcado por uma figura de referência, que era sempre um grande rezador, um *tekoaruvicha*. Nos itinerários de Elliott, o autor faz referência a duas lideranças com perfil comparável ao proposto por Susnik, o *Cacique Libânio* e o *Cacique Iguaçu*. Sobre o cacique Libânio vejamos o que discorre Elliott:

⁶⁸ Termo recorrente nos Itinerários. Elliott se referia com frequência as *picadas* já abertas, isto é, os caminhos produzidos pelos índios.

Segundo as próprias informações por ele dadas compute em quatro mil índios os por ali aldeados. Há debaixo das suas ordens mais sete caciques, e ele me disse que a sua gente era tanta como terra, o que dizia tomando punhados de terra entre as mãos e atirando. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 96)

Essa figura de expressão não era um governador de uma espécie de distrito sob seu domínio. Ele não interferia na vida cotidiana da parentela, mas conseguia reunir várias parentelas para rezar. Um *tekoaruvicha* era um importante e conhecido anfitrião e as pessoas iam até ele para participar dos rituais religiosos e das festas. Os rezadores de maior prestígio era quem, provavelmente, conseguia elaborar vínculos mais efetivos entre as parentelas e os *tekoha*, formando assim o *tekoha guasu* (MURA, 2006).

A característica principal do *tekoha guasu*, segundo este autor, *era ser um território contínuo, sem barreiras físicas, jurisdição exclusiva sobre uma microrregião (ou parte dela) construindo-se a partir de regras de parentesco e de alianças políticas* (MURA, 2006: 131). Os parentes consanguíneos e aliados distribuídos em parentelas diferentes estão geralmente em áreas próximas umas das outras, onde ocorrem relações de solidariedade política e religiosa.

A disposição das unidades domésticas e parentais no *tekoha* implicava em uma forma específica de uso do ambiente biofísico que as reservas criadas pelos SPI não foram capazes de corresponder. Um dos primeiros impactos da colonização, e consequente implementação das reservas, foi a fragmentação *parentela*. A *parentela* era a principal unidade de produção e consumo das famílias kaiowá. Muitas *parentelas* foram dilaceradas no processo de esbulho e isso teve implicação direta na reprodução social dos grupos. Somado a isso, o período de trabalho dos homens na erva mate e nas fazendas colidiram com o tempo de produção das famílias. Tudo isso tem relação direta com a dificuldade de autonomia econômica dos Kaiowá atuais.

* * *

Se até aqui chamei atenção para as unidades sociológicas kaiowá, a partir de agora vou apresentar alguns elementos que considero importantes sobre as práticas de uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani. Como apresentei, a *parentela* vivia sobre os cuidados do

hi'u e morava na casa grande (*oga pysy*). Sobre a casa kaiowá, Elliott descreveu que ela acomodava muitas famílias nucleares e a que conheceu tinha cerca de vinte e quatro. Em uma passagem dos *itinerários* Elliott descreve uma *oga pysy*, bem como o caminho percorrido até chegar a ela. O caminho tinham roças de milho, *paiol* para armazenar a produção e o *mato bom* com *grandes perobas*. Novamente peço licença ao leitor para reproduzir outro trecho do itinerário.

4 de setembro de 57. Muito cedo apareceram os índios que devem servir de guias; depois de caminharmos cem braças pouco mais ou menos por belos matos saímos em uma roça de meio alqueire de planta de milho, e muito viçoso, tendo no meio um paiol cheio de milho da colheita passada; seguimos adiante e continuando o caminho, encontramos mais dois paióis de milho e duas roças plantadas; pouco adiante uma tiguera que estava roçando; daí em diante encontra-se mato bom, madeiras de construção, grande perobas, mais adiante encontra-se mato Catanduva e muitos trilhos por onde puxam madeira para seus toldos, saímos em um linda campina onde era a sua morada. Era um grande rancho que tinha duzentos e noventa e sete palmos de comprimento, setenta e dois de largura e trinta de alto; no interior duas carreiras de esteios e que distantes sustentavam as travessas onde se encontravam os caibros, os quais serviam para suspender as suas redes de dormir, de maneira que se pode saber o número das famílias contando estes esteios. (ELLIOTT, *apud* LOPES, 2007: 130)

A passagem de Elliott é elucidativa e contraria a ideia de que os índios eram incapazes de produzir a própria existência. A narrativa de Elliott aponta para um tempo de fartura de alimentos e de produção de excedente. É esse tempo de autonomia política e econômica que os Kaiowá e Guarani miram quando falam em *tekoha*. Quando eles dizem que o *tekoharã* é o *tekoha* que vai ser novamente e que tudo vai nascer de novo lá, é desse tempo/espaço com autonomia que os Kaiowá estão se referindo.

Quanto ao espaço da casa, como é possível apreender da passagem, ela ficava localizada em clareiras na mata e era formado pela casa e pelo pátio externo. A mata localizada no entorno da casa compunham outros espaços, como os espaços para a roça, a caça, a coleta e atividades rituais (PEREIRA, 2004). A mata é um elemento fundamental na cosmologia e na vida kaiowá. Nela vivem os bichos e com eles os seus donos (*jára*), com quem os xamãs mantêm relações através das rezas. Para cada animal a ser caçado

devia-se fazer uma reza específica, direcionada ao seu dono. A reza era um pedido de licença ao dono do animal para caçar determinado bicho (Idem).

O antropólogo James Watson descreveu sobre relação dos kaiowá com a mata e sinalizou para sua importância. Watson esteve no MS na década de 1940 e, à época, a paisagem do sul do estado era marcada por três tipos principais de vegetação: o cerrado, os campos e as matas⁶⁹. James Watson descreveu a riqueza das matas onde os Kaiowá estavam assentados e ainda sugeriu que elas eram para os índios a sua casa por excelência.

The zones in which the Cayua of Brazil live, including those of Taquapiri, can be divided roughly into three types according to plant cover. The first, which is called campo cerrado, or simply cerrado, is described as “a savanna with scattered thickets of deciduous scrub forest.” The trees are usually small, gnarled and twisted, and often widely enough scattered and open so that grasses fit for grazing grow among them. Indeed, the vagrant cattle of the region graze in this type of terrain as well as in the campo limpo or chapado. Here one refers to the open expanses of grasslands which largely follow the divide between the waters of the Paraná and Paraguay rivers, south from the town of Campo Grande to the Paraguay an frontier. Smaller stretches of grasslands are scattered among the cerrados and the matas (forests), the latter being the third type of vegetation which characterizes the Cayua country. The matas are composed of enormous trees, including the perobas, cedras, and other great hardwoods, and close growing vegetation; it is impossible to confuse the mata with the cerrado type of country. The matas are usually dense, and the trees are high enough so that one is out of the sun during the day and has a feeling of cool darkness. It is with the matas that we shall be primarily concerned in considering the Cayua. The forest is their home par excellence, and their feeling of ease in it finds expression in many interesting ways. (WATSON, 1954:22)

Neste trabalho o autor também ressalta sobre o conhecimento detalhado que os Kaiowá tinham do ambiente que viviam.

⁶⁹ Os cerrados são formados por vegetações de pequeno porte, árvores retorcidas com espaços que possibilitam o nascimento de gramíneas. Os campos referem-se às extensões abertas de pastagens, como ocorria nos chamados Campo de Vacaria. E para finalizar, as áreas de floresta eram compostas por grandes árvores como peroba e cedro. Na descrição feita por Watson, as matas eram densas e de árvores altas havendo pouca luminosidade no interior dela.

It would not be in contrast to our knowledge of other primitive people to point out that the cayua know their physical environment in great and minute detail, its flora, its fauna, its weather, its water courses and topography (Idem, Pg.23).

Watson chama atenção para o conhecimento detalhado que os Kaiowá tinham sobre a fauna, a flora, o clima, a água e a topografia dos locais ocupados. Este conhecimento era transmitido às crianças enquanto se ia para roça, ao rio, à caçada, de uma *tekoha* a outro para visitar os parentes, ou participar de um ritual, etc. O conhecimento dos espaços que compunham o universo kaiowá permite que, atualmente, eles descrevam com detalhes os *tekoha* ocupados, assim como seus limites, marcados com elementos do ambiente, como um monte ou um rio.

Watson também descreve também sobre a casa comunal, mas aponta que no momento em que ele fez a pesquisa já haviam ocorrido mudanças nos padrões de habitação.

The extended family was closely related to other aspects of Cayua culture, notably to the kinship system, to economic organization, and to aboriginal architecture and the typical dwelling unit, the tapui. The tapui, a large structure was the dwelling unit of the extended family. Here there was ample space for housing the several small families which comprised the larger unit. In fact, a structure of such a size and arrangement - a sort of "longhouse" - could not well have been adapted to any other size of group and organizations of occupantes. The small elementary families were distributed along the length of the dwelling, each stringing its hammocks, building its fire, and storing its equipment in its own section. (WATSON, 1952: 33)

Cada uma dessas casas grandes, composta por uma parentela, era mantida sozinha dentro da floresta. No entorno da casa grande dificilmente se encontrava índios de outra parentela, a não ser durante as visitas realizadas entre as famílias para festas, rituais religiosos ou outros encontros. A razão de manter a distância entre uma casa e outra era, na visão de Watson, devido à importância da roça, da caça e coleta em área de floresta (Idem, pg.34). Deste modo, na floresta os índios moravam, caçavam, coletam, plantavam e se relacionam com os diversos seres espirituais que também a compunham (os *jára*).

Watson também relacionou a variedade de produtos agrícolas cultivados pelos Kaiowá no *tekoha*, como mandioca, milho, batata doce, feijão, abóboras, amendoins, manga, mbakuku (uma leguminosa), melancias, bananas, ananás, papaia como as culturas mais importantes na economia do grupo (Ibidem, P.25). E, para o autor, a parentela é a unidade de produção e consumo mais importante da economia kaiowá.

Autores com trabalhos mais recentes também se dedicaram a trazer elementos para pensarmos a composição da casa e sua relação com a produção da socialidade kaiowá. Pereira (2004) chama atenção para os diferentes espaços que compunham a casa kaiowá. Segundo o autor a casa grande era composta por grande estrutura feita de madeira e coberta com sapé. Internamente, era composta pelas famílias nucleares que se reúnem em espaços específicos dentro dela. O espaço que circunda a casa (*oga*) é chamado de *oka* ou *korapype*. Para Pereira, a dimensão deste espaço dependiam das atividades políticas e religiosas desenvolvidas pela parentela (PEREIRA, 2004:65). Em torno do *korapype* os kaiowá plantavam/plantam ervas medicinais e árvores frutíferas. A casa e o pátio ficavam dispostos entre as clareiras das áreas de floresta. Outras clareiras são abertas na mata para a agricultura, sendo os Kaiowá eficazes na técnica da coivara.

Assim, para o autor, a casa, o pátio, a mata, a roça, os rios são espaços físicos que compõem espaços sociais diversificados, mas complementares. A ligação entre estes diversos lugares do espaço kaiowá é feita por meio dos caminhos denominados pelos Kaiowá de *tape po'i*. Os caminhos ligam uma *oga pysy* a outra; ligam a *oga* aos *kokue* (roça); a *oga* aos rios e a outros lugares ocupados pelos Kaiowá. Os caminhos, ou *picadas*, são evidências espaciais de uma *malha viária que indicam a relação entre as pessoas* (Idem, p.66).

A violência da colonização inicia-se na medida em que é produzido um novo território por cima de territórios indígenas já constituídos. Neste processo as famílias indígenas tiveram seus direitos negados e os espaços humanizados pelos Kaiowá foram atropelados pela chegada das ondas de colonização. Por cima de seus territórios e caminhos são construídas as cercas das fazendas, as estradas que recortam os territórios, as cidades, cria-se gado, soja e cana.

Enquanto as frentes coloniais ocupavam as terras indígenas, os índios foram pressionados a saírem de suas terras para viverem nas reservas e trabalhar para os

colonizadores. No caso da Cia Matte Larangeira, por exemplo, os índios saíam de suas casas, deixavam suas parentelas e iam para o acampamento da erva mate onde permanecia por meses. Algumas reservas indígenas foram demarcadas em locais onde tinham acampamentos da companhia, como é o caso de Caarapó (BRAND, 1997).

A saída dos homens ou de famílias nucleares para o trabalho na extração da erva e depois nas fazendas provocou a fragmentação de muitos grupos macro familiares. Com as reservas acelerou ainda mais o processo de fragmentação das famílias extensas. Conseqüentemente a isso, nas reservas as famílias nucleares passam a sentir duramente os impactos da fragmentação das parentelas. Se a parentela era uma unidade básica de sociabilidade, bem como de produção e consumo, os Kaiowá precisavam descobrir como fazer para viver dentro da reserva e produzir com a parentela fragmentada, fora dos sítios de ocupação tradicional.

As áreas de mata foram perdendo lugar para as reservas devastadas pela extração de madeira praticada pelos próprios agentes do SPI. A reserva de Dourados, por exemplo, foi demarcada em uma área sem água, sem rio e desmatada. As parentelas que viviam nas casas comunais em áreas de mata foram sistematicamente esfaceladas. Depois disso, as famílias eram distribuídas em reservas, algumas conseguiam se esconder em áreas de matas e outras poderiam conseguir emprego em alguma fazenda. Esse processo de fragmentação das parentelas é chamado pelos kaiowá de *sarambi* ou *esparramo*. Para os kaiowá *sarambi* é *esparramar*, espalhar. Deste modo, a família que vivia junta fica toda *esparramada*, dividida, fragmentada⁷⁰.

Fragmentar as parentelas e misturar as famílias nucleares dentro das reservas foi um golpe para os Kaiowá e Guarani. Além da unidade básica de produção ter sido dilacerada no processo de colonização, a mudança de assentamento para uma área reduzida e sem as mesmas condições ecológicas dos assentamentos tradicionais foram fatores de impacto para a autonomia econômica dos Kaiowá. Somado a isso, parte dos homens Kaiowá passaram a trabalhar na erva mate e posteriormente, nas fazendas.

Para Watson (1952), a mudança dos padrões de moradia da *oga pysy* (que acomodava toda a família extensa) para a casa de modelo “sertanejo” (que abriga apenas a

⁷⁰ Autores como Brand (1997) e Vietta (2007) desenvolveram longamente sobre o tema.

família nuclear) teve impacto direto na economia kaiowá. A mudança do padrão de moradia tornou a família elementar como unidade básica de produção e consumo. Para o autor, a mudança da arquitetura das casas, dos padrões de habitação e a mudança da unidade de produção e consumo para a família elementar são três questões indissociáveis.

Today the basic production-consumption unit is the elementary family instead of the extended family. Two closely related changes are (a) a shift in house type (architecture), and (b) a shift in the dwelling pattern. If there had been no change in the size of the primary producing and consuming unit, changes in architecture and in dwelling patterns probably would have been unnecessary and hence might not have occurred-or they might have been impossible. It is equally likely that the producing and consuming unit could not have changed, or changed so much, without corresponding changes in house type and in dwelling pattern. The three aspects, therefore, seem to have followed closely and reinforced each other in their mutual effect. It will be necessary to consider these aspects separately, however, taking the question of production-consumption unit first. (WATSON, 1952:83).

As mudanças dos padrões de moradia, da arquitetura da casa e da *unidade de produção e consumo* estão relacionadas aos deslocamentos das famílias nucleares quando os homens saíam para trabalhar nas fazendas e às remoções das famílias para as reservas. Quanto às remoções realizadas pelo SPI, as famílias extensas não eram transferidas inteiras para reserva e sim divididas em diferentes áreas. Atualmente, muitas famílias questionam este processo histórico. Nele, os Kaiowá e os Guarani não perderam apenas seus territórios, mas também foram impedidos de reproduzir os modos próprios de ocupação e uso do território e de reproduzirem seus modos de viverem.

2.8 A reserva e a visão dos estabelecidos

As reservas foram criadas à revelia dos índios. No processo de criação das reservas foram desconsiderados os modos de ocupação do espaço praticados pelos grupos indígenas. Entretanto, apesar do processo de colonização e dos impactos nas formas de organização sócio espacial dos Kaiowá e Guarani, algumas das famílias, aquelas que chegaram primeiro nas reservas, se acomodaram aos novos assentamentos. Isto porque,

logo após serem criadas, as reservas tinham poucas famílias dentro delas e as áreas ainda não eram tão devastadas pelo desmatamento. Dessa forma, no princípio as reservas ofereciam espaço para a acomodação das famílias, ainda que fosse bem menor do que nos assentamentos ocupados tradicionalmente.

Alguns grupos macro familiares estão na reserva há quase um século, o que implicou na produção de uma experiência de acomodação mais efetiva por parte destas famílias. Assim, do mesmo modo que se escuta com frequência sobre a insatisfação com a reserva por parte de muitas famílias, principalmente daquelas que vieram depois da década de 1980, existem pessoas que dizem gostar de viver ali e que não desejam sair. Existem também grupos acomodados na reserva que muitas vezes são contrários as mobilizações atuais para a reocupação dos territórios tradicionais e que compartilham das ideias vinculadas aos fazendeiros.

Os grupos que não se acomodaram na reserva são principalmente aqueles que vieram depois da década de 1980. Com a organização dos Guarani e Kaiowá no sentido de recuperar os territórios tradicionais, muitas famílias que conseguiram permanecer nas áreas tradicionais foram expulsas pelos fazendeiros que não permitiam mais a presença dos índios nas fazendas. As famílias que chegaram depois encontraram a reserva dividida em lotes e sem espaço para novas famílias. Assim, tiveram que se acomodar dentro de uma área já dividida e ocupada por outros grupos macro familiares que estavam na reserva a mais tempo. Neste sentido, as famílias que chegaram primeiro já estavam estabelecidas quando os demais grupos chegaram a partir da década de 1980. O termo *estabelecido* remete aos grupos que se assentaram primeiro e conseguiram se acomodar com suas famílias nas reservas.

O termo *estabelecido* tem inspiração no trabalho de Norbert Elias e Jonh L. Scotson (2000), *Os estabelecidos e outsiders*. Na ocasião os autores realizaram um estudo sistemático de uma pequena comunidade localizada na Inglaterra. Esta comunidade *tinha por núcleo um bairro relativamente antigo e, ao redor dele, duas povoações formadas em épocas mais recentes* (Elias & Scotson, 2000, pg.15). O termo estabelecido vem das noções de *establishment* e *established* e fazem referência, no inglês, aos grupos e indivíduos que ocupam a posição de prestígio e poder dentro de um dado contexto social. Segundo o estudo de Elias & Scotson, os *estabelecidos* fundavam a sua distinção frente aos

outros grupos mediante o princípio da antiguidade. Eles detinham esta condição porque chegaram primeiro, ocuparam, manejaram os espaços e se tornaram os portadores dos valores da tradição. Os outros, não estabelecidos, são os *outsiders*, os que ficam do “*lado de fora*” em relação aos estabelecidos que ficam dentro da área. Os *outsiders* são os que chegaram depois e são sempre associados aos problemas sociais e aos estigmas.

São justamente os grupos que chegaram depois e não encontraram terras disponíveis para se acomodarem que atualmente expressam maior descontentamento em relação às reservas. São grupos insatisfeitos com os resultados dos modelos de assentamento produzidos ao longo do processo colonial que atualmente demandam o início do processo de regularização fundiária das terras indígenas de onde foram retirados.

Por outro lado, a reserva acomodou os grupos *estabelecidos*. Estes grupos tem líderes de expressão que conseguiu reelaborar uma parentela a partir dos vínculos de parentesco consanguíneo e por afinidades políticas e religiosas constituídas anteriormente ou dentro da situação de reserva. As parentelas já constituídas tendem a ser opor às novas lideranças e grupos que tentam emergir na reserva na tentativa de reelaborarem um grupo/parentela. Outro problema ocorre por que a formação de uma parentela necessita de espaço e não existem mais espaços disponíveis nas reservas para acomodar novos grupos. De outro lado, a formação de novos grupos ameaça os grupos de expressão e que possuem lotes dentro da área, gerando uma situação de conflito interno permanente, o que ocorre dentro da reserva de Dourados e a Limão Verde em Amambai.

Uma parentela de prestígio interno, atualmente, consegue reunir em torno de si os parentes mais próximos, tem espaço para roças e procura manter algum cultivo, como mandioca, banana, abóbora e melancia; tem condições de criar animais como galinhas e porcos; e geralmente possuem em sua parentela pessoas escolarizadas que trabalham dentro e fora da aldeia. Essas parentelas costumam apresentar muitos filhos adotivos (*guacho*⁷¹) que, quando grande ajudam na manutenção das roças, construções de casas e outros serviços necessários para a acomodação do grupo.

Parentelas consolidadas também costumam lançar candidatos para as eleições para capitão dentro das aldeias. Os capitães desfrutam de maior contato com os recursos vindos de fora e, na maior parte das ocasiões, usufruem dos recursos junto de sua parentela. O

⁷¹ Sobre o tema ver Pereira (2003); Cariaga, (2012); e Nascimento (2013).

capitão e sua parentela são os primeiros a receber o trator que permite manter a roça, os pesquisadores que vêm das universidades localizadas no entorno das áreas indígenas, as agências indigenistas como a FUNAI e o CIMI e as Ongs que muitas vezes entram nas aldeias trazendo recursos. Usufruir dos recursos vindos de fora primeiramente no âmbito da parentela acontece porque, como apresentei em outros momentos, a parentela era a unidade básica de produção e consumo. Reelaborar a parentela pressupõe reorganizá-la também enquanto unidade de solidariedade econômica. Assim, as famílias nucleares de uma mesma parentela tendem a dividir os recursos entre si. Os grupos familiares mais distantes destas parentelas encontram, por sua vez, maior dificuldade de acesso aos recursos.

Ter um rezador ou rezadora de prestígio também é um elemento importante para a reconstituição da parentela. Eles mantêm vivas as práticas religiosas e a partir das rezas conseguem manter juntas as pessoas. O rezador ou rezadora conhece toda a parentela, reza quando alguém fica doente, procura conversar e aconselhar as pessoas do próprio grupo. Rezadores de prestígios também podem conseguir aliados políticos em outras parentelas ou outras áreas indígenas, fortalecendo ainda mais o grupo. Isso pode incomodar outras parentelas e esta rivalidade muitas vezes resulta em acusações de feitiçaria. Atualmente, com a entrada das igrejas protestantes, os pastores indígenas também se tornaram figuras importantes na reconstituição das parentelas. Eles procuram, através da igreja, manter um grupo coeso e com certa autonomia política dentro da reserva.

Uma liderança de um grupo, ou chefe de parentela, precisa também ter recursos para distribuir para os parentes. A fonte destes recursos vinha da terra, mas atualmente vem principalmente do trabalho assalariado dentro e fora da aldeia. Dentro da aldeia as pessoas são empregadas como funcionários da escola e como agentes de saúde. Na escola tem diretor(a), coordenador(a), professor(a), merendeira, faxineira. Fora da aldeia muitos homens trabalham nas usinas de cana, nas fazendas como *peão*, na construção civil, nos frigoríficos, nos supermercados e na coleta de lixo. As mulheres trabalham bem menos fora das reservas que os homens. Na maior parte das vezes elas ficam nas reservas com os filhos pequenos enquanto os maridos saem para trabalhar fora. A ausência dos homens por longos períodos fazem com que as mulheres permaneçam atentas na manutenção da parentela.

Quanto aos trabalhos, realizados dentro e fora das aldeias, eles são importantes fonte de recursos para as parentelas. O que uma pessoa ganha trabalhando é para ser consumido por todos os parentes. Assim, quando existe alguém com melhor condição financeira a pessoa se vê cobrada a dividir com os parentes. Como apontei acima, manter um grupo na reserva significa continuar dispondo de uma unidade de produção e consumo baseado na parentela. Entretanto, as famílias que chegaram depois não encontraram disponibilidade de espaço, o que implica na dificuldade na constituição da parentela e de formação de um grupo de solidariedade política, religiosa e econômica.

Às famílias que chegaram depois não encontrou espaços disponíveis para acomodação, logo, não contaram com espaço para a formar e acomodar um grupo. Sem conseguir constituir uma parentela dentro das áreas indígenas, muitas famílias nucleares se mudam de uma área para outra tentando participar de uma parentela já constituída. Essas famílias permanecem fragilmente ligadas à parentela que lhe recebe e lhe disponibiliza um pouco de espaço para a construção de um barraco. O tipo de construção das casas é também um indicativo da acomodação: os barracos feitos em lona nas periferias das reservas apontam para a instabilidade da ocupação em contraposição as casa de alvenaria e de madeira encontradas atualmente nas áreas indígenas e que apontam para acomodações mais duradouras temporalmente.

Deste modo, as famílias que chegaram depois foram formando uma espécie de periferia na reserva, como ocorre em Dourados⁷². Na iminência de conflitos, ou apresentando dificuldades de se manter dentro da parentela já constituída, essas famílias se mudam para outra área e novamente procuram se integrar a uma nova parentela. Isso gera uma mobilidade entre os Kaiowá e Guarani que é resultado da dificuldade de estar efetivamente ligado à uma parentela (e um lugar) que tenha condições de se manter no tempo e no espaço. Para isso, as famílias mudam-se com frequência de uma área a outra e, muitas vezes a única solução possível é reelaborar sua parentela e reivindicar a posse dos territórios que reconhecem como de ocupação tradicional.

Assim, se os grupos já estabelecidos preferem permanecer na reserva por se considerarem pertencentes a ela, os que chegaram depois e não encontraram espaço para se

⁷² Essa posição “periférica” é sempre relacional. O mesmo sujeito, colocado em outra situação, ou em relação com outros sujeitos, pode deixar de ter essa condição “marginal” e ocupar uma posição de centralidade.

acomodar desejam retornar para o *tekoha*, onde terão disponibilidade de espaço para se reorganizar enquanto grupo, enquanto parentela. Vejamos um pouco mais sobre os *estabelecidos*.

No livro *Canto de Morte Kaiowá: história oral de vida*, de José Carlos Sebe Bom Meihy, o autor trabalha com a história de vida de diferentes lideranças da década de 1990, período em que foram realizadas as entrevistas. A década de 1990 ficou marcada devido ao aumento acelerado do índice de suicídio entre os Kaiowá. Por conta disso, revistas, jornais e pesquisadores vieram para Dourados e produziram materiais a respeito do que ocorria na reserva. É nesse contexto que *Canto de Morte Kaiowá* é produzido.

A primeira história de vida publicada na obra foi resultado da entrevista feita com Capitão Ireno, importante liderança na reserva de Dourados. A história oral de vida de Capitão Ireno aponta para alguns elementos apresentados sobre o processo de acomodação dentro da reserva. Sobre o capitão Ireno o autor comenta:

O simpático velho surpreendeu pela lucidez e calma [...]. O motivo do respeito que todos delegam á figura deste índio transparece na entrevista. Ele detém a visão histórica da Reserva e por mais variadas que sejam as demais forças políticas, ele tem permanecido como sábio da aldeia (BOM MEYHY, 1991:37).

Ireno era um *estabelecido*. Quando foi entrevistado ele estava com 92 anos. Segundo ele, nasceu e cresceu em Dourados. Na sua história apresenta elementos importantes para pensar a reserva no tempo de sua criação. Segundo sua narrativa foi ele quem mediu as terras na reserva no tempo de sua criação e também acompanhou o processo de divisão de lotes dentro das reserva:

Fui eu quem mediu as terras da Reserva, junto com Cândido Rondon... gosto de contar isso, gosto muito... A história foi assim: um dia veio o general, veio lá de Corumbá... veio junto com seu companheiro, Horta Barbosa... Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... “Ireno, você é um homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos kaiowá... essa terra é do índio e só dele!...” [...] [Rondon] disse que o governo tinha garantido as terras da aldeia para nós e que o índio tinha que defendê-la de todos os brancos... falou para a gente não sair daqui de jeito nenhum... “não saiam daqui de jeito nenhum”, viu?... O general morreu com 93 anos e eu já

estou com 92... eu gostei muito do general... homem bom ele era... (Ireno Isnard, *apud* BOM MEIHY, 1991, pg. 39).

Assim, Ireno identifica a reserva como sendo *sua terra*, lugar onde ele viveu sem nunca ter saído. Como pontua Ireno, há época da demarcação das reservas algumas famílias que vivem atualmente na Reserva Indígena de Dourados já viviam no local e passaram, a partir de então, a viverem dentro da reserva indígena submetidos ao controle do Posto Indígena e sua dinâmica. Desde então Ireno, que já estava com sua família no local, foi constituindo seu grupo do lado de dentro, depois de serem colocados para dentro das cercas das linhas divisórias da reserva.

Por aquele tempo, antes da Reserva existir, havia umas dez famílias de índio... era pouca gente e nós vivíamos distantes, distante, mas do jeito que índio gosta [...]. Depois fomos nos juntando por causa da linha da Reserva... nós tivemos que aprender a fazer nossa rocinha para poder ficar aqui e garantir a casa da gente, dar comida para a família... Tínhamos de nos defender, como dizia o general... mesmo dividida, a terra da aldeia ainda era grande... grande e bonita!... e era dos índios todos sem divisão de lotes⁷³... agora tem gente demais e nem dá para sentir o tamanho das coisas... Quando se fez a divisão em lote, cada família ganhou um pedaço, mas quando os filhos foram casando, os pais foram dando um quinhãozinho para cada um. (Idem, p. 39).

Atualmente esta é uma preocupação recorrente na reserva, como ela vai ficar quando as crianças e jovens crescerem e tiverem filhos. Qual é o futuro da reserva, qual o futuro das crianças, onde elas vão viver quando crescerem? Para muitas pessoas a reserva não traz respostas para essas perguntas, o que gera insatisfação e motiva as atuais lutas por mais espaço. Por outro lado, para as pessoas que pertencem a grupos que se acomodaram na reserva o atual espaço é suficiente. É comum encontrar dentro da reserva pessoas que demonstram as mesmas resistências e preconceitos existentes entre a população regional nos municípios do sul do MS. Algumas pessoas defendem que não há razão para demandar novas terras e defendem ideias semelhante a dos fazendeiros de que as terras indígenas já teriam sido demarcadas.

⁷³ Grifos meu.

É importante ressaltar que, para quem demanda a terra, esta demanda não é apenas por espaço, mas também pela possibilidade de reelaborar as relações sociais fragmentadas com as reservas. A busca por novos territórios trata-se de uma busca por um jeito de viver diferente do possível na reserva, mais parecido com o *tekoha*. Por outro lado, para quem está acomodado à reserva, ela é boa e as atuais mobilizações são um questionamento sobre a viabilidade dela. Este questionamento é mal visto por muitos moradores e lideranças *estabelecidas*. Essa situação explica as recorrentes fofocas⁷⁴ envolvendo lideranças mobilizadas para retornar ao *tekoha* e que atualmente residem dentro das reservas.

Durante a realização da pesquisa pude acompanhar as mobilizações da comunidade Apyka'y, localizada no município de Dourados. As mobilizações iniciaram após a morte de Adeci, jovem que morreu atropelada na estrada. A morte da jovem por atropelamento ocorreu junto de um pedido de reintegração de posse da área que os índios estão atualmente ocupando. A conjunção dos fatores se desdobrou em uma série de ações do *Aty Guasu* na área. Em uma dessas reuniões conversei com Dona Lúcia⁷⁵, 40 anos. Lúcia estava ali porque havia sido levada por sua vizinha. Na hora da saída de um ônibus levando rezadores e lideranças da reserva indígena de Dourados para o *Apyka'y* uma rezadora vizinha de Dona Lúcia convidou-a para ir junto e, segundo ela, foi lá *apenas para conhecer*.

Depois de alguns minutos de conversa perguntei a ela sobre sua opinião em relação às atuais reivindicações dos Guarani e Kaiowá. Sem rodeios Dona Lúcia se posicionou com pouca simpatia sobre o assunto. Dona Lúcia gosta de viver na reserva. Segundo ela, nela tem sua casa, filhos e seu marido que trabalha fora da reserva e a família vive da renda dele. Ele vive de trabalho realizado como *peão* em fazendas na região, *ele trabalha com tudo que é rural*. Na relação de trabalho estabelecida com os fazendeiros e capatazes seu marido também elabora sua percepção sobre os grupos mobilizados.

Dona Lúcia não conhecia os *acampamentos* e apresentou certa insatisfação quanto à proposta das mobilizações. Para Dona Lúcia, como para outros moradores da reserva, a quantidade de terra ali é suficiente e não haveria necessidade de demarcar novas áreas. Lúcia associou a discriminação contra os indígenas em Dourados às atuais reivindicações

⁷⁴ Para os kaiowá a fofoca é uma forma de fazer política.

⁷⁵ Utilizei um nome fictício para não expor a entrevistada.

dos grupos mobilizados para recuperação de seus *tekoha*. *Eu fico com medo* me falou Dona Lúcia. Além disso, por razão do *movimento* os índios que saem em busca de emprego não conseguem encontrar.

Meu marido me falou, porque essa é a verdade mesmo. Se você vai chegando longe pedindo um serviço, só por causa desse movimento vai lá e não acha serviço [...]. Eu acho que é coisa desses conflitos, porque tem índio que entra na terra. (Dona Lúcia, entrevista realizada no *Tekoha Apyka'y*)

Por conta do preconceito, muito índios se opõem as mobilizações diante de qualquer não índio, devido às hostilidades que estão frequentemente sujeitos. As ideias contrárias às mobilizações também tem relação com a ação política dentro da aldeia de deputados e vereadores engajados nas causas ruralistas. Esses políticos mantêm dentro da aldeia eleitores e interlocutores que passam a defender as ideias contrárias daqueles que defendem a demarcação de novas áreas. Além destes fatores, que podem ter relação com a posição de Dona Lúcia, ela disse também que gosta da reserva porque, segundo sua fala, lá é bom para viver. Segundo ela, na reserva tem quase tudo do considera necessário. Lá tem água, tem luz, tem casa, tem escola:

Eu prefiro ficar na reserva, fica mesmo cada um no seu espacinho, é bem melhor. Eu gosto porque eu sou de lá, porque meu pai já está lá com oitenta anos. Lá eu não trabalho, eu fico mais em casa. Meu marido trabalha na fazenda. Ele fica trabalhando uns vinte dias. Eu não sei porque as pessoas não gostam da reserva, porque eu acho melhor dentro da reserva. Porque a reserva tem tudo, né? Tem remédio, tem água encanada. (Dona Lúcia, entrevista realizada no *Tekoha Apyka'y*)

Dona Lúcia gosta da vida que tem na reserva e o salário do marido lhe permite acessar produtos vindos da cidade. Trabalhar fora e consumir os produtos da cidade são alternativas que restam ao não existir mais espaço disponível para assentamento de novas famílias e para o cultivo. Com emprego fora e carteira de trabalho assinada, viver na reserva em um pedacinho de terra é suficiente.

Entretanto, mesmo acomodada à condição da reserva e conformada a ela, Dona Lúcia também identifica alguns de seus problemas, como a precariedade dos programas de atenção à saúde implementados dentro das reservas.

A moça aqui na reunião falou que a saúde e os remédios é muito precário dentro da reserva. Isso eu fico preocupada, remédio falta muito. Eu sempre vou lá no postinho, o médico dá a receita e depois, qualquer exame que você vai fazer dura um ano, dois anos, aí não dá né, precisa esperar muito tempo. Eu tinha que fazer um exame e desisti, falei para o médico: engaveta esse papel que eu peguei lá, pode guardar, porque até lá eu já estou morrendo. (Idem)

Apesar de ter se acomodado à condição de reserva Dona Lúcia sabe que, por um aspecto, a reserva não é boa. E o problema está na proximidade entre as casas e na dificuldade de viver entre não parentes, uns vizinhos dos outros. Como apresentei no tópico anterior, nos padrões habitacionais no *tekoha* todo mundo vivia junto na casa grande, mas todos eram parentes. Os não parentes estavam distantes do convívio social cotidiano. De repente, em poucas décadas, muda-se completamente os padrões de moradia e os não parentes precisam viver juntos. Por este motivo Dona Lúcia identifica as motivações que levam alguns grupos a se mobilizarem para a recuperação dos *tekoha*.

Eu acho que eles vêm para cá porque na reserva alguns só tem aquele terrinha, aquela datinha pequena e já não consegue mais viver junto. Porque índio não é igual a vocês, vocês vivem tudo grudado um no outro na cidade. Índio não, quando está grudado que nem está na reserva um já xinga, outro já briga por causa do cachorro, por causa da galinha. (Ibidem)

A proximidade entre parentes e não parentes resultam no aumento do conflito. A *mistura (jopara)* de pessoas vindas de diferentes locais é vista como ruim pelos Kaiowá. A reserva misturou não apenas pessoas de diferentes famílias kaiowá. Para elas foram levados também índios Guarani e Terena e depois foram entrando os brancos através de casamentos de homens e mulheres da aldeia com pessoas de fora, da cidade. Essa *mistura*, aliada a falta de espaço e ineficiência dos serviços públicos de atenção às sociedades, faz da reserva um espaço marcado por muitos conflitos.

Para Spency Pimentel (2006), a *mistura* está associada ao movimento de *sarambi*, isto é, a fragmentação das parentelas ao longo do processo colonial. Forçados a saírem de suas terras e se deslocarem para as reservas, dentro delas foram sobrepostas uma série de famílias provenientes de áreas diferentes, de *tekoha* diferentes. Além disso, o *sarambi*

significou-se também a mistura com outras etnias, no caso Kaiowá e Guarani que não compartilhavam o mesmo território. Esta mistura, segundo depoimentos levantados por Pimentel (2006) tende a aparecer como uma das principais razões dos problemas vividos atualmente dentro das reservas.

A falta de lotes e a conseqüente dificuldade de acomodar as famílias que aumentam, ou que chegam de outras áreas, é um grave problema dentro das reservas. Nas histórias orais organizadas por Bom Meihy os entrevistados já apresentavam essa preocupação. No início da década de 1990, segundo o depoimento de Albino Nunes (na época liderança na Aldeia Bororó) a reserva estava com mais de cinco mil pessoas (Bom Meihy, 1990: 51). Atualmente a reserva tem mais de 13.000 pessoas. Este rápido crescimento populacional resulta no aumento dos conflitos por espaço dentro da reserva:

Hoje é mais complicado mudar, não é como no meu tempo de criança.... Quando a gente veio para cá, foi só o trabalho de procurar o lugar, abrir o mato e construir a casa... agora já não pode ser mais desse jeito... e não pode porque tem pouca área para gente demais... É complicado, porque quando um quer dividir seu lote com os filhos crescidos, tem que ser vbm por perto ou pode até dar problema... sempre tem um que diz que é seu o lote... Daí a roça vai ficando pequena, pequena... (Albino Nunes, *apud* BOM MEIHY, 1990, pg.61).

TABELA 4
POPULAÇÃO DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS (1977-2014)

Ano	1977	1990	2014
População	2.500	5.000	13.500
Fonte	Relatório do CIMI (1977)	História oral de Albino Nunes. (Bom Meihy, 1990: 51)	FUNAI: informação na Coordenadoria Regional de Dourados no dia 17/07/2014
Média da área disponível por habitante	1,32 hectares de terra disponível por pessoas	0,66 hectares de terra disponível por pessoas	0,24 hectares de terra disponível por pessoas

De 1990 a 2014 a reserva quase triplicou o seu contingente populacional, crescimento que extrapola o crescimento vegetativo da população. Esse dado novamente aponta para o aumento das remoções realizadas a partir da década 1990. Esse rápido crescimento populacional resultou em muitos conflitos e também está relacionado ao número de suicídios ocorridos dentro das reservas neste período. A década de 1990 ficou conhecida pelos suicídios ocorridos na reserva de Dourados e nesta época a *Revista Isto É* publicou a reportagem *Morte e vida kaiowá: índios se suicidam em protesto contra a miséria*, escrita por João Borges. A reportagem aponta para as difíceis condições que os índios estavam submetidos dentro das reservas durante este período. De lá para cá as condições internas às reservas ficaram ainda mais tensas.

A reserva kaiowá já está toda devastada. Ao longo das últimas décadas foi retirada a madeira de valor comercial e quase toda a área foi usada para o plantio de mandioca [...]. São muito precárias as condições de sobrevivência. Sem assistência técnica e máquinas para trabalhar, os índios não conseguem produzir nas pequenas áreas cultivadas o suficiente para sustentar a família. (BORGES, 1990: 40).

Reduzidos à reserva, encostados na cidade em um local devastado pela colonização, os índios se viram diante do desespero de sobreviver. Como mencionei, o trabalho fora das aldeias *como boia-fria* era a opção que restava. As condições de trabalho tornavam ainda piores as condições de vida dos Kaiowá e Guarani dentro das reservas.

O trabalho como boia-fria é a opção que resta. Nas grandes destilarias de álcool na região de Dourados levas de índios kaiowá disputam espaço com os nordestinos no corte de cana. Na destilaria Rio Brilhante, a 160 quilômetros de Dourados, cerca de 200 índios trabalham duro no corte de cana, numa jornada que começa às 5h da manhã e termina às 5h da tarde, com um intervalo de menos de uma hora para o almoço. Se dentro da aldeia as condições de vida são difíceis, nos acampamentos da destilaria são subumanas. Os kaiowá ficam trabalhando dois meses ininterruptos, morando em barracões cobertos com plástico preto, sem qualquer ventilação. A temperatura em Dourados, à sombra, chega a 38 graus. Dentro dos barracos o calor é insuportável.

Alguns desses boias-frias levam para o acampamento suas famílias. Enquanto trabalham no corte de cana, mulheres e crianças passam o dia dentro dos barracões. Firmino Bogarin, de 43 anos, diz que os seguranças

da destilaria costumam castigar os índios. “Se alguém fugir do acampamento o cabeçante manda buscar e bater.” O cabeçante é o que em outras regiões se chama de gato, aquele que aloca a mão-de-obra. Normalmente, no caso dos kaiowá é um índio mesmo que cumpre esse papel. Depois de dois meses na frente de trabalho, o kaiowá volta para a aldeia levando entre Cr\$ 10 mil e Cr\$ 15 mil. O dinheiro é insuficiente para a compra de produtos de necessidade básica para a família.(idem, p. 40-41)

FIGURA 19

TRABALHADORES GUARANI E KAIOWÁ NO CORTE DE CANA



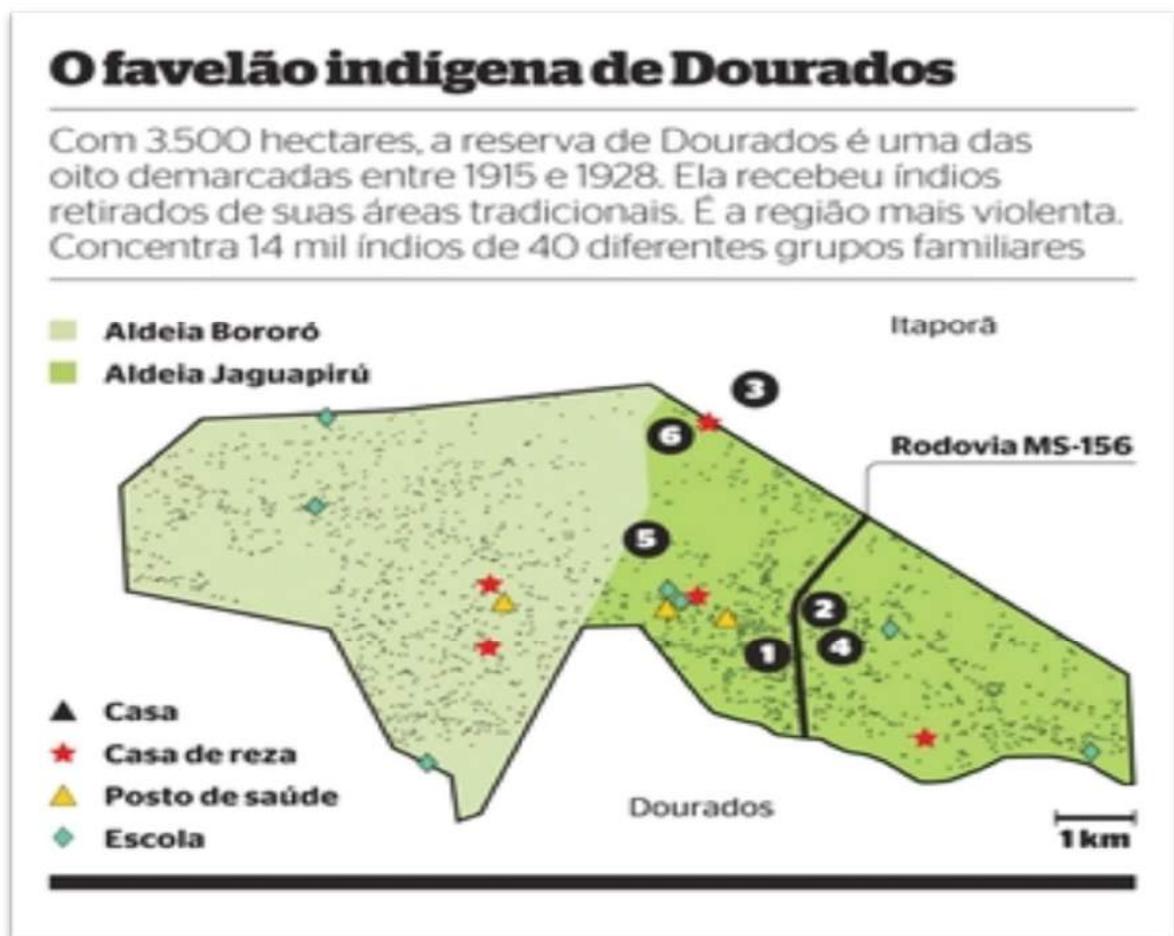
Foto: Autor desconhecido

Fonte: Revista Isto É, 1990.

Na reserva desmatada, sem condições de produzir e diante de todo o processo histórico descrito até agora, o *índio vai ficando triste*. Quem disse isso foi um dos índios entrevistados pelo jornalista. A reserva, a dificuldade de produzir a própria existência, a submissão imposta pelas frentes de colonização e os conflitos internos fazem com que as famílias queiram retornar para os antigos sítios de ocupação, por que lá a vida era boa, as crianças eram felizes e havia abundância de alimentos. *Lá tinha tudo, tinha a mata, os bichos, as roças, a água* me disse uma das lideranças.

A previsão feita pela revista *Isto É* à época é de que as coisas se tornariam ainda piores. Hoje, como apresentei, a reserva de Dourados tem mais de 13.000 pessoas vivendo em condições ainda mais difíceis que na década de 1990, devido ao aumento populacional. Em 2012 a revista *Veja* publicou uma reportagem chamando a reserva de *favelão indígena de Dourados*. Mesmo diante essa situação os poderes públicos municipais, estaduais e federais tem feito muito pouco, não restando outra saída para os Kaiowá e Guarani do que formar seu grupo e entrar na briga para recuperar o direito de viverem no *tekoha*.

FIGURA 20
O FAVELÃO INDÍGENA DE DOURADOS



Fonte: Revista Época, 2011.

FIGURA 21
GUARANI E KAIOWÁ BUSCANDO ÁGUA



Foto: João Rocha

Fonte: Dourados News, 2014.

CAPÍTULO III

Das reservas aos tekoharã: percorrendo os caminhos de retorno

Eu pensava mesmo na minha terra, mas eu estava trabalhando. Enquanto eu trabalhava eu fui encontrando gente de lá do Ka'a Jari. Encontrava na Limão Verde, em Amambai. A gente de lá também lembrava do Ka'a Jari, mas ninguém tinha coragem de liderar. Daí fomos na Aty Guasu na Sucuruí, no ano de 1997. Lá tinha um advogado e ele perguntou para nós quem é que tinha um tekoha que teve que deixar. Eu levantei a mão e disse que eu queria voltar e que eu ia tomar conta do Ka'a Jari. Daí nós fizemos um documento para encaminhar para Brasília, então, desde esta época é que a gente está lutando. Depois, quando eu vim do Aty Guasu eu fiz um levantamento, eu passei por onde tinha família do Ka'a Jari para levantar outra vez. Todo mundo ficou faceiro que a gente ia poder levantar outra vez.

(Lico Nelson, liderança do tekoha Ka'a Jari, 12/01/2014)

Até o presente momento trabalhei com a chegada das ondas de colonização e os seus impactos nos modos de vida dos Guarani e Kaiowá. Ao longo do primeiro capítulo apresentei eventos e situações que marcam o processo colonial e a retirada dos índios de seus territórios. Conforme aponte, esse processo transformou o ambiente onde viviam e promoveu reordenamentos nos módulos organizacionais dos Guarani e Kaiowá. A partir de então, as parentelas foram fragmentadas e os índios expulsos de seus territórios e removidos para as reservas.

Neste capítulo apresento como os Guarani e Kaiowá vem respondendo a este processo histórico. Os atuais movimentos indígenas, contrários aos processos de colonização, aparecem na contra onda do processo de colonização. O movimento étnico social dos Guarani e Kaiowá (Pereira, 2003) aponta para a inviabilidade dos projetos coloniais e coloca em ação indígenas que desejam protagonizar a própria história.

Na literatura atual sobre os Guarani e Kaiowá é recorrente a ideia de que a reserva promoveu o *confinamento* destes grupos, noção desenvolvida pelo historiador Antônio Brand (1997). Por outro lado, como demonstrei no segundo capítulo, a reserva não é o fim de um processo histórico. Nas reservas, as famílias fragmentadas se veem diante do desafio de (re)organizar o social, isto é, (re)organizar as relações danificadas ao longo da chegada das ondas de colonização no sul do MS. Cercados nas reservas, as parentelas fragmentadas precisavam ser reconstituídas e reelaboradas.

Para a (re)organização da parentela é necessário o esforço *de um personagem de expressão fundamental para iniciar o processo* (Pereira, 2004: 224) de (re)organização. Depois de conseguir formar um grupo é necessário um lugar para se acomodar. Mas como apresento acima, não há espaço para todas as parentelas dentro das reservas e a formação de um novo grupo implica, muitas vezes, na necessidade de reivindicar um lugar para viver. Este lugar é, na maior parte das vezes, o território que o articulador do grupo reconhece como de ocupação tradicional do seu grupo macro familiar.

Deste modo, agora o foco passa a ser as ações kaiowá e guarani que apontam para tentativas de reconquistar o território e reelaborar os antigos módulos organizacionais marcados pela co-residência da parentela e pela autonomia econômica e política. Assim, procuro explorar as ações promovidas por diversos sujeitos indígenas com os objetivos de recompor as parentelas e voltar a ter a posse sobre as áreas que reconhecem como

seus territórios tradicionais.

Assim, se até então escolhi apresentar os movimentos de expansão das ondas coloniais, a partir de agora focarei nas *respostas locais* promovidas pelos índios Guarani e Kaiowá ao processo histórico que precisaram enfrentar. Marshal Sahlins (2007) aponta para a importância das respostas locais, indígenas, às frentes de expansão do capitalismo mundial. Para o autor *podemos nos impressionar tanto com a dominação mundial quanto com a resistência local, com a hegemonia cultural ou com a autonomia nativa – alternativa que continua a ser o eixo principal do interesse e do debate antropológico até o presente* (SAHLINS, 2007:11).

O *tekoharã*, no meu entendimento, aponta para *respostas locais* promovidas pelos Guarani e Kaiowá às frentes de colonização que se colocam como globais, precursoras do capitalismo mundial. Os diversos agentes colonizadores continuam se considerando como necessários para o desenvolvimento local, o “progresso”, justamente porque colocam a sua visão como parte de uma perspectiva global, e neste ponto assentam sua legitimidade. Por esta razão eles teriam a prerrogativa de se impor sobre outras perspectivas propositalmente consideradas de validade restritiva, transitória, insuficiente e incompleta.

O *tekoharã* é resultado do esforço promovido pelos Kaiowá e Guarani de demonstrar a insatisfação com o que é oferecido a eles por esta perspectiva *global*, assim como procuram demonstrar a viabilidade da perspectiva local que defendem. Com os *tekoharã* os indígenas procuram reorganizar antigos módulos de assentamentos fundamentados nas relações de trocas vividas no *tekoha*. Para fazer isso os Kaiowá e Guarani enfrentam a resistência dos produtores rurais e um ambiente completamente transformado pelos fazendeiros.

Entre um *tekoharã* e outro, no lugar das matas e dos *tape po'y* traçados entre as casas grandes, dos locais de caça e de coleta, estão agora rodovias e cidades com suas ruas e avenidas. São pelas estradas e ruas asfaltadas que os Kaiowá e os Guarani atuais caminham, andam de carroça e de bicicleta, de motos, e uma minoria de carros, para estudar, trabalhar, visitar os parentes, ir para as *aty guasu*, fazer compras na cidade, etc. Em torno das cidades, os índios foram organizando seus assentamentos que, segundo eles, existiam bem antes da chegada das frentes coloniais.

Para apresentar os *tekoharã* serei descritiva. Para a descrição procurei seguir aquilo que aparecia como importante num dado assentamento. Todas as áreas onde

realizei a pesquisa apresentavam configurações diferentes umas das outras, em parte em resposta às condições de acomodação em cada situação. Assim, em cada uma das áreas aponto para um ou mais elementos importantes. Isso permite que, no final do capítulo, tenhamos uma ideia das diversas possibilidades de composições dos *tekoharã* e das ações atuais promovidas pelos Guarani e Kaiowá.

Os objetivos dos sujeitos envolvidos no projeto de recuperar os *tekoha* parecem visar à (re)organização da vida social. Mas para isso, os Guarani e Kaiowá possuem sua própria teoria do social, inspirada no princípio do bom viver e do bom modo de ser, o *teko porã*. O *tekoharã* aparece como uma tentativa de reelaborar o *bem viver* possível no *tekoha* do passado. Mas isso exige o esforço de muitas famílias que enfrentam um processo longo e violento até conseguirem ocupar novamente os antigos assentamentos.

Deste modo, para alcançar o objetivo deste capítulo, apresento situações e *atores* que motivaram e motivam as atuais ações visando à recomposição das parentelas e dos *tekoha*. Utilizo o conceito de *ator* tendo por inspiração Bruno Latour (2012) no trabalho *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Para Latour, um ator pode ser *qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença [...], portanto, nossas perguntas em relação a um agente são simplesmente estas: ele faz diferença no curso da ação de outro agente ou não?* (LATOUR, 2012:108). Os *atores* podem ser tudo aquilo que transformam situações ou outros *atores*, podendo ser pessoas, animais, *objetos*, ou qualquer *coisa* que transforme uma dada situação social em algo novo. Quanto às ações, de acordo com Latour (2012), elas fazem parte de um relato, possuem uma figura que age, opõem-se a outros tipos de ações classificadas pelo antropólogo como *rivais* e *são acompanhadas por uma teoria que explicita a ação* (Idem, p. 84). Assim, no terceiro capítulo fiz a opção por uma narrativa mais descritiva para ser possível identificar o máximo de *atores* e *ações* envolvidos nas atuais mobilizações realizadas pelos Guarani e Kaiowá.

Assim, se as chegadas das ondas de colonização resultaram na expropriação das terras indígenas, os *atores* e *ações* indígenas promoveram mudanças significativas no que toca aos tipos de assentamentos guarani e kaiowá atuais. Como apresentei no capítulo anterior, muitos deles se recusaram e se recusam a permanecerem dentro das reservas. A recusa dos índios a permanecerem nas reservas resultou em uma diversidade de modalidades de assentamentos, como procuro apresentar agora.

Além das áreas demarcadas pelo SPI, e das áreas demarcadas após a década de

1980, é possível identificar as seguintes modalidades de assentamentos: a) assentamentos em fazendas, onde uma família ou mais permaneceu no assentamento sem nunca ter saído e, via de regra, se manteve no local prestando serviços para o atual dono da área; b) assentamentos em atuais fazendas, resultado de reocupações promovidas pelos Kaiowá e Guaraní, como é o caso de Passo Piraju. Nestes casos, pelo menos na maior parte das vezes, os índios permanecem ocupando parte da área que reconhecem como território tradicional e estas situações tendem a ser marcadas por altos índices de conflito; c) assentamentos localizados em margens de rodovias, como Apyka'y e Pakurity. Neles, na maior parte das vezes, os índios procuram reorganizar a parentela com o objetivo de reocupar a área que reconhecem como o antigo assentamento de parentes das pessoas que estão no atual assentamento; d) assentamentos urbanos, onde algumas famílias permanecem vivendo em barracos nas periferias das cidades. Também há um grande número de famílias indígenas acomodadas em bairros periféricos nas cidades. e) assentamentos nas periferias das reservas por grupos que demandam a revisão e ampliação das áreas reservadas, como é o caso de *Ñu Vera*. Como apresentei no capítulo dois, a maior parte das áreas demarcadas tiveram partes reduzidas ao longo do processo de colocação dos marcos, ficando com extensão menor do que o previsto no decreto criador da área; f) e assentamentos localizados dentro das reservas, como é o caso das áreas estudadas em Amambai, na Aldeia Limão Verde. Dentro da área existem cinco grupos de diferentes locais que demandam a demarcação de seus territórios e esperam dentro das atuais reservas. Neste tempo as famílias procuram se reorganizar a fim de que tenham forças para efetuar a reocupação da área que demandam a regularização fundiária.

Estar dentro da área ou em margens de rodovia, dentro ou nas periferias das reservas, bem como em assentamentos urbanos, implica em condições diversas de acomodação, por isso procuro apresentar diversas situações ao longo deste capítulo. Início pelo município de Dourados e a apresentação das áreas localizadas no entorno da cidade. Como exposto no capítulo dois, atualmente são nove áreas localizadas em torno do município de Dourados: *Ñu Vera*, Boqueirão, Itahum, Picadinha, Pakurity, Apyka'y, *Ñu Porã*, Califórnia, Passo Piraju. Destas áreas realizei pesquisa de campo nas seguintes áreas: *Ñu Vera*, Pakurity, Apyka'y, *Ñu Porã* e Passo Piraju.

Após a apresentação das situações presentes no município de Dourados, passo para a apresentação da situação de três grupos macrofamiliares mobilizados para

reocupar áreas que reconhecem como territórios tradicionais e que permanecem provisoriamente acomodados dentro da terra indígena Limão Verde, no município de Amambai.

Para finalizar, exponho o atual movimento promovido pelos Guarani e Kaiowá e seu alcance em escala nacional e internacional. Atualmente, os índios das diversas áreas se encontram conectados uns aos outros através das reservas, das *Aty Guasu* e outras reuniões promovidas pelos seus membros. Estão também ligados aos órgãos indigenistas localizados nos centros urbanos, aos diferentes *apoiadores* localizados em diferentes estados brasileiros e que, simpatizantes das demandas indígenas, passam a produzir campanhas publicitárias de denúncia às situações atuais, bem como, de apoio às demandas dos Guarani e Kaiowá.

3.1 Dourados e a composição dos *tekoharã*

Como apresentei no primeiro capítulo, no local onde está localizado o município de Dourados, até o início do século XX, só viviam índios. No fim do século XIX e início do século XX começam a chegar no local onde atualmente está localizado o município de Dourados “povoadores” com intenção de fazer posses. Mas é só no ano de 1935 que Dourados é declarada município. A Colônia Agrícola de Dourados (CAND) foi criada no ano de 1943, oito anos após a criação do município, ajudou a impulsionar a ocupação colonial e, conseqüentemente, auxiliou na produção do centro urbano que se formava.

O município tem uma área de 4.086,237 Km² e segundo o sítio oficial da prefeitura de Dourados é uma cidade que se destaca pela *agricultura, com a produção de grãos de soja e milho; e a pecuária, com a criação de bovino. Também se destaca pela produção de aves, ovos e mel de abelha*⁷⁶. Faltou a atualização quanto à presença das usinas de álcool e cultivo da cana de açúcar que cresce desde a década de 1980.

Segundo estimativa populacional feita pelo IBGE no ano de 2014 a cidade tinha, à época, uma população de 210.218 habitantes⁷⁷. Dessa população, pelo menos sete por cento é indígena. A presença deles é fundamental no cotidiano do município, já que

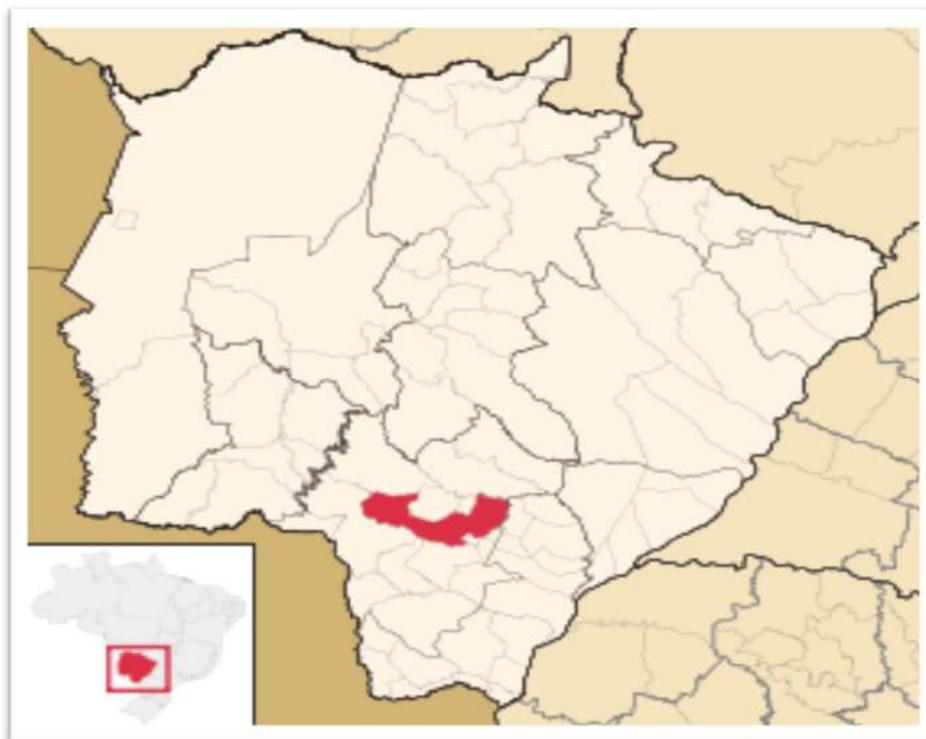
⁷⁶ Fonte: <http://www.dourados.ms.gov.br/index.php/cidade-de-dourados/>

⁷⁷ Fonte: IBGE. Disponível em

<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=500370&idtema=130&search=mato-grosso-do-sul|dourados|estimativa-da-populacao-2014->

estão empregados nas usinas, nos frigoríficos, na construção civil, na coleta do lixo, nos supermercados, etc.. Como mencionado no capítulo dois, eles também estão nas universidades, advogando, fazendo cursos de pós-graduação, e também, produzindo e consumindo no comércio local.

FIGURA 22
FIGURA DO MS COM DESTAQUE PARA O MUNICÍPIO DE DOURADOS



Entretanto, mesmo participando ativamente da vida econômica da cidade, a maior parte dos Guarani e Kaiowá estão empregados em trabalhos de baixa remuneração e baixo reconhecimento social, assim, pouco favorece no sentido de desconstruir os preconceitos que cotidianamente são vítimas. No geral, na cidade as pessoas continuam a reproduzir as ideias de que os índios são preguiçosos e não aptos ao trabalho. O que não condiz com a realidade, visto que grande parte dos homens indígenas trabalham nas áreas de destaque econômico do município, isto é, nas fazendas do município e seu entorno, principalmente no corte de cana.

FIGURA 23
ÁREAS PESQUISADAS NO MUNICÍPIO DE DOURADOS

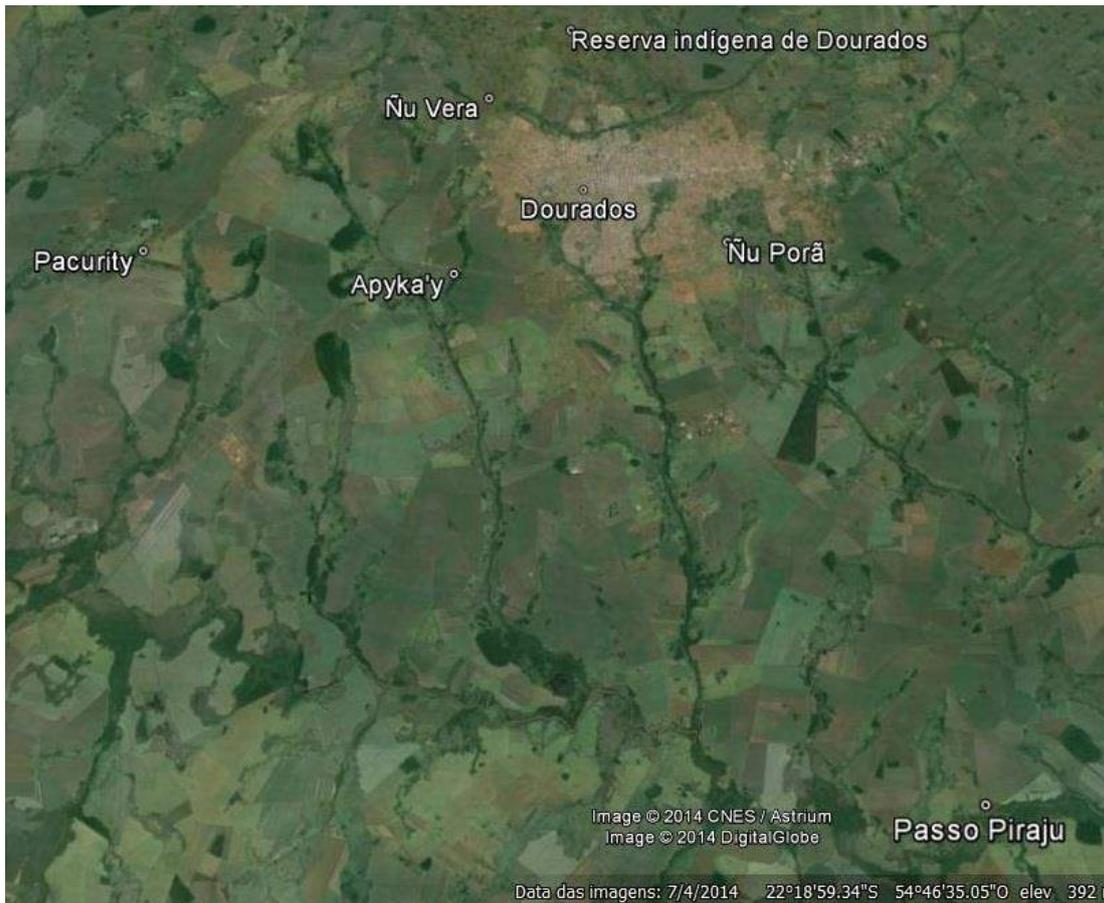


Imagem feita com aplicativo Google Earth no dia 10/12/2014

3.1.1 Passo Piraju

Passo Piraju é uma *reocupação* parcial de uma terra indígena localizada em Porto Cambira, distrito do município de Dourados. O assentamento fica próximo ao rio Dourados e, segundo os indígenas de Passo Piraju, a área onde estão assentados atualmente compreende uma parte de um antigo *tekoha*. Desde 2003, após várias tentativas de ficarem na área, os índios receberam um parecer favorável numa ação envolvendo o MPF de Dourados, a FUNAI e a comunidade. No acordo, a comunidade foi autorizada a permanecer dentro de uma área de quarenta hectares enquanto estivesse tramitando o processo administrativo para a regularização fundiária de Passo Piraju (CRESPE, 2009).

Quando os conheci o Passo Piraju a área era liderada pelo indígena Carlito Oliveira. Atualmente a área é liderada por Plácida - que foi casada com Carlito - e por

seu genro Valmir. Chega-se ao Passo Piraju pegando a estrada que liga Dourados ao distrito de Porto Cambira, a 25 quilômetros de Dourados, ao lado esquerdo da estrada de terra, próximo ao Rio Dourados.

Na descrição de Passo Piraju priorizei as dificuldades que o grupo encontrou ao longo das tentativas de reorganizar a parentela, reocupar o *tekoha* e permanecer dentro dele. Para isso procurei apresentar a história do grupo desde a expulsão até as tentativas atuais de reconstituir o *tekoha*. A partir da história de Passo Piraju é possível apresentar algumas das dificuldades enfrentadas por este grupo (e por outros) ao tentarem *reocupar* o *tekoha*. A partir da *retomada* os índios enfrentaram situações de violência, a reação dos fazendeiros e as diversas situações judiciais contrárias à permanência das famílias nas áreas em litígio.

Apesar dos índios estarem em uma área de apenas quarenta hectares, o local oferece condições melhores de permanência do que as encontrada pelas comunidades Pakurity e Apyka'y, como veremos adiante. Os grupos familiares no Passo Piraju contam com espaço, ainda que pequeno, para o cultivo de alguns alimentos. Ao entrarmos na área já visualizamos as roças de mandioca. Além disso, a área fica próxima a uma mata, tem rio e conta com certo espaço para a criação de animais, como galinhas e porcos. Via prefeitura eles conseguiram fazer uma escola e possuem poço artesiano. A escola de Passo Piraju é a única em funcionamento nas áreas que realizei a pesquisa no município de Dourados.

Carlito e Dona Plácida, atual liderança da área, chegaram ao Porto Cambira entre os anos de 2001 e 2002. Antes de ocuparem parte da propriedade, Carlito e sua família, mais os aliados políticos, ocuparam um pequeno espaço entre a cerca da fazenda e a estrada de terra. Ficaram *acampados* em torno de dois anos na beira da estrada. Neste período, entraram na fazenda e foram forçados a sair algumas vezes. Isso ocorreu até sair uma decisão judicial permitindo a permanência do grupo em parte da propriedade (CRESPE, 2009).

A escolha do local ocupado ocorreu do mesmo modo que nas outras situações, isto é, na compreensão dos índios esta escolha não foi aleatória. Carlito afirmou já ter vivido naquela região quando criança, antes que seus parentes se *esparramassem*. Antes de retornar ao *tekoha*, Carlito juntou seu grupo na reserva, entrou em conflito com outras lideranças e depois disso saiu da reserva com seu grupo e passou a planejar o retorno

para o Passo Piraju. Para isso ficam *acampados* em margens de rodovias e em locais próximos ao atual assentamento.

Quando conseguiram chegar no Passo Piraju, a família permaneceu *acampada* do lado de fora da fazenda, na estrada. Depois de organizada a parentela e mobilizados para reocuparem o *tekoha*, Carlito de Oliveira procura a FUNAI em Brasília para apresentar documentos com o objetivo de que Passo Piraju fosse incluído entre as áreas a serem identificadas na programação da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID).

Nesta ocasião, solicitou também que fosse implantado na área um projeto de auxílio à comunidade, mas nada foi feito em relação a isto. A partir de então, esperaram por alguma posição da FUNAI. Como nenhuma providência foi tomada, o grupo que esperava à margem da estrada ocupou pela primeira vez a área que reconheciam como *tekoha*. A *reocupação* aconteceu no dia 09 de fevereiro de 2004. Segundo relatório de visita ao *acampamento* redigido pelo antropólogo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, realizado em abril de 2004 e entregue ao MPF, as famílias indígenas que ocuparam partes da fazenda o fizeram somente por reconhecerem no local um antigo *tekoha*.

Esta foi a razão pela qual no dia 09 de fevereiro de 2004 as famílias assentadas no Porto Cambira resolveram “entrar” em partes da fazenda. Não pretendiam tomar todo o *tekoha* – e portanto, toda a fazenda - mas tão somente, conforme argumentaram, ampliar espaços para estarem mais confortáveis, poder ampliar cultivos para se alimentarem e ter acesso mais fácil à água potável. De outro lado, esta movimentação seria também, claro indício de que querem atendidas, com alguma “urgência”, suas reivindicações territoriais. Tal procedimento suscitou uma reação imediata e veemente da fazenda; seu advogado ingressou na justiça com uma “ação de reintegração de posse com pedido de liminar” no dia 10.02.2004, junto à Segunda Subseção Judiciária de Dourados. No dia 20.02.2004 a justiça se decide e defere a ação, que provocou o regresso dos índios para a beira da estrada no Porto Cambira ocorrido no dia 27.02.2004. (ALMEIDA, 2004)

Como vemos no relatório, a reintegração de posse (despejo) ocorreu dezoito dias após a *retomada*. Depois do *despejo*, os índios voltaram para a beira da estrada no final de fevereiro do ano de 2004. Em março do mesmo ano, o Juiz Odilon de Oliveira manda uma intimação a Carlito Oliveira no sentido de adverti-lo a *não mais autorizar, incentivar ou permitir indígenas sob sua chefia ingressem na propriedade do autor, sob*

*pena de Lei*⁷⁸. A partir de então foram feitas tentativas de retirá-los das proximidades da fazenda, mas o grupo resistiu e permaneceu na estrada.

De fevereiro a outubro de 2004, eles permaneceram *acampados*, reconstruindo os barracos na estrada de terra, sem acesso à água, lenha e outros recursos fundamentais para a sobrevivência das famílias, como espaço para as roças. Segundo declaração prestada por Carlito Oliveira ao antropólogo em exercício no MPF de Dourados, eles tornaram a entrar na fazenda em 28 de outubro de 2004. Após a entrada do grupo foi feito um novo pedido de reintegração de posse, expedido pelo Juiz Federal de Primeira Instância. O Procurador da República de Dourados recorreu a decisão. Isto permitiu a realização de acordo para que eles permanecessem em parte da propriedade até a realização do trabalho de identificação, delimitação e demarcação, o que ainda não ocorreu por completo. Acerca deste processo, vejamos o depoimento de Carlito redigido pelo antropólogo do MPF:

Carlito de Oliveira que reside na terra indígena Passo Piraju; Que esta terra, no passado, fora pertencente a seus parentes antigos; Que, há muito tempo, foram expulsos da área; Que, nos últimos quatro anos, reiniciaram o processo de luta para retornar às terras tradicionais de sua família; que, por mais de três anos, ficaram acampados numa margem de estrada lindeira à Fazenda Campo Belo; Que, no início de 2004, após esperarem, infrutiferamente, que o processo administrativo de identificação da FUNAI fosse iniciado, decidiram entrar na fazenda Campo Belo, onde se localizava a terra tradicional de sua família; Que, devido a pressões, foi forçado a sair da terra, com todo o seu grupo, da fazenda onde estava e voltar para as margens da estrada; Que ficaram às margens da estrada até 28 de outubro de 2004, quando adentraram novamente na Campo Belo; Que o Sr. Esmalte Barbosa, o proprietário, acionou a Justiça Federal para conseguir uma reintegração de posse; Que a ordem de reintegração foi concedida pelo juiz Federal de Primeira Instância, contudo nunca fora cumprido, haja vista que o Dr. Charles Pessoa, Procurador da República em Dourados – MS, ter revertido a decisão no Tribunal da Terceira Região em São Paulo; Que até o presente, continuam numa parcela de terra da Campo Belo equivalente a 30 hectares, aproximadamente; que a permanência recorre da decisão de desembargadores; que até o momento espera que

⁷⁸ A intimação foi resposta de uma queixa prestada pelo dono da propriedade que afirma ter surpreendido pessoas da comunidade retirando madeira de dentro da fazenda a mando do “capitão”. A denúncia do fazendeiro é publicada no jornal virtual “Dourados News”, da seguinte forma: “O fazendeiro E. B.C., proprietário da Fazenda Campo Belo nas proximidades do Porto Cambira, denunciou na Polícia Civil que ontem por volta das 10 e meia da manhã flagrou um grupo de índios retirando madeira de sua propriedade”. Fonte: <http://www.douradosnews.com.br/arquivo/fazendeiro-denuncia-indios-por-furto-de-madeira-00e57c0242a6c65fbfc32a21eb3622ad>.

a FUNAI inicie os procedimentos de regularização da terra tradicional Passo Piraju em consonância com o Decreto 1775/96[...]. (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Carlito Oliveira, 04/04/2005.)

A situação da determinação da reintegração de posse, seu não cumprimento e sua reversão gerou insatisfação ao proprietário da fazenda e os conflitos aumentaram. Em nenhum momento a permanência do grupo na região havia sido marcada por amistosidades com o proprietário da fazenda Campo Belo, mas com a permissão de permanecerem na propriedade os conflitos se intensificaram ainda mais. Desde quando habitavam a beira da estrada, até os dias de hoje, eles afirmam serem surpreendidos, de tempos em tempos, com tiros nos arredores, presença de jagunços, além de outras ações para intimidá-los. No MPF, na cidade de Dourados, existe arquivado uma série de documentos nos quais os indígenas acusam o proprietário da fazenda como o autor ou mandante de ações para assustá-los, com a intenção de que eles abandonassem o local.

Sobre as denúncias de violência praticada pelo proprietário contra o grupo, consta no MPF um termo de declaração com data de doze de maio de 2005, em que a índia guarani Plácida Brites presta queixa ao analista pericial em antropologia do referido órgão. No documento ela afirma que o proprietário foi até a área em dezembro de 2004 e arrombou a porteira com a caminhonete, e lá dentro, com o carro, passou a perseguir os moradores que estavam fora de suas casas. No mesmo documento ela relata que o proprietário voltou a entrar na área, desta vez, na ausência de seu marido. Ao entrar e ver a escola, construída pela prefeitura de Dourados, o proprietário afirmou que ali não era área indígena, e sim, sua fazenda, logo, não poderiam construir nada no local, conforme verificamos no depoimento de Plácida, que, segundo a indígena, reproduz as palavras do proprietário:

Que ninguém poderia construir mais nada nem plantar roças naquela área, “isto não é aldeia, isto é fazenda”, que ele quis saber quem era o professor; que, quando viu o professor disse de maneira ameaçadora: “Você é o professor, agora eu te conheço”; Que o professor, seu filho, Lindomar Brites de Oliveira, ouviu que a escola deveria ser destruída. (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Plácida Brites, 12/05/2005.)

Passado menos de um mês, no dia primeiro de junho de 2005, os índios de Passo Piraju tornaram a procurar o MPF. Desta vez, foi até lá o indígena kaiowá Luiz César

Romero, também residente na comunidade, para prestar depoimento ao analista pericial em antropologia. Ele afirmou ter sido atropelado junto com um companheiro de sua comunidade por uma caminhonete e que, segundo seu depoimento, o atropelamento foi proposital. Disse que, antes de serem atropelados, estava indo para Dourados em uma única bicicleta e o condutor abordou-os e perguntou se ele era o Lindomar. Neste momento, o motorista atingiu a ambos com um “cavalinho de pau”, ferindo-os. Segundo o depoimento, a caminhonete prosseguiu em direção à Dourados, mas, em poucos minutos, retornou à procura dos feridos, que se esconderam em uma moita, por mais ou menos uma hora, até sentirem-se seguros para seguir. Segundo eles, reconheceram a caminhonete como sendo a que já havia estado na comunidade à procura de Carlito e Lindomar, filho de Carlito e professor na escola.

Apesar dos conflitos com o proprietário, dentro da área os índios passaram a ter melhores condições de existência. Durante o ano de 2005, devido à articulação política da liderança, a comunidade conseguiu mobilizar recursos para realizar o plantio das roças garantindo condições de produção de alimentos para as famílias assentadas. Assim, neste período, enquanto a Reserva Indígena de Dourados sofria com o problema da desnutrição infantil, Passo Piraju conseguiu garantir uma alimentação de melhor qualidade em relação à condição de muitas famílias na reserva (Crespe, 2009).

Para apresentar os caminhos de retorno percorridos pelo grupo até chegarem novamente no *tekoha*, considereei pertinente rever aspectos da história de vida da liderança à época, graças à importância que ele teve para a formação do grupo. Depois da separação do casal, como a parentela já estava constituída, ela se (re)organizou com a sua saída. Neste caso, Plácida, ex-companheira de Carlito, passa a tomar conta da área, recebendo amplo apoio de um de seus genros.

Da expulsão dos antigos assentamentos ao *sarambi*, até a volta ao território ocupado pelos seus antigos parentes, a trajetória de vida dessas pessoas demonstra uma intensa busca por um bom lugar para se viver, um lugar onde eles possam ter condições de garantir a sobrevivência, viver sem conflitos e realizar o *teko porã*. Este ideal só poderá ser parcialmente alcançado com o retorno ao *tekoha*, e para tal eles passam por uma série de desconfortos sociais e políticos, até que finalmente seja tomada a decisão de (re)ocupar a área que reconhecem como *tekoha*.

Consta em documento que o indígena Carlito Oliveira teria nascido em 1948⁷⁹. Ele é filho de Pedro Oliveira e Ramona Oliveira. A mãe, Ramona de Oliveira, é nascida no Passo Piraju e o seu pai, Pedro Oliveira nasceu no Jaguarete Kue. Segundo Carlito, seu pai trabalhou nos ervais carregando a erva mate (*ka'a*) e depois de se casar com Ramona passaram a viver junto à família dela no Passo Piraju, lugar onde nasceu Carlito Oliveira. Plácida Brites é filha de Venância Benites e Arcádio Brites.

Plácida também teve parentes que viveram na mesma região do Passo Piraju. Sua avó materna, Simiona, nasceu e casou-se no Passo Piraju, saiu do local na década de 1950 e foi morar na aldeia de Pirajuy. De lá se mudou para Bororó, em Dourados. Simiona participou da ocupação e faleceu no *acampamento* à beira da estrada. O depoimento de Plácida é elucidativo sobre o processo de dispersão da família de sua avó que era residente em Passo Piraju:

Plácida ouviu de sua avó Simiona que quando a “captura” deu ordem para abandonar o local, sua filha Venância, que já era casada, foi direto ao Mbororo, com seu esposo e seus dois filhos mais velhos. O casal Inácio e Simiona saiu com seus irmãos, suas crianças menores e seus parentes, a cavalo e a pé, para Pirajuy, de onde foram para Sassoró, daqui para Amambai, daqui para Mbororo, de Mbororo para Amambai, onde faleceu Inácio. Depois da morte de Inácio, Simiona, seus filhos e filhas se mudaram para Mbororo. Simiona, seu filho Samuel e seu neto Nilson participaram da retomada do Passo Piraju. Simiona faleceu e foi enterrada no cemitério de Mbororo. (Memória de Plácida Brites narrada à pesquisadora Graciela Chamorro, *apud* CRESPE, 2009:85).

A retirada dos moradores de Passo Piraju do local, segundo relatos dos indígenas, foi paulatina e passou por momentos distintos. A primeira expropriação aconteceu na década de 1930, quando a terra começa a ser vendida em lotes para proprietários. A partir de 1940, quando começa a ser introduzido o gado na região acontecem novas expulsões, como expõe Plácida: *Logo chegaram gente de fora com dinheiro, que quiseram comprar esses lotes, pois procuravam lugar para suas vacas. Este pessoal comprou muitos lotes de uma só vez e disse para nós: “peheka pende lugarrã, kóva che ajoguáma”!*⁸⁰ (Idem). Após a participação dos indígenas na derrubada da mata para a introdução das pastagens, a presença dos mesmos em suas próprias terras passou a não

79 As datas de nascimento de indígenas nem sempre são precisas devido às dificuldades para se efetuarem os registros à época.

80 “Procurem um lugar para vocês, este eu comprei”.

ser mais tolerada. A partir de então, eles passaram a ser retirados com ajuda de uma força que se apresentava como policial, denominada pelos índios de *captura*. Segundo os relatos de Plácida, tanto a *captura* quanto os jagunços dos fazendeiros começaram a pressionar os indígenas para saírem dali e irem para as reservas. Parte das famílias se embrenhou nas matas, parte foi para Dourados e outra parte permaneceu escondida em fundos de fazendas.

Segundo Carlito, depois disso, a partir de 1950 ocorreu um novo processo de expropriações, lembrando que estes ciclos não têm datas exatas de início e fim, mas sim processos que ocorreram gradativamente como ondas:

Lá por 1950 e 1960 houve outros *sarambi*. Esses já expulsaram muito mais indígenas de suas terras. Minha família teve que se mudar nessa época. Bastião Bonito era o nome de quem comprou a terra do Passo Piraju. Mas nós não saímos de vez. Voltávamos para a nossa terra então ocupada por outros para trabalhar lá como diarista. Em 1970 eu trabalhei por última vez na fazenda que tinha sido criada sobre a nossa terra. Trabalhamos para o Sr. Floriano, que tinha arrendado a terra do fazendeiro para plantar arroz. (Memória de Carlito Oliveira narrada à pesquisadora Graciela Chamorro, *apud* CRESPE 2009: 86)

Carlito de Oliveira presenciou a chegada das frentes de exploração desde a década de 1950. A partir de então o *tekoha* passou a ser uma propriedade privada e Carlito foi criado ali mesmo, na fazenda. Neste período, ele me contou que ajudou seu pai a abrir a mata para o fazendeiro: *Em cinquenta e seis eu já entendia muito bem, em cinquenta e sete o fazendeiro tocou nós daqui, nós assim, com pai, mãe, a parentada toda*. Mas como Carlito ressaltou, eles não saíram de vez. Passaram a trabalhar como diaristas nas fazendas da região e foi só a partir de 1970 que a família de Carlito começou a andar pelas reservas na região.

Assim, Carlito seguiu junto aos pais para Te'y Kuê, localizada no município de Caarapó, depois para a Reserva Indígena de Amambaí, depois para Ramada, Sassoró, em seguida Taquapery, e por fim foram para Bororó, em Dourados, onde Carlito foi Capitão. Em Dourados, Carlito se casou com Plácida Benites, sua segunda esposa e lá tiveram os filhos Itamar Brites de Oliveira, Tanara Brites de Oliveira e Izabela Brites de Oliveira, essa já falecida. Antes de se casar com Plácida, junto de sua primeira esposa,

Nacila, Carlitos adotou 23 crianças, denominados de guachos⁸¹. Segundo informações, a maioria vive em Dourados e tem pouco contado com o pai adotivo.

Em 1998, houve na reserva de Dourados uma disputa envolvendo capitães. Esta disputa foi resultado dos diversos conflitos que marcam as relações entre as famílias extensas que vivem na situação de reserva. Barbosa da Silva (2007) em sua tese de doutorado faz referência a este acontecimento que ajuda na compreensão da história de Carlito:

Dada a situação de permanentes conflitos existentes na reserva de Dourados e mormente na “aldeia” de Jaguapiru, no ano de 1998 ocorreu uma forte briga envolvendo um ex-“capitão” de Jaguapiru, Carlito de Oliveira. Tal conflito tornou-se o ensejo para uma articulação até então apenas cogitada: a reivindicação de um tekoha antigo, o Jatayvary. O esforço inicial pela recuperação de Jatayvary teve sua articulação através da figura de Carlito de Oliveira e de membros de famílias extensas kaiowa que têm sua origem neste tekoha, então habitantes da reserva, além de algumas famílias ñandéva, que se agregaram ao movimento. (BARBOSA DA SILVA, 2007: 147)

Como Carlito participou do processo de reocupação de Jatayvary, também conhecida como Lima Campo, e foi um dos responsáveis pela mobilização do grupo, ele permaneceu como capitão algum tempo. Não sendo originário dali ficou difícil a manutenção do cargo, já que este depende do apoio de parentes e aliados. Dessa forma, Carlito deixou Jatayvary (Idem, p. 149).

De lá Carlito seguiu com seus parentes e aliados para a beira do Rio Dourados, na estrada que liga Dourados a Ponta-Porã. Ali passaram um tempo vivendo na beira da estrada, ou, *debaixo da ponte*, como aparece na reportagem publicada pelo jornal “Correio do Estado” de Campo de Grande – MS, também veiculada na página da internet do Instituto Sócio Ambiental. Vejamos a reportagem:

Um grupo de famílias indígenas, lideradas pelo ex-capitão (cacique) Carlito de Oliveira, abandonou a Aldeia Lima Campo e voltou a viver debaixo da ponte do Rio Dourado. Os índios estavam há quase três anos ocupando a Fazenda Paraná e conseguiram que ela fosse identificada e delimitada como área indígena, porém, a terra ainda está em fase de demarcação. A nova fuga do grupo de Carlito de Oliveira foi provocada pelo esvaziamento de poder

81 Sobre o tema ver o artigo *No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowa*, de Levi Marques Pereira (2002), assim como, Cariága (2012) e Nascimento (2013).

do ex-cacique, com a eleição de um capitão apoiado pela Administração Regional da FUNAI de Amambai. Carlito e seu grupo não aceitaram o resultado da eleição do índio caiuíá Nestor Isnardi. [...] Com Carlito, embaixo da ponte, estão 13 famílias, entre crianças, adolescentes e idosos. A FUNAI em Dourados não se manifestou sobre a situação dos indígenas da Lima Campo, mas um grupo de pessoas da comunidade acabou colaborando com Carlito e seus seguidores, levando roupas e agasalhos até o Rio Dourado, onde estão acampados.⁸²

Carlito e seu grupo permaneceram pouco tempo neste local e dele seguiram para as proximidades da Terra Indígena Taquara, no município de Juti, atualmente, terra indígena identificada e parcialmente ocupada pelos índios. Lá Carlito aliou-se a Marcos Veron, morto no início de 2003 após ser espancado por *pistoleiros* ao tentarem reocupar o *tekoha*. Na época Marcos Veron era a liderança do grupo organizado para a *retomada* de Taquara. Marcos Veron e seu grupo tinham tentado ocupar o antigo *tekoha* pela primeira vez em 27 de abril de 1999, mas foram despejados em 16 de outubro de 2001 (Pereira, 2002). Após terem sido despejados, acamparam juntos nas proximidades do Rio Dourados e dali Carlito seguiu no fim de 2001 e começo de 2002 para Passo Piraju, permanecendo às margens da fazenda Campo Belo junto de sua família e aliados.

Mesmo tendo conseguido o parecer favorável à permanência da comunidade na área no ano de 2004, em 2012 os índios foram novamente ameaçados de serem despejados do local, causando repercussão na *internet*. À época eles publicaram uma carta apelando às autoridades a resolução do conflito fundiário e a conclusão do processo administrativo de identificação da área.

Enquanto isso, a comunidade permaneceu em uma situação marcada pela instabilidade de permanência na área, o que explica sua condição de *acampamento*. Enquanto não for transcorrido todo o processo de reconhecimento da terra indígena em questão, sua legitimidade fica suspensa, causando uma sensação de insegurança permanente que se agrava com a ofensiva produzida pelos proprietários.

Depois disso, em 2012, houve um novo pedido de reintegração de posses e os índios quase precisaram sair do local novamente. Pouco tempo depois Plácida e Carlito se separam. Carlito saiu de Passo Piraju e permaneceu provisoriamente assentado em um *tekoharã* localizado no município de Caarapó. Dona Plácida permaneceu na área com os filhos e todo seu grupo e esperam pela resolução da situação fundiária.

82 Reportagem transcrita na íntegra, publicada na página www.socioambiental.org, em 16 de junho de 2001 (CRESPE, 2009).

A história de Passo Piraju aponta para dois elementos que considero importantes destacar. O primeiro é que, a partir das narrativas de Carlito e Plácida, torna-se possível identificar a chegada de ondas de colonização entre as décadas de 1930 a 1970 que impactaram os assentamentos onde viviam e as famílias foram forçadas a saírem de seus *tekoha*, promovendo o *sarambi*, isto é, o *esparramo* das parentelas.

Os índios que se identificam com esta área circularam pelas reservas até decidirem retornar. Isso foi possível na medida em que a liderança conseguiu organizar um grupo para o retorno. Depois disso seguiu-se o conflito com o fazendeiro, segundo aspecto a considerar na apresentação de Passo Piraju. Como apresentei no capítulo dois, a decisão indígena de reocupar o *tekoha* dá início ao litígio que pode durar décadas e em muitos casos resultam em mortes. Apesar disso, os Kaiowá e Guarani permanecem firmes no objetivo que os mobilizam, isto é, o de recuperar a posse da terra indígena onde atualmente estão precariamente assentados.

FIGURA 24
PASSO PIRAJU: INDÍGENAS PROTESTAM CONTRA PEDIDO DE
REINTEGRAÇÃO DE POSSES



Foto: Autor desconhecido.

Fonte: Justiça Global.

FIGURA 25
PASSO PIRAJU: A CASA E O PÁTIO



Foto: Aline Crespe

FIGURA 26
PASSO PIRAJU: A ESCOLA



Foto: Aline Crespe

3.1.2 Ñu Porã

Na descrição de Passo Piraju enfoquei as dificuldades enfrentadas pelas famílias que passaram a demandar a regularização fundiária das áreas que reconhecem como os antigos *tekoha*. Na descrição do Ñu Porã procurei privilegiar elementos para pensar o *tekoha* em seu processo de constituição. Procuo fazer isso a partir da história do grupo levantada em pesquisa de campo e com o auxílio de croquis produzido ao longo do trabalho de campo.

De acordo com Crespe (2009), em 2008 viviam no Ñu Porã cerca de 40 pessoas. Rogério Cáceres, 55 anos e sua esposa Dona Madalena Araújo, 39 anos, lideranças do local conseguiram agrupar ali certo número de parentes, constituindo o núcleo populacional da ocupação naquela época, conforme podemos ver na imagem de satélite anexada abaixo. À época foram identificadas onze casas de pessoas que se reconheciam todos como parentes (Figura 27). Rogério Cáceres, liderança do local, conta com o apoio de seu irmão Waldenir Cáceres, responsável pela organização interna da área e pelo acompanhamento das questões administrativas referentes ao andamento do processo de identificação da terra indígena.

FIGURA 27
ÑU PORÃ: CROQUI N° 1



Cada um dos pontos numerados marcam as casas das famílias que moravam no local na época.

Fonte: Crespe (2009:75)

Segundo depoimentos de Rogério Cáceres e seu irmão, Waldenir Cáceres, depois de serem expulsos da área eles retornaram para o *tekoha* em meados da década de 1980. Neste momento, retornaram para o Ñu Porã o pai, a mãe e os irmãos de Rogério Cáceres. No tempo em que estiveram fora passaram pela reserva de Caarapó e depois pela reserva de Amambai. Waldenir Cáceres nos contou ter estudado na escola da reserva em Amambai. Segundo a liderança, a escola foi importante na medida em que permitiu organizar o conhecimento deixado pelo pai. *Eu marquei tudo no papel* me disse Waldenir. Conhecer a história foi importante para ele, o primeiro passo para um possível retorno. Em partes, foi na história do esbulho que se tornou possível assimilar forças e reunir conhecimentos para levantar o *tekoha*.

Além do conhecimento da história, a liderança precisou assimilar outros recursos e saberes necessários para a mobilização de um grupo, assim como, para formalizar a demanda de regularização fundiária da área via FUNAI. Quanto à formação do grupo, ela foi possível através da (re)organização de uma rede de solidariedade política fundamentada nas relações de parentesco anteriores ao retorno para Nu Porã.

Além da escola, da história e do papel, para saber o que fazer para retornar ao *tekoha*, Waldenir e Rogério puderam acompanhar um parente, Gabriel Cavalheiro de Rancho Jacaré, no processo de demarcação da área na década de 1980. Ali eles puderam acompanhar o trabalho das lideranças desta localidade e aprenderam como se faz organiza a luta para demandar o *tekoha*.

Depois de duas décadas das mobilizações em Rancho Jacaré, Gabriel Cavalheiro se casou com Dona Damiana, liderança no acampamento Apyka'y, que fica aproximadamente dez quilômetros de distância do Nu Porã. Dona Damiana se casa com Gabriel Cavalheiro após ficar viúva em 2002, enquanto o grupo do Apyka'y estava mobilizado para entrar no *tekoha*.

Em Rancho Jacaré, Waldenir e Rogério puderam acompanhar o processo de mobilização política. Segundo as palavras de Waldenir, a experiência com estas lideranças serviu como escola: *ele me deu uma escola, ele me contou como é que é a luta*. Depois desta experiência a família voltou para Dourados. Quando retornaram, segundo eles, tudo tinha virado lavoura e seu pai conversou com o arrendatário para trabalharem na terra. No primeiro momento não foi dito ao proprietário que ali era terra de índio, eles entraram para trabalhar e, segundo eles, esta foi uma estratégia importante para permanecerem no local. O pai deles morreu em Dourados, no ano de 1986 e não

pode ser enterrado na área. Foi então enterrado na Reserva de Dourados, onde vivem os parentes da mãe de Rogério.

Em 2012, o acampamento tinha vinte e duas famílias nucleares divididas em duas parentela, a parentela dos Cáceres e dos Vera, ambos vindos de Caarapó. A maioria das pessoas que estão na área vem das três áreas indígenas do entorno: T.I. Rancho Jacaré, localizada no município de Laguna Caarapó, aproximadamente 60 km do município de Dourados; Aldeia Te'y Kue, localizada em Caarapó, aproximadamente 50 km de Dourados; Aldeia de Amambai, localizada em município de mesmo nome e que está a aproximadamente 130 km de distância de Dourados. No Ñu Porã também tem famílias que passaram por outros *acampamentos*, como Apika'y, ou que estavam em acampamentos na periferia da cidade.

Existem dois fatores principais que movem a chegada de pessoas no Ñu Porã. Primeiro chegam pessoas que tem nos moradores atuais possíveis aliados políticos, sejam eles parentes consanguíneos ou não. Assim, a chegada em uma nova área não é fortuita e depende do aval da liderança. É a liderança quem vai decidir se uma nova família pode entrar e onde ela deve construir seu barraco. O segundo motivo que atrai pessoas para o Ñu Porã é a oferta de emprego. No local onde os índios estão assentados funciona uma empresa de gramas onde eles prestam serviço. Permanecer na área também favorece o acesso ao trabalho nas fazendas e frigoríficos que ficam no entorno da cidade, de fácil acesso pela rodovia.

Durante os trabalhos de campo pude acompanhar a chegada da parentela dos Vera, que não estavam na área no início da pesquisa. Assim, se em 2009 identifiquei treze famílias vivendo na área, em 2011 tinham cerca de dezesseis famílias e em 2012 moravam 22 famílias. O aumento rápido do número de famílias ocorreu com a chegada de uma parentela, o grupo de João Vera. A chegada dos Vera produziu modificações no assentamento, logo, nas relações sociais dentro do grupo. A partir de agora sigo com a descrição da organização do *tekoharã* e das casas dentro do assentamento com o objetivo de apresentar mais elementos para pensar a composição do grupo.

Cada família vive em um barraco feito de vigas de madeira e lona que os índios conseguem com a FUNAI, ou de vigas e madeiras de resto de construção. Na casa mora, na maioria das vezes, um casal e os filhos pequenos ou solteiros; mas pode ser uma mulher com filhos, com netos, isto é, pessoas separadas que vivem sozinhas. Mesmo quando a pessoa vive sozinha em seu barraco, ele está ligado a outros. Durante o dia, as

peças passam a maior parte do tempo fora de casa, no pátio, onde estão localizados alguns barracos. No pátio se toma tereré, conversam, as crianças brincam, come-se fruta e recebem as visitas.

Além do barraco feito para dormir, os grupos que já estão mais tempos assentados têm um barraco adjacente, destinado à cozinha. Depois que os filhos casam também é possível fazer um quarto, um novo barraco perto do barraco dos pais, às vezes um na frente do outro e que se mantêm conectados. Nesta situação, na hora de comer todos fazem a refeição na mesma cozinha, ingerindo a mesma comida. Mas isso deve ser transitório, os jovens casais com o passar do tempo ganham independência em relação aos pais e constituem seu próprio *fogo doméstico*.

O dormitório também é usado para guardar as coisas da família e, no caso da ausência de um barraco para cozinha, também são armazenados os mantimentos e utensílios domésticos. Durante o dia as pessoas passam a maior parte do tempo no pátio ou na “cozinha”, mais aberta que os dormitórios. A maior parte delas tem a mesma estrutura dos barracos construídos para dormir, mas ficam com uma das laterais abertas.

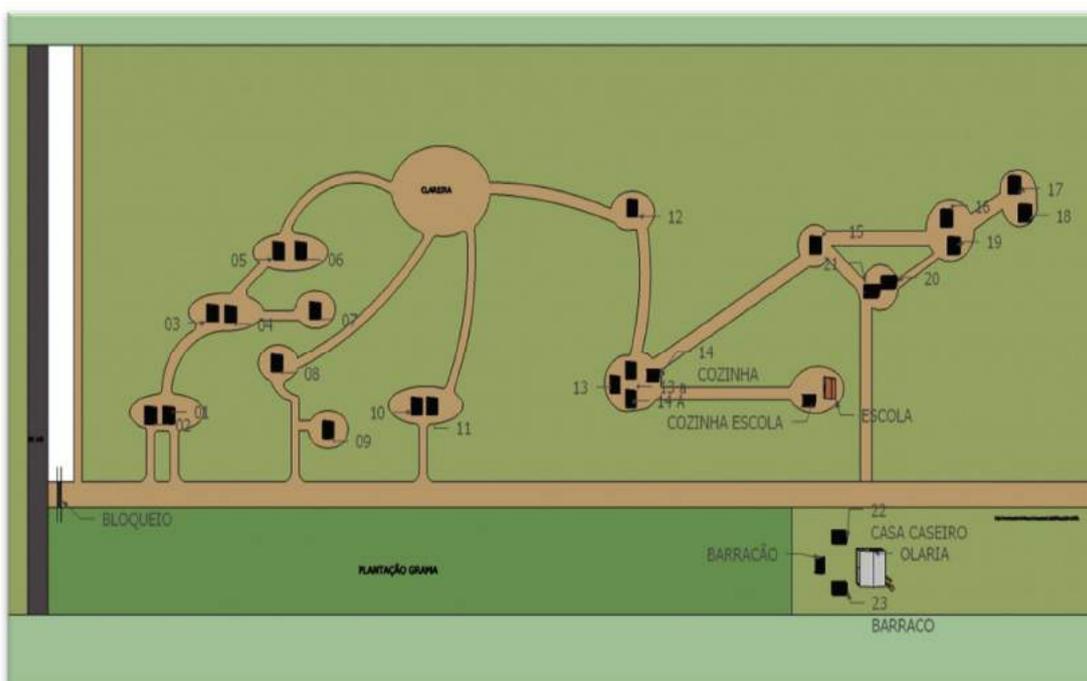
Conforme a família se acomoda no local a casa pode ser ampliada. As estruturas de lona muitas vezes dão espaço às casas feitas de restos de madeira recolhidas em construções. Por dentro os índios improvisam prateleiras feitas de vigas e tábuas, tanto nas cozinhas como nos cômodos preparados para dormir. A proximidade com a cidade facilita a aquisição de utensílios de cozinha como panelas, talheres, bacias, jarras, muitas vezes doadas ou encontradas no “lixo” urbano. Aparelhos eletrônicos como televisão e rádio também são encontrados no lugar, sendo os rádios mais comuns. Em uma casa a família tinha conseguido um rádio que funcionava com uma bateria de carro velha que eles, com frequência, levava na cidade para carregar. Pela carga os índios costumavam pagar o valor de cinco a dez reais.

Como alguns índios vão para a área a fim de conseguir trabalho, a liderança precisa empreender um grande esforço de convencimento destas famílias para integrar mais efetivamente os ideais da comunidade, no caso, a demarcação da terra indígena. As famílias que estão mais distantes espacialmente da liderança são, com frequência, convidadas para irem às reuniões mensais que ocorrem sob a organização da liderança, mas revelam pouca motivação em participar. Preferem que as relações sociais fiquem restritas ao *fogo*, ou nos casos em que há adensamentos de *fogos*, no *jehuvy*. Como apresentei no capítulo dois, o *jehuvy* é formado por duas ou mais famílias nucleares que

mantêm relações frequentes de colaboração. No caso do Ñu Porã é possível identificá-los pela co-residência. Famílias nucleares próximas que formam um *jehuvi* geralmente moram no mesmo pátio, como é possível visualizar no croqui abaixo.

Na empresa de mudas de gramas que existe no local os índios trabalham como diaristas. Em um *jehuvy* geralmente tem dois ou três homens trabalhando, mas podem ser mais, como é o caso da família de Rogério, que todos os homens adultos trabalham na empresa. Além do emprego na empresa de grama, os índios saem para trabalhar em outras fazendas, na maior parte das vezes em grupo que pode permanecer fora por alguns dias. Neste caso, não por períodos muito longos porque precisam retornar ao trabalho na plantação de grama. Na cidade alguns homens contam com emprego na construção civil, empresa de pavimentação e frigorífico.

FIGURA 28
CROQUI N° 2



Autor do croqui: Diego Martínez Amoedo – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UNICAMP).

Fonte: Crespe & Corradi, 2012

A família dos Vera, vinda de Caarapó, veio atraída pela possibilidade de os homens conseguirem emprego na cidade. Neste caso, a proximidade com a cidade é um

motivador importante para a vinda da família. Ao chegar, João conseguiu emprego em um frigorífico. Além do salário, recebe vale alimentação e plano de saúde para ele, a esposa e os filhos. As duas filhas casadas moram no mesmo pátio, uma ainda está na casa do pai e a outra já constituiu seu próprio fogo, compondo assim um *jehuvy*. Os genros também tem emprego na cidade. Um é funcionário de uma empresa de pavimentação e outro trabalha na construção civil. As fontes de renda permitem que a família tenha carroça, duas motos e bicicletas. A condição socioeconômica da família e os antecedentes políticos do chefe da parentela, assim como sua atuação na área, demonstram que ele reúne forças e conhecimentos para se tornar uma futura liderança da área. Rogério e Waldenir costumam falar que nos momentos em que eles não estão quem é a liderança é João Vera.

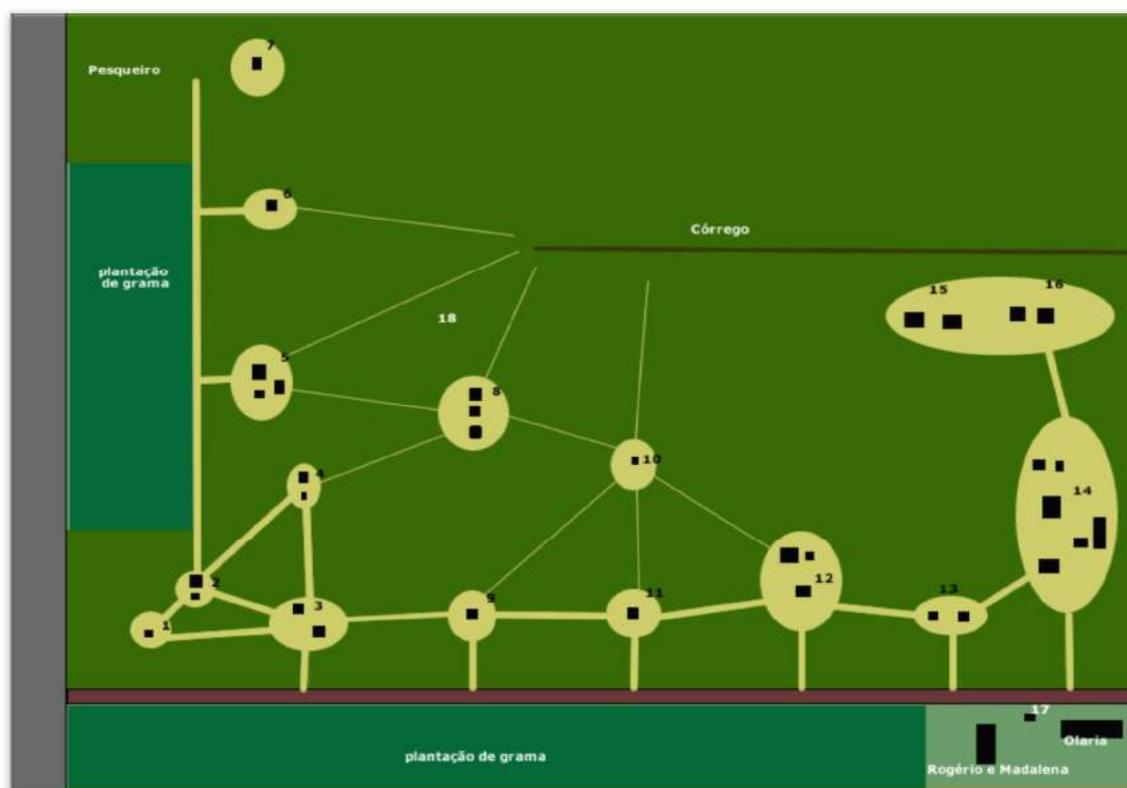
Em Caarapó João havia sido liderança. Ao sair do cargo a economia doméstica passou a depender da renda da mulher, que trabalhava em uma escola da reserva. Com a mudança de prefeito no município alterou-se também as redes políticas internas a reserva. Sua esposa perdeu o emprego e João precisou encontrar uma nova fonte de renda. Deste modo, mudaram-se para Dourados. *Eu já sabia que tinha essa área aqui e resolvi vir para cá*, me contou João. Ao chegar com seus filhos, genros e netos, a família de João significou um fortalecimento do grupo em termos políticos. Isto é, quanto mais gente, maior a demanda do grupo, maior a pressão e mais necessidade da área ser identificada. João Vera, que em Caarapó não contava mais com prestígio político, passa a desempenhar uma atuação política significativa. Ao apoiar as reivindicações da liderança do Ñu Porã, sua família estabelece vínculos de solidariedade com a parentela residente no local, bem como, estabelece vínculo com o território, passando a integrar aquele *tekoha*.

Por outro lado, as pessoas que estão na área apenas pelo trabalho e não se dispõem a se relacionar com a parentela de Waldenir e Rogério, tendem a se envolver em relações de tensão com a liderança com mais frequência. A liderança cobra que todos compartilhem do mesmo interesse pela demarcação da terra, mas nem todos se identificam com aquela demanda. Isto ocorre no Ñu Porã mais facilmente que em outros *tekoharã*, já que neste caso existem dois meios de entrar na área, pelas relações estabelecidas com a liderança e pelas relações estabelecidas com o patrão.

Na área vivia uma família terena que estava no lugar para trabalhar na empresa de grama e que se sentia pouco obrigada a prestar apoio político à liderança. Assim como

há famílias que conhecem pouco da história do grupo e do andamento das questões referentes ao processo de identificação da área. Quanto mais no centro, mais próximo da liderança, maior a obrigação política e maior coesão do discurso de luta, quanto mais distante o inverso ocorre. No caso da família terena, sinalizado com o número oito no croqui anexado abaixo, a pouca relação com a comunidade local é expressa nos caminhos estreitos e de difícil acesso que liga o pátio da família aos outros pátios.

FIGURA 29
ÑU PORÃ: CROQUI N° 3



Croqui feito por mim em 2012, depois da chegada da chegada da parentela de João Vera, assentada no lado direito do croqui.

A família de João Vera, que falamos acima se localiza na área de número quatorze, bem próxima à casa da liderança. João tem uma casa grande em relação a outros barracos presentes no acampamento e caminhos bem marcados que ligam seu pátio à casa da liderança. No barraco maior, com aproximadamente 10 metros de comprimento, dormem as filhas solteiras, o filho pequeno e o casal. Ao lado tem outro cômodo onde dormem a filha e o marido. Neste caso mãe e filho usam uma mesma

cozinha, construída em um barraco a parte dos dois outros. A casa de João é feita de madeira coletada em construção e coberta com lona preta de caminhão, parte comprada, parte coletada na cidade. No outro barroco mora a filha e o marido que tem sua própria cozinha. No fundo do pátio, já meio encoberto pela mata está localizada a casinha do banheiro e um buraco feito na terra para jogar parte do lixo. Com relação ainda ao lixo, a outra parte do lixo não enterrada é queimada no próprio pátio, já que nas áreas indígenas eles não contam com a coleta feita pelo município.

Mais adiante tem quatro barracos, três de uma família vinda de Caarapó, sendo o homem um irmão de João. Apesar disso, esta família não tem boas relações com o vizinho, preferindo o isolamento do fundo da área ocupada. Ali tem um barraco grande dividido em duas partes, cozinha e um cômodo para o casal e as filhas. A cozinha tem três partes fechadas, ficando aberta apenas aquela que fica em frente do quarto. Nos outros dois barracos, sinalizados pelo número 16, mora um homem solteiro, mas que passa todo o dia na casa da liderança e é uma espécie de polícia na área. O barraco ali parece ser uma estratégia para manter o controle daquilo que não está diretamente nas vistas da liderança. Em frente a estes barracos está o córrego usado principalmente para lavar roupas e tomar banho em casinhas feitas com duas vigas fincadas em cada uma de suas margens e envoltas com tecido ou lona. Elas são usadas para esconder a pessoa na hora do banho, já que no local não tem mais mata. Além disso, o córrego é um lugar procurado pelas crianças que passam longo tempo brincando na água.

Em frente à casa de Rogério fica uma construção feita de madeira destinada a uma escola que não funciona. A escola foi construída pela comunidade e a professora que daria aula seria a filha da dona do arrendatário da área, o que não chegou a ocorrer. O espaço é usado para as reuniões internas e seu entorno é frequentemente habitado pelos parentes de Madalena e Rogério.

Os barracos identificados com os números de nove a doze formam um adensamento de fogos, assim como os barracos numerados de um a quatro. Nos dois casos as relações de parentesco com a liderança são próximas. Os barracos sinalizados pelos números cinco e seis têm relações mais distantes com a liderança, apresentando mais conflitos, já que criticam as atitudes da liderança. O mesmo ocorre com os moradores localizados nos barracos de número quinze, onde todos os homens casados são funcionários da empresa de grama. O último barraco, com o número sete mora uma

irmã de Madalena e a estratégia parece ser a mesma que falamos anteriormente, ou seja, uma forma de controle do que não está diretamente sob o olhar da liderança.

Depois de feito o terceiro croqui, o barracão onde viviam Madalena e Rogério caiu com uma chuva forte e forçou o grupo a mudar de lugar e ficar mais longe dos Vera e dos outros parentes, promovendo novas mudanças em relação às acomodações. Em 2014, segundo a esposa de João Vera, depois de negociações internas, foi interrompido o funcionamento da olaria e retirado os trabalhadores do local.

Em 2014, durante as mobilizações ocorridas na área Apyka'y, que tratarei adiante, a esposa de João Vera participou ativamente. Ela e outras mulheres do Nu Porã ficaram responsáveis pela alimentação das pessoas durante todo o período de mobilização. Uma das filhas de Dona Damiana, liderança do Apyka'y é casada com um rapaz da família da liderança do Nu Porã, facilitando as relações de trocas entre os grupos, marcadas também por momentos de tensão e de conflito.

Se na descrição de Passo Piraju enfoquei os conflitos que enfrentam os grupos que passam a demandar a regularização fundiária das terras indígena, em Ñu Porã apresentei elementos para pensar o *tekoha* em seu processo de constituição, a formação dos grupos, as acomodações no espaço e as relações sociais internas. O processo de constituição de um grupo é bastante dinâmico, como é possível observar em Ñu Porã. Em cada um dos casos, a entrada e a saída de um grupo dependem da influência de uma série de agentes que transformam as relações internas. No caso do Nu Porã são agentes as pessoas que vivem no lugar, mas também a empresa de grama, a olaria, um pescador que fica ao lado do assentamento, o frigorífico, objetos vindo da cidade, etc.. A procura por trabalho, por um lugar para viver com os parentes, de aliados políticos são motivações que também precisam ser consideradas na apresentação da mobilidade dentro do assentamento.

FIGURA 30
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Caminhando pelos tape po'i e conhecendo o assentamento com as mulheres.

FIGURA 31
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Plantas medicinais e temperos cultivados por uma das moradoras do assentamento.

FIGURA 32
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Crianças brincando no córrego que passa no fundo do atual assentamento.

FIGURA 33
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Fogão improvisado no pátio da casa, quando a família recém chegada ainda não contava com o barraco para a cozinha.

FIGURA 34
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Mulheres tomando tereré durante a tarde. Madelena (de costas) é nossa guia na visita à casa da irmã. Junto do barraco da irmã estão localizado os barracos das filhas (sobrinhas de Madalena).

FIGURA 35
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Dona Madalena retirando água do poço localizado no fundo da antiga casa de madeira e destruída por um vendaval.

FIGURA 36
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Família de João Verá no pátio de sua casa. Junto com ele esta sua mulher e seus três filhos mais novos.

FIGURA 37
ÑU PORÃ



Foto: Aline Crespe

Barracos e carroça da família do João Vera. No local está o barraco do casal e filhos solteiros, dois barracos onde moram duas filhas casadas, barraco da cozinha

3.1.3 Pakurity

Pakurity é um lugar. Ao mesmo tempo, o nome de um grupo de índios da etnia Kaiowá que residem atualmente nas proximidades da BR 463. O grupo que ali reside, sob a liderança do indígena kaiowá Bonifácio Reginaldo Martins, se autodenomina como comunidade Pakurity, mesmo nome pelo qual identificam o lugar. *Pakuri* (Bacuri) é uma árvore que no passado existia de forma abundante na região, daí o nome do lugar. É comum que a nomeação de um lugar tenha correspondência com algum elemento que aparece com constância no local (neste caso o *Pakuri*), servindo como nome do lugar e do grupo.

Segundo os índios, o Pakurity era, até a primeira metade do século XX, um lugar de ocupação tradicional. Bonifácio, liderança da comunidade, afirma ter nascido e vivido na área até por volta dos oito anos, quando foi forçado a deixá-la e se mudou com a mãe para a reserva. O pai de Bonifácio morreu quando ele era muito pequeno, alguns anos antes de saírem do *tekoha*. Depois disso sua mãe se casou novamente e o novo marido da mãe passou a ser identificado como padastro. Ao se referir à história do Pakurity, é na relação com o pai Pacheco Iraí, e de seu pai com o território em questão, que Bonifácio Martins justifica sua atual relação com a área em litígio.

Eu sou nascido no Pakurity, eu sou nascido lá perto do rio Dourados, onde meu pai foi sepultado. Ele se chama Pacheco. Eu fui criado somente com minha mãe. Sempre conheci meu padastro. Sai daqui quando eu tinha mais ou menos oito anos de idade. Minha mãe me levou. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

Como tratei nos capítulos anteriores, a expulsão do *tekoha* tendia a ser gradativa, na medida em que as matas eram derrubadas para a introdução das lavouras e pastos. Quando saíram de lá outros parentes já haviam saído e se esparramado por diversas áreas. Alguns foram para a reserva indígena de Dourados, onde Bonifácio foi com a mãe. Entretanto, segundo Bonifácio, algumas famílias conseguiram permanecer escondidos dentro da área até pouco tempo atrás.

Como escutei em outras narrativas, Bonifácio conta que mesmo depois de expulsos da área eles retornavam com frequência ao território para coletar frutas, remédios, trabalhar nas fazendas, pescar e caçar. Segundo Bonifácio, o primeiro

fazendeiro a chegar no local foi Atílio Torraca que, em contato com os índios, aproveitou dos conhecimentos indígenas sobre a referida área para demarcar sua propriedade.

Quando o Torraca chegou aqui ele era tropeiro. Ele tinha grupo de tropa de gado. Mas antes ele era guarda livro da Mate Larangeira. Aí a Mate Larangeira começou se esparramar, foi para outro lugar, foi, foi e eles pegaram outro caminho. E aí, como neste *tekoha* aqui tinha muito índio o que ele faziam: o Torraca perguntava para os indígenas mais velhos onde era a estrada de pegar os peixes, lá onde agora chama de manguruju. Aí os indígenas mostravam caminho e ele ia daqui lá no manguruju pegar peixe. Ele conhecia bem a estrada, depois ele voltava, ele cercava a estrada e colocava cerca. Depois que ele colocou a cerca ele começou fazer os ataque aos indígenas. Como ele era tropeiro, ele trazia tropa de gado e colocava no meio dos indígenas. Comia a plantação deles, que aqui tinha muita plantação de cará. Então gado vinha e comia. (Bonifácio Martins, 14/04/2014).

Bonifácio chama atenção de alguns elementos importante em sua narrativa que foram trabalhados no primeiro capítulo da presente tese. O primeiro deles é o fim da Companhia Matte Larangeira e a abertura de novas fazendas, intensificando as remoções para as reservas e a chegada das cercas. O segundo elemento a destacar é como os conhecimentos indígenas sobre o ambiente biofísico foram utilizados pelos fazendeiros na produção dos novos territórios, instituídos sobre os territórios indígenas.

Assim, com a chegada da fazenda, das cercas e do gado muitos indígenas que ainda viviam no Pakurity tiveram que sair. Bonifácio saiu com sua mãe, mudando-se para a reserva de Dourados. Mas enquanto estava na reserva vinha ao Pakurity com frequência junto com o seu avô materno. Segundo Bonifácio o seu avô voltava para buscar cará⁸³, remédio e quando ele via que tinha praga e bicho estragando os cultivos ele rezava para os bichos não mexerem mais.

Retornar ao *tekoha* para caçar ou recolher frutos ou sementes para produção de objetos rituais, participar de festas e rituais em casas de famílias que conseguiram permanecer na área, ou mesmo permanecer nas fazendas trabalhando, trata-se de uma estratégia importante de manutenção do vínculo com um local específico. Mesmo saindo das áreas de ocupação tradicional ainda muito criança ou em situações em que nem chegaram a nascer nestas áreas, esta forma de mobilidade feita com os parentes

⁸³ Tubérculo semidomesticado que se espalhavam entre as roças dos índios. Depois de feita as colheitas, no local onde estavam as roças muitas vezes ficavam cheia de cará.

possibilitou conhecer às áreas que reconhecem como *tekoha*, tema que retornarei no próximo capítulo.

Assim, mesmo estando na reserva indígena (localizada a uma média de vinte quilômetros do *tekoha*) Bonifácio conta que retornava com frequência ao local. Os retornos poderiam ser também para trabalho, como acontece com Bonifácio Martins quando estava com quatorze anos. Nessa época ele retorna para o Pakurity para trabalhar para o então fazendeiro, como vemos na passagem abaixo:

Mas depois de ter quatorze anos eu sempre não deixava o *tekoha* Pakurity, que aqui é meu lugar. Eu trabalhava para o fazendeiro, para o próprio Torraca, que ele que era o fazendeiro mais forte. Fui trabalhar para eles. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

De acordo com a narrativa de Bonifácio Martins, o senhor Atilio Torraca fez posse de uma grande quantidade de terras, ocupando toda a extensão do então *tekoha* Pakurity. Ao longo dos anos a propriedade foi sendo dividida e vendida, ficando de posse da família a atual fazenda onde os índios estão atualmente ocupando. À época era comum que os índios trabalhassem na derrubada da mata e limpeza do terreno para o plantio de lavouras.

Depois de realizado o trabalho de limpeza, os índios, na maioria das vezes, não eram mais tolerados e então eram expulsos. Depois de isso ocorrer com a família de Bonifácio eles passam a *perambular* de um lado para o outro porque, segundo Bonifácio, não tinha onde morar: *E a gente começou, depois, não ter lugar para morar. Fui para Nova Alvorada do Sul e fiquei mais de vinte anos, vendendo arco e flecha, andando para lá e para cá.* A ida para Nova Alvorada do Sul se deve a não acomodação na reserva e ao não desejo de permanecer nela, o que gerou uma *perambulação forçada* dessas famílias, segundo o que me disse Bonifácio. Depois dessa *perambulação*, ele se lembra de retornar ao *tekoha* produzido pelos *jary'i*:

Nós perambulamos muito, eu fiquei em Nova Alvorada uns treze anos, fiquei vendendo arco e flecha lá. Aí, aquela época nós logo emancipou⁸⁴, emancipou e, aí não podia ficar mais lá, não podia ficar mais na beira da estrada, fazer casa, vender flecha, tinha que comprar terra, tive que mudar por lá. Aí, viemos pra Dourados, chegamos para Dourados, mas com essa empregação da cidade, muito perto, Itaporã, Dourados também foi apertando. Daí dizimou as nossas terras, a

84 Bonifácio se refere a emancipação do município de Nova Alvorada que ocorreu em 1991.

criançada não podia mais falar guarani, dançar, caçar, e começou por em risco nosso costume. É pra terminar, esse é o primeiro pensamento que nós tivemos. A partir disso eu disse não pra isso aí, e o espaço é muito pouco. Aí nós lembramos de voltar pro nosso *tekoha*. (Bonifácio Martins apud Crespe, 2009:65)

Depois de retornarem para Pakurity no ano de 1998, no ano de 2001 os índios encaminharam uma carta a FUNAI informando a existência do *tekoha* Pakurity, bem como a sua ocupação por parte dos índios. No ano de 2007 Bonifácio foi até a Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da FUNAI em Brasília. Na ocasião foi gerado o documento anexado abaixo. O documento é de alto valor para a liderança. Guardado em uma pasta junto de outros documentos importantes é uma garantia de que a demanda foi realizada e de que a área precisa passar pelo estudo de identificação. No entanto, até 2014 o grupo não havia recebido o GT (Grupo de Trabalho) para a realização dos trabalhos de campo e produção do relatório.

Assim, a data da demanda de identificação por parte dos índios é do dia dezesseis de agosto de 2001. Entretanto, a data de registro da demanda é de vinte e dois de março de 2005. Isto é, transcorrido três anos e sete meses do pedido feito pelos índios. Passaram-se dezesseis anos da ocupação, treze anos do pedido de identificação e nove anos do registro da demanda e os índios do Pakurity continuam esperando a identificação da área.

O documento apresenta o local da ocupação, bem como os limites que compõem o mapa da comunidade Pakurity. Ou ainda, a área da ocupação é *próxima à estação de luz, da lagoa Jarutare Varreiro e faz divisa com o Rio Dourados, inclui trechos, de ambos os lados da rodovia que vai de Dourados a Ponta Porã, no quilometro trinta*. No local, estão as fazendas Marfim, Esperança, São José e Cruz de Malta, local da ocupação dos índios.

FIGURA 38
IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA PAKURITY EM DOURADOS - MS

FUNAI – DAF		Coordenação Geral de Identificação e Delimitação		Ficha de demanda	
IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA PAKURITY EM DOURADOS-MS					
Data da demanda:	16/08/2001	Data do Registro	22/03/2005	Id Demanda:	203
Origem	Cacique Bonifácio Tupijara Martins e lideranças				
Meio	Carta				
Contato	NAL-Dourados e Cacique: Fone- (014) 67-422.10.80 Fax- (01467) 421-6553				
Grupo(s) indígena(s)	Guarani-Kaiowá				
Município(s)	Dourados	UF:	MS		
Localização	O acampamento fica nas proximidades do rio Dourados, a 30 km de Dourados, na rodovia que vai em direção a Ponta Porã.				
Descrição	Há uma carta enviada a Funai em 2001 pelo cacique Bonifácio Tupijara Martins e lideranças, em que os Kaiowá informam terem voltado ao Tekoha Pakurity em 1998, e que estão passando grande dificuldade para permanecer no local, por falta de recursos para se manterem. Informa que a comunidade é composta por 600 pessoas, espalhados em vários lugares. Em 18.04.07 compareceu ao CGID o cacique Bonifácio Iral Duarte informando que estão acampados há quase dez anos no Pakurity, não tendo se afastado do local, apesar das dificuldades. A área ocupada é próxima da Estação da Luz, da Lagoa Jarutare Varreiro, e faz divisa com o Rio Dourados; inclui trechos em ambos lados da rodovia que vai de Dourados a Ponta Porã, no km 30. Disse que as Fazendas próximas são: Marfim, Esperança, São José e Cruz de Malta (de Atilio Torraca), sendo este último o lugar onde estão acampados os índios, em número de 280 pessoas. Na área ocupada estão plantando um pouco de abóbora, batata doce, banana, junto às plantações do proprietário. Também praticam um pouco de caça com arapucas e laços e pescam no córrego Urucu-y, que deságua no Dourados.				
Situação da análise	NOVA	Técnico	blanca rojas	Agrupamento	
Sobre a análise					
Data Resposta	Encaminhamento				
Sobre o encaminhamento					
18/4/2007 - pag.1/1					
FUNAI/DAF - Sistema de Terras Indígenas					

Foto: Aline Crespe

Desde que retornaram para a área, as pessoas da comunidade Pakurity viveram períodos alternados de conflito e tranquilidade expressos em acordos estabelecidos entre a comunidade e o então proprietário. Segundo Bonifácio, foi realizado um acordo com o proprietário Atilio Torraca estabelecendo os limites da ocupação até que fosse feito todos os trabalhos do processo demarcatório.

Conforme Bonifácio, no acordo foi construída uma valeta para dividir a área que a comunidade usaria do resto da fazenda. Da valeta para dentro eles não poderiam entrar,

da valeta para fora a comunidade poderia usar até que fossem realizadas todas as etapas da demarcação⁸⁵.

Essa foi uma conversa humana, um acordo humano, segundo o velho que entendeu assim e fizemos esse valo e desse valo para cá a comunidade está usando o *tekoha* e agora vem o arrendatário contestar. Ele disse que está plantando aqui há vinte e sete anos. Isso não é mentira dele. O dia que chegamos aqui e cortamos o arame ele estava aqui, recém estava cultivando com trator aqui, catando toco. Ainda pedacinho de toco, pegava a carreta e o trator e jogava e usava os índios também de mão de obra. Então essa parte ele não falou besteira. Só que ele mesmo é prova disso aí. Só que eu não sei o que virou na cabeça dele que ele falou que a comunidade indígena tá aqui e que começou a usar o *tekoha* desde o ano passado, desde setembro do ano passado. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

A partir deste depoimento, a ocupação seria ainda anterior ao ano de 1998. Segundo Bonifácio, o acordo teria ocorrido no ano de 1993. O tema dos acordos apareceu também durante a pesquisa de mestrado:

O dono da fazenda onde estão acampados às margens é um senhor de idade e, conforme eles disseram, parece não se incomodar muito com a presença dos indígenas. Relataram-me que o senhor já esteve no lugar e permitiu que eles entrassem para pegar água do lado de dentro da propriedade (CRESPE, 2009:65).

Segundo os depoimentos de Bonifácio, os conflitos começaram a aparecer posteriormente à morte do proprietário. Depois disso, seus filhos e os arrendatários começaram a incomodar-se com a presença deles ali. Em dezembro de 2013, um dos filhos do atual proprietário entrou com uma ação de reintegração de posse com pedido de liminar. O pedido de liminar foi negado pelo Juiz Federal Substituto Moisés Anderson Costa Rodrigues Silva. A decisão do juiz foi baseada no entendimento do Tribunal Regional Federal 3ª Região que entendeu que a melhor solução em casos de litígio e pedidos de reintegração de posses é manter a comunidade em uma área específica da fazenda ocupada, até que se concluem os processos administrativos. A área de permanência dos índios deve ser, neste caso, em um local distante da sede da fazenda, do gado e das áreas de atividades econômicas para que os proprietários não sejam prejudicados.

⁸⁵ Eu não conheço a valeta devida a minha impossibilidade de entrar na área.

Apesar do pedido de liminar ter sido negado, correu no poder judiciário o pedido de reintegração de posse, ainda não decidido. Quanto à atual ocupação, entendo que os índios está há cerca de dezesseis anos ocupando desde a margem da rodovia até a mata que compõem a reserva legal da propriedade em questão. Os barracos, até onde me eram possíveis ver, permaneciam na beira da estrada, mas a ocupação se dava em uma área maior do que aquela destinada aos barracos, conforme apresento na dissertação de mestrado. Ao escrever sobre as estratégias de permanência do grupo, destaco:

Os [índios] que permanecem acampados precisam criar as condições necessárias. Para tal mantém uma horta do lado de dentro da propriedade [...]. Além da horta afirmam manter uma plantação de banana perto do Rio Dourados (CRESPE, 2009:64).

Atualmente os índios estão na margem da rodovia, mas também tem barracos que construídos do lado de dentro da atual propriedade. Isso gerou a reação do arrendatário e o pedido de reintegração de posse baseado em acusações de que os índios estariam destruindo as lavouras e matando o gado da fazenda. Apesar de a ocupação existir há mais de uma década, nunca encontrei nas ocasiões que estive lá (sem adentrar na área da fazenda) nenhum sinal de prejuízo às plantações, como áreas destruídas de lavoura. Pelo contrário, no entorno das casas encontramos bananas, mandioca, abóbora, milho e atualmente eles estão plantando arroz.

FIGURA 39
PAKURITY



Foto: Aline Crespe
Abóbora produzida na área.

Logo após os barracos segue a plantação de milho em uma faixa estreita de terra e sem prejuízos aparente a lavoura, antes de soja, agora de cana. Entre os barracos mais próximos da rodovia e a casa da liderança existe um caminho (*tape po'i*) que liga também à mata e ao córrego que passa dentro dela (CRESPE, 2009).

A trilha e o trânsito entre a mata e as casas devem-se à necessidade de conseguir água para beber e cozinhar, lenha para o fogo, remédios para diferentes doenças e madeira para a construção das casas, sem falar da importância que a mata tem na cosmologia kaiowá. As casas são construídas com uma média de seis madeiras de esteio e mais alguns troncos para a estrutura do telhado, coberto com lona ou sapé, não sendo responsável pela destruição da vegetação local, do que os proprietários costumam acusar os índios.

O uso da mata não aparenta causar depredação do local. Os que os índios retiram do local é apenas para o uso necessário, não havendo sinais de desperdício. Além disso, eles se restringem a um menor número de pessoas no local devido à dificuldade de ter acesso aos recursos, ficando parte dos parentes na reserva de Dourados.

Isso explica o constante trânsito entre o Pakurity e a reserva. Na reserva os índios tem acesso à escola, atendimento médico e também a um pequeno espaço de terra onde podem cultivar alguns produtos. Assim, parte das pessoas permanece no Pakurity, outra parte na reserva. Vale lembrar que o trânsito entre essas duas áreas não é algo novo. Remete ao tempo da expulsão dos índios de seu *tekoha* e dos constantes retornos que ocorreram até então.

A ocupação da área pelos índios acaba por gerar diferentes versões das pessoas envolvidas no litígio. De um lado, o atual proprietário da terra acusa os índios de serem violentos e perigosos. Do outro lado, os indígenas acusam o fazendeiro, ou o arrendatário, de ataques contra eles.

Entretanto, no cotidiano os índios não apresentam periculosidade nos acampamentos. Ao longo dos dias as pessoas que permanecem na ocupação são, em grande parte, idosos, mulheres e crianças. As crianças em idade escolar normalmente passam a semana na reserva para poderem ir à escola, ficando as crianças menores de cinco anos de idade. Os homens vão, em sua maioria, trabalhar nas fazendas vizinhas ou nas usinas de cana.

Para Bonifácio e para as pessoas que vivem no Pakurity, o local não se trata de uma morada improvisada, apesar da precariedade das condições de existência no local.

Não é provisório por que ali, segundo as lideranças, se trata do *tekoha*. E segundo Bonifácio *o tekoha é muito sagrado para os indígenas porque o índio considera a terra como mãe, então, o juiz tem que olhar os dois lados*⁸⁶. De fato precisa e é necessário fazer isso com muita ponderação a fim de produzir seu convencimento. Quanto ao tema da sacralidade do *tekoha* (recorrente entre meus interlocutores) explorarei melhor no próximo capítulo.

Quando questionados sobre as razões que os fizeram retornar, Bonifácio afirma que é por conta da memória de seus antepassados, de um jeito de viver que lhes foi ensinado. Foram as lembranças dos *jary'i*, isto é, dos avós e os conhecimentos deixados pelos *jary'i* que os fizeram voltar. Segundo Bonifácio, os índios não acabaram devido aos seus antepassados, aos seus *jary'i*, porque foram eles *que não deixaram os índios acabarem*. E é justamente a lembrança dos mais velhos e a lembrança de saberes e cuidados possíveis no tempo do *tekoha* que motivam Bonifácio e seu grupo a voltar para a área que reconhecem como seu território:

Naquela época eles não davam remédio para nós⁸⁷, não davam comida, se não fossem nossos avós que cuidavam de nós. O que me motivou a entrar no *tekoha* Pakurity? O que motivou foi lembrar dos nossos antepassados. (Bonifácio Martins, 14/05/2014)

A lembrança dos antepassados significa a lembrança de um modo específico de viver, como viver na mata e consumir aquilo que ela oferece de alimentos e remédios. Esta lembrança implica viver cultivando o *teko marangatu*⁸⁸ a partir das rezas, das roças, das festas e de outros aspectos da vida que antecede o modo de viver na reserva. O “lembrar” é o despertar do desejo de novamente vivenciar formas de convivências sociais vividas em um espaço/tempo específico. Outra liderança, do *tekoha* Ka’a Jari que apresento mais adiante, também chama atenção para a importância do ato de lembrar-se do *tekoha* como motivação para o retorno.

Por sua vez, a lembrança do antigo *tekoha* é motivada pelos modos de viver da reserva, considerado por algumas pessoas que estão no *tekoharã* como ruins. Segundo Bonifácio lá se pratica o *teko vai*, o modo de ser ruim que o Kaiowá precisa evitar. No

⁸⁶ Bonifácio Martins.

⁸⁷ Bonifácio está referindo-se aos fazendeiros que ocupavam as terras, colocavam os índios para trabalhar ou forçavam a sua retirada. Também se refere ao SPI (Sistema de Proteção ao Índio) e ao atendimento nos postos.

⁸⁸ Conjunto de preceitos que ensinam o modo correto de ser a partir dos valores religiosos tradicionais. O tema será melhor desenvolvido no capítulo seguinte.

teko vai estão as brigas, a dependência do dinheiro, o consumo excessivo de álcool e drogas, dependência da comida comprada ou recebida na cesta básica, bem como as religiões protestantes. Estas são práticas recorrentes nas reservas e que, segundo o *teko porã* e o *teko maranguatu* o Guarani e Kaiowá precisam evitar para ter saúde e viver bem. Ter ido para a reserva, segundo Bonifácio, trata-se de algo ruim, conforme ele expressa em suas palavras:

Lá a criançada não tinha sucesso de vida, a reserva foi uma perambulação forçada pela competência do estado, muitas vezes pela competência da sociedade. Muitas vezes uma perambulação forçada pelo movimento monetário do município. Por esse motivo, eu particularmente como liderança, eu decifrei tudo isso para voltar ao *tekoha* Pakurity. Agora eu vou falar uma coisa importante para quem opera a lei, porque a retomada de terra é uma retomada sagrada, é uma retomada que gera vida para o Kaiowá e Guarani. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

Ao contrário da *perambulação forçada* que colocaram os índios na situação da reserva, o retorno é uma *perambulação* positiva. Trata-se de uma possibilidade maior do que viver no local, trata-se da possibilidade de viver o local. Isto significa que o Pakurity indica, além de um lugar, um jeito próprio de se viver. Para ele, voltar a viver no *tekoha* é uma tentativa de tornar a viver como viviam seus avós, ao menos em partes. A retomada é sagrada justamente porque permite reviver outro tempo, o tempo do *tekoha* anterior à chegada das frentes de colonização, um tempo considerado bom, marcado por uma vivência tranquila e pela abundância de alimentos, como apresento no próximo capítulo.

É possível identificar no relato de Bonifácio o processo de busca de um bom lugar para se acomodarem, onde pudessem viver de acordo com um sistema social e cultural específico. Esta busca tem início após a necessidade de deixarem o *tekoha*. Vão para Nova Alvorada do Sul depois de já terem passado pela reserva de Dourados e permanecem lá, provavelmente até o ano de 1991, quando voltam para a mesma reserva. Neste percurso não encontram o lugar onde pudessem viver de acordo com o *teko porã* - o modo ideal de se viver de acordo com os costumes tradicionais e que só pode ser realizado no *tekoha* -, então “lembram-se” de que existe um lugar específico, um lugar deles e que, segundo eles, lhes pertence. Deste modo, eles acreditam que neste lugar

eles podem viver melhores e podem realizar o *teko* porã. Para poderem viver o *teko* porã eles se lembram de voltar para o *tekoha*.

Apesar da existência dos conflitos com o proprietário, o *tekoharã* é uma tentativa de evitar os conflitos experimentados na reserva. Nele, Bonifácio consegue se posicionar como chefe local, agregando para si um tipo de poder político tradicional, incorporado na figura do chefe da parentela. Se a parentela não está toda reunida em torno dele, isso acontece devido às dificuldades de manter um grupo nas condições presentes no assentamento. Porém, a partir do momento que eles readquirirem o direito a terra, Bonifácio afirma que passará a ter mais condições de “levantar” seu *tekoha* (PEREIRA, 2004: 222), reunindo em torno de si sua parentela e trabalhando no sentido de construir ali um novo *tekoha* Pakurity.

Para Bonifácio, no *tekoha* poderão concretizar o modo ideal de viver em paz, e dar continuidade às formas tradicionais de vivência, principalmente no que se relaciona à religião. Para os Kaiowá⁸⁹ a perda da terra “é indissociável do processo simultâneo de distanciamento das práticas religiosas, ou melhor dito, da inversão de suas finalidades”⁹⁰ (Idem, p. 169). Assim, eles acreditam que o mau uso da religião foi responsável pela expulsão dos índios de suas terras.

Deste modo, uma das questões que incomoda a liderança é a presença das religiões protestantes na reserva que, segundo ele, faz com que os índios se afastem das práticas tradicionais da religião guarani e kaiowá, prejudicando-os nas questões da terra. Para Bonifácio, é de extrema importância que no acampamento eles possam continuar praticando as rezas tradicionais. Tanto no Pakurity, quanto no Apyka’y e Ñu Porã, podemos encontrar o *yvyra marangatu*, uma espécie de altar sagrado, colocado no pátio central em frente a casa e em torno do qual a reza é realizada.

Quando questionado sobre como será após a demarcação da terra indígena, Bonifácio afirmou que mesmo que muitos de seus parentes já tenham se tornado crentes nas reservas, para eles retornarem ao *tekoha* terão que praticar a religiosidade tradicional, *tem que largar de tudo o sistema dele*. “Largar o sistema dele” significa voltar a compartilhar a vida religiosa vivida no *tekoha*. Além disso, em um sentido prático, a adesão de todos à religião tradicional no acampamento constitui um fator

89 Bonifácio, apesar de Guarani tem grande afinidade com a religiosidade kaiowa.

90 *Inversão de suas finalidades significa o mau uso feito do poder pelo xamã, que ao invés de usá-lo para os devidos fins, o bem da comunidade, o usou, no passado, contra própria comunidade através de feitiçarias*” (PEREIRA, 2004: 169).

agregador, enquanto a diversidade de religiões tende a provocar conflitos e cisões, como se verifica nas reservas.

Se o mau uso da reza é considerado como uma das causas da expropriação da terra, entende-se que a reza, ou a sua ausência, tem o poder de definir o futuro das pessoas e das relações. Logo, no acampamento a reza possui um poder prático, concreto e específico: ela tem o poder de atuar diretamente nas situações de conflito, mostrando o caminho e, segundo Bonifácio, “*acalmando o branco*” e atuando em benefício do índio. Ela funciona como uma ferramenta, um recurso no processo de luta pelo território. Bonifácio afirma que *reza pra poder ficar manso*, referindo-se aos fazendeiros, e segue enumerando episódios nos quais fizeram isso e obtiveram o resultado esperado.

Entre as situações que ilustram o poder prático da religião tradicional, Bonifácio me contou sobre uma ocasião que o conflito com o fazendeiro foi solucionado com a reza. Segundo Bonifácio, para amenizar o conflito com o proprietário da fazenda após a reocupação da área foi preciso rezar muito. Depois de rezarem *o fazendeiro veio bravo e quando ele veio aqui ele conversou com a gente e acalmou*. Para que isso acontecesse, ou seja, para *amansar o fazendeiro*, o rezador *pegava o nome dele, pegava o rastro dele e benzia*.

Bonifácio narrou vários exemplos sobre a importância da religião tradicional dentro do acampamento, um desses exemplos remete-se ao processo de abertura da trilha que liga o acampamento à mata, onde pegam lenha e cultivam a roça, onde tem o rio em que eles pegam água, tomam banho e lavam as roupas. Bonifácio contou-nos que antes de abri-la eles rezaram, porque *lá era o poço de Jaime Karaguata e aquele era o caminho dele*. Como Bonifácio indica o caminho já existia, eles apenas retomaram o que era deles e para isso rezaram, benzeram tanto a ação, o feito de abrir o caminho, quanto o próprio caminho, tornando-o um lugar seguro e protegido.

Outro exemplo interessante para ilustrar o poder que a reza assume em demandas concretas foi a história que Bonifácio narrou sobre os problemas que teve com o antigo proprietário da fazenda vizinha, identificado por ele como Alencar, candidato a prefeito em Dourados pelo PSB (Partido Socialista Brasileiro) nas eleições de 2000. Segundo o indígena, Alencar criava mutum em sua fazenda e os índios do acampamento faziam armadilhas para capturá-los, provocando uma situação de conflito. Segundo Bonifácio, as rezas feitas e a ajuda de um reconhecido rezador, atualmente morador da Aldeia

Limão Verde, Atanásio Teixeira, foram responsáveis pela solução dos problemas, conforme expõe:

Daí ele mexia com a gente, daí a gente fazia reza... Atanásio ensinou como devia fazer... Ele pegou a terra, benzeu a terra, e quando vocês entrarem lá joga esta terra em cima da casa dele, que ele vai embora sem brigar com vocês [...] passou três meses ele começou se incomodar, até que ele foi embora, vendeu a terra e foi embora pro Paraná. (Bonifácio Martins apud Crespe, 2009:68)

Para Bonifácio, a religião tradicional oferece recursos que as outras religiões não oferecem, os fortalecendo na reconquista da terra. Há reza para tudo, tem reza para “acalmar” o fazendeiro e para ajudá-los no processo de recuperação do *tekoha*. Para Bonifácio, o fim da reza significa não apenas o fim da religião tradicional, mas também perder o controle da vida e do mundo que os rodeia. Com o fim da reza *não vai saber mais quando Kaja'a⁹¹ vai vim, não vai saber mais o que vai vim*. Com o fim da reza eles não podem identificar o que está por vir, conseqüentemente eles não conseguem se posicionar no conflito pela terra. A reza fala do futuro e indica como agir no presente, orientando, direcionando, dando sentido à realidade que enfrentam. Sem ela, os Guarani e Kaiowá dos *tekoharã* tornam-se fracos e impotentes diante da situação histórica que estão vivendo. Assim, reza, terra e conflito estão intimamente relacionados, tema que exploro ao longo do capítulo quatro.

Na descrição do Pakurity tem dois pontos principais a serem destacados. O primeiro aspecto a sublinhar é referente à manutenção do vínculo mantido entre os índios com o *tekoha* ao longo do tempo que precisaram viver na reserva. Depois de serem expulsos, Bonifácio voltava ao Pakurity com seu avô para coletar cará e remédios, para caçar, pescar e também para trabalhar. Qualquer que seja a razão que o motivava a retornar ao *tekoha*, esta mobilidade para caçar, pescar, coletar e trabalhar auxiliou na manutenção do vínculo com aquele lugar específico. Esta mobilidade é também responsável pelo conhecimento do ambiente biofísico sobre o local que os índios mais velhos costumam acumular.

O segundo elemento a destacar na narrativa de Bonifácio é a importância simbólica da luta pela terra. A terra gera vida, por isso é sagrada. A retomada para recuperar a terra é igualmente sagrada porque é por ela que os índios podem acessar

91 Mãe da água.

novamente a terra. Com a terra se tem o mato, a roça, os remédios, abundância de alimentos e saúde. O contrário da retomada é o despejo ao qual os índios estão constantemente ameaçados. O despejo significa a saída da terra, a escassez de alimento, as doenças e a morte.

3.1.4 Ñu Vera

Ñu Vera é um grupo que assentado em uma área localizada na margem da Reserva de Dourados. Desde 2010 eles ocupam parte da fazenda que faz fronteira com a terra indígena. Os índios que estão na área alegam que ali, onde estão, havia famílias vivendo na época da demarcação e também que a área seria aquela subtraída da reserva durante a colocação dos marcos. Como apresentei no capítulo dois, o decreto de criação da reserva previa uma área de 3.600 hectares, mas foram demarcados 3.539 hectares. Os moradores afirmam que os 61 hectares subtraídos são no lugar onde está assentado o Ñu Vera atualmente.

A maior parte das famílias que está na área saiu da reserva de Dourados por encontrar dificuldades de acomodação. Como apontei acima, para muitas famílias que chegaram depois da década de 1980 foi difícil encontrar espaço para se acomodarem. Além disso, eles reclamam do fato de que na reserva estão todos grudados uns aos outros, o que faz os conflitos aumentarem.

Muitas pessoas que estão aqui dentro saíram da aldeia porque a aldeia está pequena. Não tem mais espaço. Já está todo mundo um pertinho do outro. Não tem como você plantar, não tem como você produzir mais nada. Ali você não tem como criar galinha. Porque a gente gosta de ter bastante bicho, galinha, cachorro, tudo quanto é coisa, né. E nesse espaço que tem no Bororó não tem como a gente criar estes animais. Tem vizinho que não cria, mas come e mexe nos animais da gente. Daí foi onde o pessoal se uniu para entrar aqui, por causa disso, porque nós queremos a terra para plantar. Porque nossa cultura é essa, é plantar tudo quanto é coisa, é milho, mandioca, feijão, abóbora, melancia. Como para nós não tinha como plantar, ficou difícil. Eu mesma, eu deixei de produzir a comida porque eu não tinha lugar. E aí todo mundo vai deixando, só dependendo de mercado, comprando, comprando e não dá. A maioria das pessoas também foi dessa forma. Foi onde vieram para cá. (Gilda Riquelme Lopes, 02/06/2014)

Sobre a reserva, Gilda complementa:

Quando eles inventaram essa aldeia, fez um chiqueiro para nós. Eu me sinto assim, dessa forma. Aldeia para mim é um chiqueiro, que nem você faz um chiqueiro para uma galinha, para criar aquele tanto de galinha. Daí dá aquele espaço ali para você e acabou. Ali ele te dá casa, faz projeto de casa, te manda cesta, mas para quê? Para as pessoas não saírem daquele local para não voltarem para o seu *tekoha*. Só que antigamente as pessoas não tinham estudo, não tinham conhecimento sobre isso. Agora tem, agora tem professor indígena. (Gilda Riquelme Lopes, 02/06/2014)

Para Gilda, como para muitos outros Guarani e Kaiowá que estão no local, a reserva é ruim. Ela é pequena, nela todo mundo precisa morar perto e não há espaço nem para plantar, nem para criar. A reserva se parece com um *chiqueiro*. Com cercas e um espaço definido, não importa que a população cresça, ela é mantida dentro do mesmo espaço. Com o aumento populacional intensificaram os conflitos e muitos índios foram se lembrando de seu *tekoha*, lugar onde as condições de vida poderiam ser melhores. Para que os índios não saíssem de dentro das reservas foram implementados programas de assistência social dentro delas que serviram como atrativos para o recolhimento dos índios. Mas segundo Gilda, esse tipo de atrativo convencia no passado porque antes os índios não tinham conhecimento sobre o que estava acontecendo. Mas agora é diferente, *agora tem professor indígena*⁹² e eles têm conhecimento sobre a história, sobre os direitos que possuem e sobre as ações necessárias para reverter o recolhimento nas reservas.

Apesar de muitas das famílias terem vindo da reserva, uma das famílias assentadas nunca teria estado dentro do limite da reserva. Eles sempre estiveram ali, do lado de fora do limite demarcado e dali acompanharam todo o processo de demarcação da reserva. Segundo depoimento de uma agente de saúde que vive no Ñu Vera, a sua avó era criança quando a reserva foi demarcada e à época sua família residia no mesmo lugar onde estão hoje.

Segundo os moradores do local, são trinta e três famílias espalhadas pela área. A área conta com duas lideranças: Gilda Riquelme Lopes e Ambrósio Ricarte. Gilda e Ambrósio se tornaram lideranças após receberem muitas críticas da liderança antiga. Com apoio do grupo, os dois retiraram os líderes da área e se encarregaram da tarefa.

⁹² Apesar de não ter sido tema deste estudo existe uma relação estreita entre educação escolar indígena guarani e kaiowá, movimento político e luta pela terra. Sobre o tema o leitor pode consultar Rossato (2002) e Silvestre (2011).

Isso implicou na realização de algumas atividades como: resolver conflitos internos; ir à FUNAI para conseguir lona, trator, semente, cesta básica, roupa ou calçado para alguma família que tenha mais necessidade; ir ao MPF quando é necessário fazer alguma denúncia ou garantir algum direito; acompanhar os casos de saúde mais grave que necessitam de internação nos hospitais da cidade; enfim, cabe a eles resolver as mais diversas situações dentro da área.

Quanto à decisão de entrar na área onde eles estão ocupando, segundo a liderança, foi quando eles perceberam que se não tomassem alguma atitude eles não teriam o direito a nada. *Se a gente não tomasse essa atitude*, de entrar na terra, ocupar a área, colocar os barracos, fazer as roças, *eles jamais iam demarcar a nossa terra*, me explicou dona Gilda. Por conta disso, eles conversaram e decidiram juntos a entrar. Desde 2010 muitas famílias que entraram na época saíram e famílias novas entraram. Atualmente, apesar do fluxo de pessoas ainda ser intenso, existem algumas famílias que encaram o assentamento como definitivo. Ambrósio construiu um barraco grande com parte de madeira de demolição e parte de lona, também ajeitou uma área cercada com paletes de madeira para criar os porcos e mantém a roça de mandioca, de milho, as abóboras e outros cultivos. Encontrei seu Ambrósio em outras situações fora do Ñu Vera, como em *Aty Guasu* e no MPF, mas todas as vezes que o encontrei no Ñu Vera ele estava trabalhando em sua roça.

Um aspecto importante a ser ressaltado é para a quantidade de mulheres e crianças no assentamento. Ambrósio que está sempre em sua roça não sai para a *changa*. Mas grande parte dos homens sai para trabalhar nas usinas, permanecendo longos períodos fora, ficando no local as mulheres. O mesmo ocorre nas outras áreas. Entretanto, em alguns acampamentos, como os localizados nas margens das rodovias, os homens tem mais dificuldade de acessar um *cabeçante*⁹³. O não acesso ao trabalho torna a situação em muitas áreas ainda mais precária. Sem espaço para plantar, como ocorre nas margens de estrada, e sem trabalho, os índios ficam totalmente dependentes das cestas básicas trazidas pela FUNAI. O problema é que a cesta não dura nem a metade do mês para as famílias que dependem inteiramente dela.

A participação das mulheres nas *áreas de retomada* tem sido cada vez mais significativa. Elas vem se organizando nos conselhos e nas *aty guasu*, realizando nos

⁹³ Indígena que agencia os trabalhadores para o corte de cana. Eles intermediam a contratação de trabalhadores nas usinas de cana.

últimos anos a *aty kunhã*, uma reunião específica de e para as mulheres. Na ocasião os homens também vão, assim como as mulheres vão as *aty guasu*, mas cabem a elas decidirem sobre o que falar e quem falar. Nestas ocasiões elas falam sobre terra, sobre saúde, sobre violência sexual, sobre criança, escola e educação e outras questões enfrentadas pelas mulheres dentro das terras indígenas e nas *áreas de retomada*.

Quando estava outra liderança nós sentamos e conversamos e decidimos que ele tinha que sair, principalmente nós mulheres. Por que a gente da retomada, são as mulheres que ficam mais. Os homens saem para trabalhar foram, alguns saem para usina e ficam quarenta e cinco dias fora, as vezes mais. Quem passa mesmo no acampamento somos nós mulheres que ficamos em casa. (Gilda Riquelme Lopes, 02/06/2014)

A relação com a reserva é outro ponto que merece destaque do Ñu Vera. A área é contínua ao limite da reserva. A maior parte das crianças estuda na escola que fica na fronteira do acampamento com a reserva. Muitos dos parentes dos moradores também estão do lado de dentro da reserva, o que intensifica a mobilidade entre os dois locais.

A proximidade com a reserva também favorece no acesso ao atendimento de saúde, possível no posto da SESAI. Além disso, na área, os índios têm mais facilidade para acessar água através da abertura de poços. Gilda e Ambrósio também me disseram que às vezes conseguem que alguém com trator venha da reserva para preparar a terra para o plantio. Para isso, segundo Gilda, basta que eles tenham o óleo para colocar no trator, o que nem sempre é possível.

Ao lado do Ñu Vera tem outro assentamento chamado Boqueirão. As pessoas do Boqueirão, assim como do Ñu Vera, defendem a demarcação da área no entorno da reserva. Entretanto, as pessoas do Ñu Vera mantêm mais relações com moradores da reserva que com o pessoal do Boqueirão. O mesmo ocorre com o Boqueirão em relação à reserva e ao Ñu Vera. Entretanto, as duas áreas são grudadas uma na outra. A agente de saúde que mora no Boqueirão atende também no Ñu Vera. Ambrósio também precisa estar em contato com as lideranças vizinhas, ainda que seja apenas uma relação diplomática.

Apesar da pouca proximidade com as pessoas que moram no Boqueirão, que faz divisa com a área ocupada, Gilda diz ter mais contato com Dona Damiana - liderança do Apika'y, área que tratarei no tópico a seguir. Foi no Apika'y que passei a ter mais contato com Gilda, durante as mobilizações ocorridas na área no início de 2014.

Segundo Gilda ela conheceu Damiana na reserva de Dourados, no tempo em que Damiana não encontrava *parada*.

Eu conheço Damiana de antes e depois que ela entrou ali a gente sempre estava junto com ela. Eu conheço ela daqui mesmo, porque ela também ficou um tempo assim sem parada. Porque quando a pessoa não tem aldeia para ficar, que nem a Dona Damiana que parava num canto, ficava um pouco lá, depois ia para aldeia novamente, até que ela decidiu para entrar. A pessoa quando não tem uma aldeia elas não tem uma parada certa porque ela não se dá em outra aldeia. (Gilda Riquelme Lopes, 02/06/2014)

Como apresentei no capítulo dois, se acomodar em outras áreas, onde já viviam outros grupos, não se trata de uma tarefa fácil, ainda mais quando levado em consideração a falta de espaço dentro das reservas. Assim, depois da expulsão é comum que as famílias fiquem passando de reserva em reserva até se “lembrarem” de voltar ao *tekoha*.

Quanto ao Ñu Vera, chama atenção a não acomodação do grupo à situação de reserva. Os moradores que vem para o Ñu Vera não são estabelecidos dentro dela. A tentativa das pessoas do local é produzir condições de vida melhores daquelas encontradas dentro da reserva. Para isso é importante rezar, plantar e apaziguar os conflitos internos, tarefa em relação a qual se dedicam Gilda e Ambrósio. No próximo tópico apresento o *tekoha* Apyka’y de Dona Damiana e a partir dele devo retomar cada uma das áreas descritas até então.

FIGURA 40
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Pátio da casa de Dona Gilda. No fundo uma escola da reserva.

FIGURA 41
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Casa da Dona Gilda.

FIGURA 42
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Casa de morador do Ñu Vera, no fundo sua roça de mandioca.

FIGURA 43
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Barracos de um morador do Ñu Vera e sua roça de mandioca.

FIGURA 44
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Casa dos moradores mais antigos na área.

FIGURA 45
ÑU VERA



Foto: Aline Crespe
Caminhando pelo Ñu Vera com Dona Gilda.

3.1.5 Apyka'y

Apyka'y é um assentamento indígena localizado no município de Dourados. O assentamento trata-se de uma área *reocupada* onde vive, atualmente, uma comunidade indígena Kaiowá. O grupo tem como figura de referência Dona Damiana Cavanha, viúva de Ilário Ascário. Depois de serem expulsos de uma área que conseguiram ficar até o início da década de 1980 trabalhando na fazenda, eles passaram a andar pelas reservas sem conseguirem se estabelecer. Depois de passarem pela reserva de Caarapó e de Dourados, Damiana e seu marido tentaram regressar ao *tekoha* e, para isso, permaneceram na beira da estrada durante quatorze anos.

Desde setembro de 2013 os índios ocupam parte da terra que reconhecem como território de ocupação tradicional. A ocupação se deu após um grande incêndio ocorrido no dia 22 de agosto de 2013 e que atingiu todo o entorno do local que a comunidade estava precariamente assentada, como veremos adiante. O incêndio destruiu o acampamento e motivou a comunidade a tentar, mais uma vez, entrar e permanecer em parte do território que reconhecem como terra tradicional.

Atualmente, o grupo é composto por cerca de 20 pessoas que ocupam parcialmente uma área que afirmam ser um antigo assentamento indígena. Moram no local a liderança, Dona Damiana, seu filho, nora e netos. Também vivem no local os sogros do filho de Damiana, além de outra família, também chefiada por uma mulher que reúne consigo filhos e netos. A falta de condições materiais e a insegurança, resultado das frequentes ameaças sofridas pelo grupo, impede que mais parentes permaneçam na área. Como em outros locais, as pessoas da área afirmam que após a regularização fundiária os parentes devem voltar.

A formação do grupo com o objetivo de voltar ao *tekoha* é resultado da reorganização da parentela realizado pelo senhor Ilário Ascário e Dona Damiana Cavanha. Ilário era marido de Dona Damiana e, segundo seu depoimento e documentos do MPF, ele foi atropelado na BR 463, no ano de 2002. A antropóloga Ruth Henrique da Silva, que conheceu seu Ilário, colocou em sua dissertação de mestrado que, segundo relatos do Sr. Ilário, *sua terra se localizava entre os rios Douradinho e Ipuitão, com cerca de 1.200 hectares, cuja parte da área estaria hoje a fazenda Água Suja* (HENRIQUE DA SILVA, 2003:60). A parte que eles estão assentados atualmente seria uma pequena área dentro do que eles reconhecem como *tekoha Apyka'y*.

Segundo a antropóloga, quando os conheceu, *eles estavam requerendo entrar no que seria o antigo tekoha, porém, neste período, a área ainda nem mesmo constava “nas listagens de TIs a verificar da FUNAI, pois nenhuma informação ou reivindicação sobre ela havia chegado até à ‘sede’”* (HENRIQUE DA SILVA, 2003:60). De acordo com a antropóloga, *esta TI foi averiguada em virtude de uma reivindicação verbal, feita ao Núcleo de Apoio da FUNAI em Dourados, pelo Sr. Ilário Ascário e família* (Idem, pg.55).

Desde 1999, o grupo que se autodenomina como Apyka’y manteve-se acampado em diferentes pontos da BR 463 (rodovia que ligam os municípios de Dourados e Ponta Porã), bem como, também estiveram na estrada que liga Dourados ao município de Laguna Carapã. Todos os pontos em que os índios acamparam circundaram a mesma área, conforme é possível visualizar na figura anexada mais adiante (Figura 49). Durante quatorze anos, o mesmo grupo passou por ataques de pistoleiros, queimadas, mortes por atropelamento e envenenamento, além da luta cotidiana por água, comida, lenha e trabalho.

Desde que foram expulsos do antigo *tekoha* o grupo vem insistentemente tentado retornar para lá. Estas tentativas estão vivas na memória do grupo, e aparecem também, no trabalho de Henrique da Silva através do relato do Sr. Ilário, conforme podemos ver abaixo:

De acordo com o sr. Ilário, ajudado na reconstituição dos fatos pelo filho Nivaldo, por volta de 1990, cerca de 25 pessoas tentaram “entrar”, voltar ao local que seria Jukeriry⁹⁴, mas foram impedidas pelo atual proprietário rural, fazendo com que as famílias restantes do antigo *tekoha* se dispersassem e se instalassem entre as Tis de Dourados (mais especificamente na aldeia Bororó), Caarapó e Guaimbé. (HENRIQUE DA SILVA, 2003:60)

Depois de tentarem ocupar o *tekoha*, eles passam a enfrentar o conflito com o fazendeiro da local, onde tentaram fazer a *reocupação*. Estes conflitos, em muitos momentos, atingiram proporções insustentáveis, sendo necessária uma nova mudança.

No ano de 2004 eles fizeram a primeira tentativa de *reocupação*, o que provavelmente resultou no primeiro *acampamento* às margens de estrada, próximo à área que pretendiam retornar. A ocupação se desdobrou no conflito com o proprietário

⁹⁴ Jukery, ou como denomina Henrique da Silva (2002), Jukeriry, era como o grupo se autodenominava antes. Como houveram várias retomadas, houveram também vários batismos da terra. Em um batismo é possível mudar o nome do lugar, conseqüentemente, do grupo.

da Fazenda Água Suja. Este conflito, de acordo com os filhos de Damiana, teria resultado no atropelamento do Sr. Ilário, conforme aparece no termo de declaração recolhido pelo antropólogo do MPF.

Neste documento, com data de 14 de abril de 2004, Sidnei de Souza, filho de Damiana, vai ao MPF para prestar depoimento, afirmando ao perito em antropologia que seu pai havia sido propositalmente atropelado em decorrência do conflito pela terra. No documento, Sidnei de Souza *afirma que seu pai, Ilário Ascário de Souza fora assassinado em 2002 em decorrência da luta pela terra. Diz, que o Sr. Ilário fora abalroado por um veículo guiado por um fazendeiro proprietário da terra reivindicada pela comunidade do Sr. Ilário de Souza* (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Sidnei Cário de Souza, 14/04/2004.). Oito anos depois, em 2012, Sidnei, assim como seu pai, também morreu atropelado.

Segundo depoimento de Sidnei Cário de Souza o atropelamento foi uma ação intencional e, depois do atropelamento, o motorista não prestou socorro à vítima. De acordo com Sidnei, o atropelamento foi testemunhado também por Damiana Cavanha e Jamiro Isnarde, cunhado do depoente. No documento Sidnei reclama que, apesar dos pedidos da comunidade, nunca foi aberto um inquérito para apurar a possibilidade de um assassinato. Depois do atropelamento de Ilário, segundo o depoimento, o grupo é arbitrariamente levado para a TI de Caarapó, conforme consta no documento:

Que quando a morte do seu pai foram imediatamente transferidos para a Aldeia de Caarapó, tendo sido conduzidos num carro de boi (caminhão), escoltados por um grupo de pistoleiros, que apesar da solicitação dos índios, o corpo do Sr. Ilário de Souza não pode ser sepultados no *tekoha*, sendo que as exéquias só vieram mesmo a ocorrer na Aldeia de Caarapó, que desde a expulsão do *tekoha*, esses índios não mais tiveram residência fixa, tendo pousado em Caarapó, Porto Cambira e Curral do Arame; que neste último local permaneceram por cerca de quatro meses [...]. (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Sidnei Cário de Souza, 14/04/2004.)

Das margens da fazenda Água Suja foram transferidos para a reserva indígena de Caarapó. Na passagem por Caarapó, Damiana, que estava viúva, se casou com Gabriel Cavalheiro, formando uma nova família conjugal. Sozinha seria mais difícil dar continuidade ao movimento do grupo pela reconquista de seu território, isto porque, uma pessoa sozinha dificilmente consegue organizar em torno de si uma parentela.

Assim, Damiana e Gabriel passaram a liderar a parentela de Damiana, reorganizar o grupo e a luta pela terra, reunindo em torno de si os filhos, genros, noras e netos de Damiana.

Da reserva indígena de Caarapó eles se mudaram para Porto Cambira no ano de 2003 e provavelmente isto ocorreu devido aos conflitos na reserva. Em Porto Cambira estiveram com o grupo de Passo Piraju. Possivelmente saíram de Porto Cambira e acamparam em frente à fazenda Curral do Arame. Quanto a este *acampamento*, o termo de declaração citado acima apresenta as condições de acomodação do grupo:

[...] No presente momento, tem ocupado, há cerca de quatro meses uma faixa de terra que fica entre a cerca de uma propriedade rural e uma rodovia federal. O acampamento é diminuto, não perfazendo uma área maior que de um campo de futebol. Segundo o depoente, este acampamento localiza-se às margens da rodovia que liga o Município de Dourados/MS ao de Ponta Porã, próximo à placa rodoviária onde se lê a indicação de entrada de acesso para o Município de Laguna Carapã, numa localidade conhecida por “Córrego do Arame”, em frente a Fazenda Curral de Arame. (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Sidnei Cário de Souza, 14/04/2004.)

A passagem por este local, apesar de curta, gerou novas situações de conflito com o proprietário. Segundo os indígenas, apareciam pistoleiros no local a mando do fazendeiro que os intimidavam e ameaçavam através do uso de armas de fogo, conforme declaração que presta o Sr. Sidnei Cário de Souza ao analista pericial em antropologia do MPF:

Na segunda-feira, 12 de abril, o fazendeiro, um homem descrito como “gordo”, apareceu munido de uma espingarda (arma que o depoente afirma ser uma “espingarda calibre 12”) e acompanhado de cinco pistoleiros, todos eles armados de “pistolas”. Diz, “eles foram lá com a arma na mão para tirar a gente de lá”. O fazendeiro “gordo” teria dito “vocês têm que sair daqui hoje” (dia 12/04/04). (Idem)

Apesar dos conflitos, os indígenas permaneceram neste *acampamento* cerca de seis meses, mas a violência por parte do fazendeiro obrigou-os a deixarem o local. O fazendeiro determinava que os índios deveriam sair das margens da rodovia e o motivo alegado é que a plantação de milho teria que seguir até a “terra lindeira a rodovia”, ou seja, até o acostamento da estrada. No documento Sidnei afirma que *nas últimas cinco noites jagunços tem aparecido próximo ao acampamento e deflagrado tiros, inclusive*

em direção aos barracos, tendo um deles, o da genitora do depoente, sido perfurado por um projétil (Ibidem).

Passado dois meses, em junho deste mesmo ano, eles se mudaram para outra área, a três quilômetros da BR 163. Neste novo *acampamento*, localizado em uma estrada de terra que liga Dourados a Laguna Carapã, o grupo torna a procurar o MPF no dia 30/06/2004. Nesta ocasião é realizado um novo termo de declaração pelo antropólogo do MPF parcialmente transcrito abaixo:

Que desde o dia 12 de junho de 2004, seu grupo familiar composto por dezesseis pessoas, entre adultos e crianças, que estava acampado no Município de Dourados-MS, à estrada que liga Dourados a Ponta Porã, próximo ao Córrego Curral de Arame, se mudou para o Município de Laguna Carapã - MS; Que para se ter acesso a este novo acampamento deve-se seguir a mencionada estrada no sentido Ponta-Porã; que se passando a ponte sobre o Córrego, no sentido Ponta Porã, há uma estrada não pavimentada, à esquerda, indicada com uma placa na qual se lê: Laguna Carapã; Que o referido acampamento se encontra cerca de 3 Km adiante, na estrada não pavimentada; Que estão ocupando à margem direita desta estrada vicinal; que desde a chegada do grupo, ao local de acampamento já foram construídos 6 barracos de lonas plásticas; que desde que estão acampados não adentraram na propriedade de nenhum fazendeiro, nem mesmo para buscar água, nem lenha, nem qualquer outro recurso que pudesse encontrar na propriedade de fazendeiros; Que, inclusive, têm se servido de água de um riacho que mina fora da propriedade de fazendeiros; Que para conseguir material lenhoso se servem do que encontram na beira da estrada; Que o objetivo de terem se instalado ali se deve ao fato de que estão convictos de que o acampamento situa-se nas proximidades do antigo tekoha[...]. (MPF. Termo de declaração que presta o indígena kaiowa Sidnei Cário de Souza, 30/06/2004.)

A presença deles no novo *acampamento* também foi marcada pelo conflito com o dono da propriedade. Podemos visualizar isto na continuação do documento citado acima, que apresenta como os indígenas passaram a ser ameaçados e intimidados pelo administrador da fazenda, a fim de deixarem o *acampamento*:

Que na madrugada do dia 29 para o dia 30, por volta das 2 horas da manhã, um grupo de homens armados compareceu ao local e deflagraram vários disparos por cima dos barracos; Acredita que se tratavam de pelo menos dois “pistoleiros, o escuro da noite não permitiu identificar se havia mais; Disse que esses estavam acompanhados de um cachorro de grande porte, ao qual o depoente denomina “cachorro de polícia”; Disse que os homens gritavam com

eles para saírem daquele acampamento; Disse que os homens foram embora, deixando para trás um cartucho de bala, que o depoente considera ter sido de calibre 38;[...].(Idem)

Eles permaneceram neste local por volta de um ano, até o momento que se tornou insustentável a presença deles. Ao precisarem sair dali, por conta dos conflitos com o proprietário da fazenda, eles tentam, pela segunda vez, *reocupar* a área que identificam como *tekoha*.

A decisão de ocupação geralmente é influenciada por diversos fatores, tais como: a) a pobreza encontrada nos *acampamentos*; b) a demora da FUNAI em dar um parecer quanto à possibilidade de identificação e demarcação de suas terras; c) os conflitos com os fazendeiros. Neste caso, o estopim ocorreu quando, de acordo com o grupo, o dono da fazenda mandou colocar fogo em seus barracos, concretizando a decisão da *retomada*.

Nesta situação, *reocupar* o *tekoha* é o único meio de por fim à espera pelos processos legais que possam reaver a eles o direito a terra, decidindo o caminho a ser percorrido. Entretanto, devido às medidas adotadas pelo fazendeiro, os índios não permaneceram dentro da área e passaram, em seguida, a acampar na BR 463 e próximo ao Córrego Três Tubos, local onde os conheci no ano de 2007.

Por todos os locais pelo qual o grupo de Damiana passou esteve presente o conflito com os fazendeiros. Assim, a narrativa de Damiana da história do Apyka'y está sempre relacionada ao conflito. Quando eles se sentiram ameaçados, em situações limites, eles reagiram e *retomaram* a terra. A situação de conflito constante em que vivem faz com que os índios reclamem com frequência quanto à demora de um posicionamento da FUNAI em relação à identificação de suas terras.

Devido à demora da FUNAI em identificar as suas terras⁹⁵ e as condições em que se encontravam, tais como a carência de alimentos, a impossibilidade de fazer roças, todas as idas e vindas, os conflitos com o fazendeiro e a demora por parte dos órgãos responsáveis, eles decidiram no início de agosto de 2008 a *retomar* a fazenda que ficava ao lado do *acampamento*. O grupo permaneceu na propriedade por volta de dez meses e foi obrigado a sair após ordem de reintegração de posse expedido em maio de 2009.

⁹⁵ Até o início de 2015 o Apyka'y não tinha recebido o GT para realizar o estudo com a comunidade. Essa demora é resultado das condições precárias de funcionamento do órgão e da pressão política contrária às demarcações.

A última tentativa do grupo de retornar à terra considerada sagrada (*tekoha*) ocorreu em 17 de junho de 2008. Mais uma vez reocuparam uma parcela do antigo *tekoha*, na Fazenda Serrana, ao redor da qual gravitavam. Nesta ocasião, eles mantiveram-se dentro da reserva legal de mata da fazenda, vigiados por uma empresa particular de segurança. A Funasa e Funai foram impedidas de prestar atendimento. O relatório aponta que "a difícil condição imposta aos índios resultou na morte de uma anciã, que acabou sendo sepultada na mata. A ocupação durou até cinco de abril de 2009, quando a justiça determinou a reintegração de posse em favor do fazendeiro". Desde então, o grupo está acampado à beira da rodovia. Com a expulsão das terras, os índios foram obrigados a ocupar a outra margem da BR-463, por causa das obras de duplicação da rodovia. Cerca de vinte pessoas formaram o acampamento, onde construíram seis barracos e passaram a viver na dependência total das cestas básicas distribuídas pela Funai. [...] O relatório elaborado pelo MPF é enfático ao afirmar que "crianças, jovens, adultos e velhos se encontram submetidos a condições degradantes e que ferem a dignidade da pessoa humana. A situação por eles vivenciada é análoga à de um campo de refugiados. É como se fossem estrangeiros no seu próprio país"⁹⁶.

O grupo foi novamente despejado em 2009. Entretanto, no local onde estavam assentados anteriormente à retomada o fazendeiro mandou passar um trator retirando a terra para fazer uma grande valeta. O buraco, no mesmo local do acampamento, parece ter sido cavado com o objetivo de impedir que os índios se fixassem novamente no lugar. Por conta disso, eles tentaram se acomodar em frente ao antigo *acampamento*, mas do outro lado da rodovia.

As áreas localizadas em margens de rodovias tendem a apresentar condições ainda mais difíceis do que outras formas de ocupação descritas anteriormente. O espaço para acomodação é pequeno, consistindo apenas na faixa de terra entre a cerca da fazenda e a estrada. Na margem da rodovia os índios têm maiores dificuldades de acesso à água e à lenha. Também, a proximidade com a rodovia os deixa em uma situação de risco, ocorrendo muitos atropelamentos seguidos de morte. Por estas razões, acredito que o termo *acampamento* tenha um caráter político a ser considerado, principalmente por apontar para a instabilidade e precariedade da acomodação do grupo nestes locais.

⁹⁶ Fonte: Relatório interno MPF, Dourados/MS.

FIGURA 46
APYKA'Y

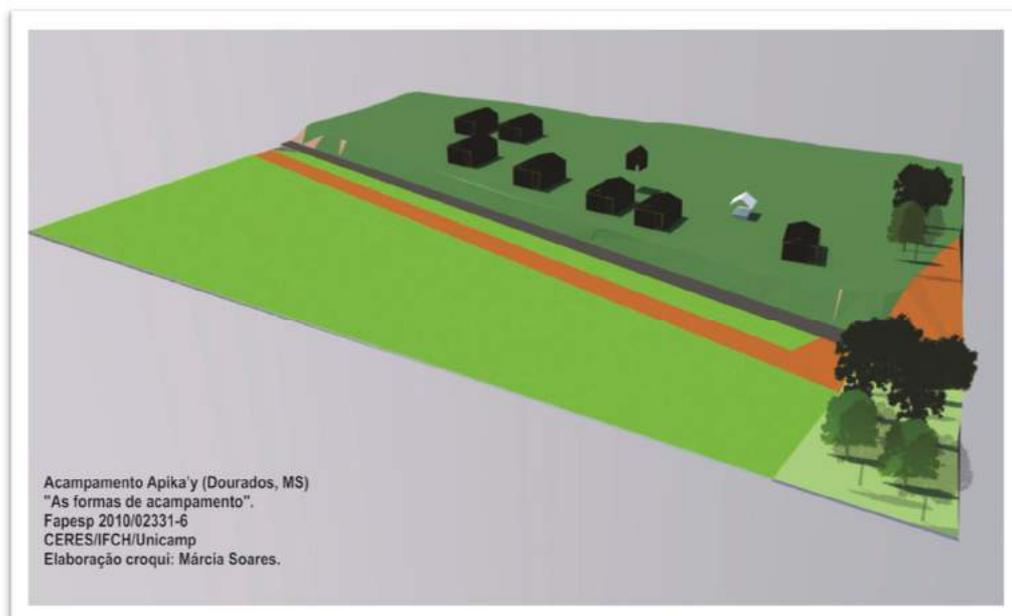


Imagem feita com aplicativo Google Earth em fevereiro de 2009. A imagem de satélite registrada no aplicativo é de abril de 2006. (CRESPE, 2009:58)

O croqui anexado abaixo⁹⁷ apresenta o *acampamento* produzido após o despejo ocorrido no ano de 2009. Eles ficaram neste assentamento até agosto de 2013, quando decidiram novamente *retomar* a área que reconhecem ser seu *tekoha*. No ano de 2012, quando fizemos o croqui, o grupo era composto pelas mesmas famílias que acompanharam Dona Damiana até o ano de 2014. Entretanto, de 2009 para cá a comunidade perdeu sete pessoas vítimas de atropelamento e uma por envenenamento.

⁹⁷ O croqui produzido durante as atividades de campo ocorridas entre os anos de 2011 e 2012 junto com outros pesquisadores que compõem o projeto de pesquisa *Formas de Acampamento*, coordenado pela antropóloga Nashieli Loera.

FIGURA 47
APYKA'Y



Croqui realizado por Márcia Soares (Unicamp) a partir de trabalho de campo realizado por mim e Elis Corradi (Unicamp).

Cinco dos atropelamentos ocorreram entre os anos de 2009 a 2013, período em que os índios permaneceram na beira da estrada, como também faleceu uma senhora por envenenamento. Às margens da estrada e das plantações, durante o período de uso de agrotóxico nas lavouras, o veneno é passado por cima das casas e das pessoas. Consequentemente, água do córrego consumida pelo grupo também contém agrotóxicos.

Deste modo, Damiana, que havia perdido o marido atropelado em 2004, perdeu o filho Sidnei Cario de Souza, de 26 anos, no dia 28 de junho de 2011. Ele foi atropelado por um ônibus próximo ao trevo que dá acesso ao município de Laguna Carapã. Segundo os moradores do Apyka'y o ônibus era de transporte de trabalhadores da usina de cana e o motorista não parou para prestar socorro. Depois de Sidnei morreu Valdicrei Marta Sanabri, com 18 anos, no dia 30 de novembro de 2011.

Cerca de um semestre após a morte de Valdicrei, no dia 16 de junho de 2012, morreu atropelado Aginaldo Cário de Souza, de 19 anos, neto de Dona Damiana. No dia 26 de junho de 2012, apenas dez dias após a morte de Aginaldo, faleceu Magno Freitas dos Santos. Ele tinha cerca de 16 anos e também foi atropelado na BR 463. No dia 22 de março de 2013 morreu atropelado Gabriel Lopes Cavalheiro, neto de Damiana, de

apenas quatro anos. Após o atropelamento o motorista fugiu sem prestar socorro e até hoje não foi identificado. Em 2014 ocorreram mais duas mortes por atropelamento, de Adeci Lopes, 17 anos, atropelada no dia 08 de fevereiro de 2014 e de Ramão Araújo, 64 anos, atropelado no dia 14 de março de 2014.

Quanto à decisão de retomar novamente ao *tekoha*, ela ocorreu após um grande incêndio no dia 22 de agosto de 2013. O fogo invadiu a BR 463 e atingiu a comunidade, destruindo barracos, comidas e roupas. Dois dias depois do incêndio estive no Apyka'y e só havia cinzas e um cheiro de queimada que asfixiava. Após o incêndio a comunidade novamente decidiu entrar na área que identificam como terra de ocupação tradicional, local onde estavam até janeiro de 2015.

FIGURA 48
APYKA'Y



Foto: Autor desconhecido

Fonte: Dourados Agora

Casal de índio parados em cima do que restou da casa após o incêndio que destruiu o acampamento.

A situação vivida pelo grupo se tornou preocupação de uma série de organismos nacionais e internacionais, gerando uma quantidade significativa de notícias em jornais *online*. A partir de reportagens publicadas em jornais locais, nacionais e internacionais é possível traçarmos o histórico das tragédias envolvendo as famílias do Apyka'y.

Devido à situação em que se encontra o grupo e da repercussão que esta situação tem tido internacionalmente, em agosto de 2013 esteve em Dourados o secretário-geral da Anistia Internacional, Salil Shetty. Durante a visita à cidade de Dourados, Salil Shetty esteve na Reserva Indígena de Dourados (RID), conversou com lideranças indígenas e visitou a área. O secretário da Anistia internacional demonstrou preocupação com a situação das famílias indígenas no estado de Mato Grosso do Sul, conforme vemos abaixo:

É muito sofrimento e são muitas mortes. A Anistia Internacional vem trazer sua solidariedade e seu apoio à causa indígena no Brasil. O país não pode apostar no desenvolvimento que tenha como preço a violação de direitos das populações indígenas e tradicionais. Quando a justiça demora é como fosse negada. (Salil Shetty, 07/08/2013)⁹⁸

Levando em consideração as condições em que se encontrava o grupo, bem como o artigo 231 da Constituição Federal, o MPF interviu em favor da comunidade instaurando uma ação civil pública em face da União e determinando que fosse adquirido um território mínimo para que a comunidade pudesse viver com dignidade e de acordo com seus modos e costumes. A situação em que se encontrava o grupo tratava-se de uma violação às legislações nacionais que garantem os direitos indígenas e às convenções internacionais que defendem o princípio da dignidade humana e o direito a terra. Considerando a ação civil pública promovida pelo MPF, a Justiça Federal suspendeu o pedido de reintegração de posse e determinou em dezembro de 2014 que a União comprasse 30 hectares no local onde os índios estão atualmente assentados. Os índios deveriam permanecer na área até que fossem realizados os trabalhos de identificação da área reivindicada pela comunidade Apyka'y⁹⁹. Entretanto, a compra da área não foi possível e os índios continuaram na situação de instabilidade em que se encontravam.

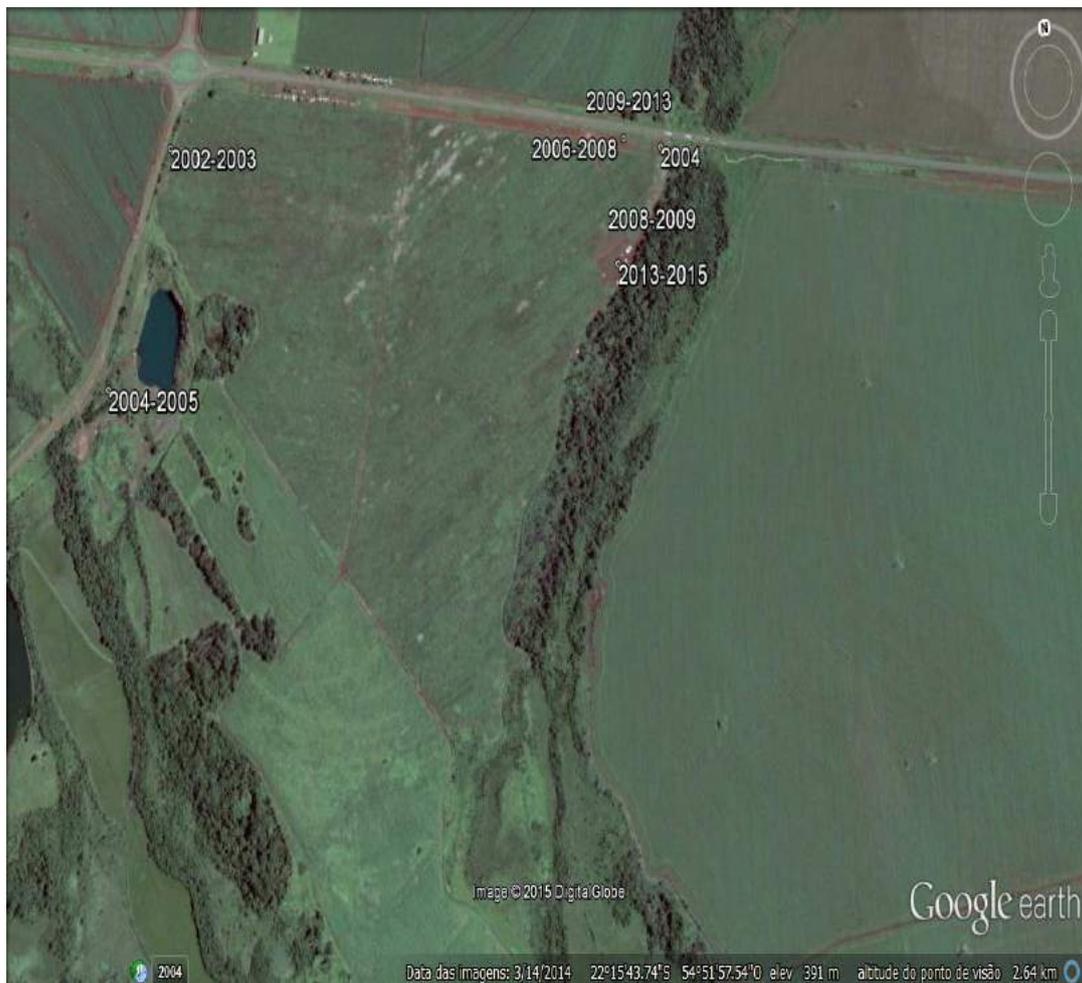
A narrativa do Apyka'y aponta para as dificuldades encontradas pelos índios após a decisão de retornar ao *tekoha*. Neste caso chamou atenção à instabilidade da ocupação que oscilou entre *acampamentos* e *retomadas*. De 2002 a 2014 o grupo precisou mudar

⁹⁸Fonte: Portal Terra. <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/secretario-da-anistia-internacional-visita-aldeia-indigena-no-ms,06e9402adf950410VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>.

⁹⁹ As informações sobre a decisão da Justiça Federal foram obtidas em visita ao MPF de Dourados feita em janeiro de 2015. Na ocasião, em conversa com o antropólogo Marcos Homero Ferreira Lima, tomei conhecimento de que seriam adquiridos 30 hectares de terra para a permanência da comunidade no local.

sete vezes, como é possível visualizar na imagem abaixo. Neste período, a comunidade tentou entrar na área diversas vezes e foram expulsos, sofreram com a presença de pistoleiros, foram vítimas de um grande incêndio e tiveram oito mortes por atropelamento. Damiana e seu grupo, apesar de tudo, permaneceram persistentes no objetivo de recuperar o *tekoha* e têm mobilizado uma série de aliados, como apresento no tópico a seguir.

FIGURA 49
APYKA'Y

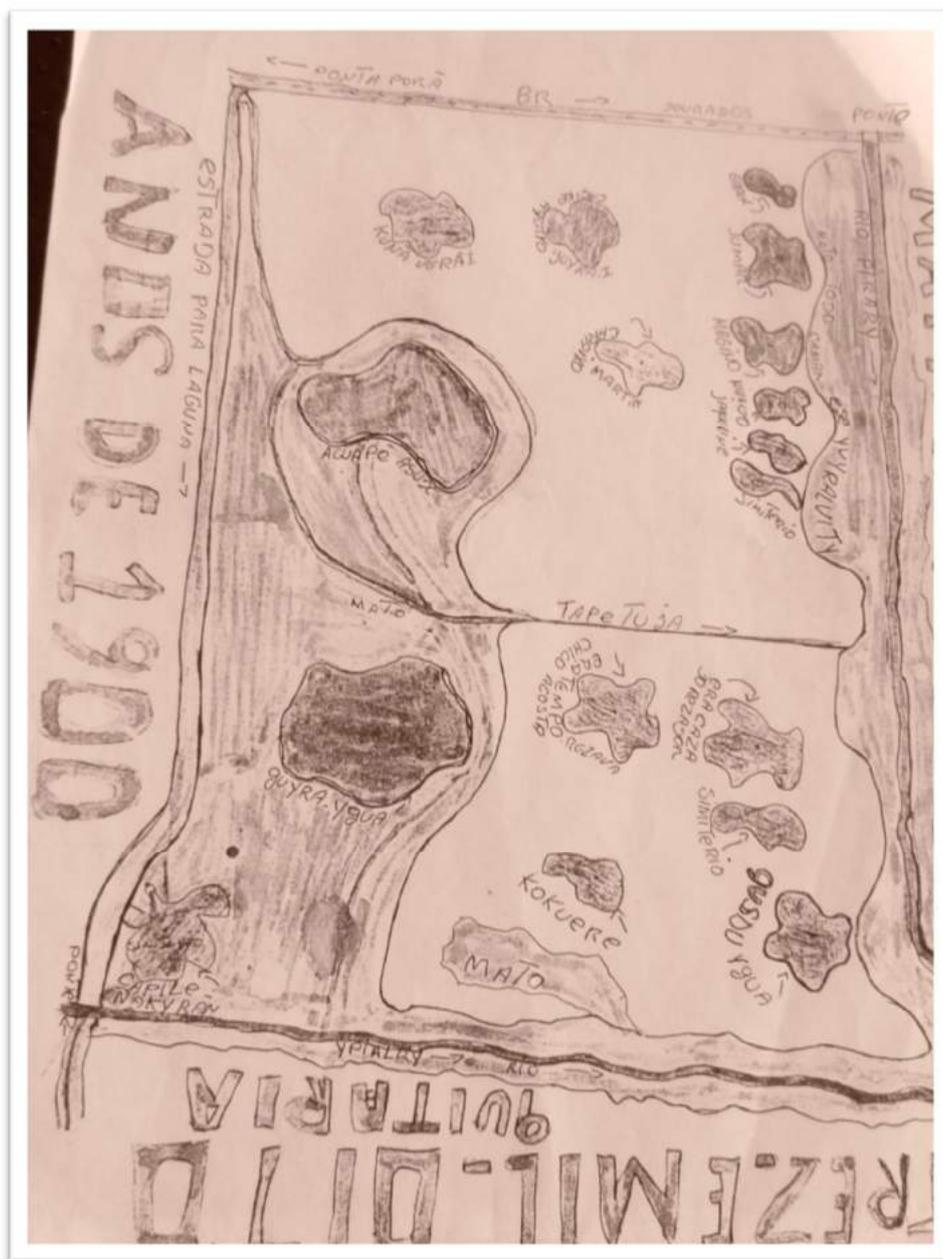


Histórico dos assentamentos do grupo de Dona Damiana entre os anos de 2002 e 2015.

Abaixo segue o mapa produzido pelas pessoas da comunidade. A comparação entre as duas figuras aponta para o fato de os índios terem permanecido circulando numa mesma área e procurarem, ao longo deste período, por assentamentos próximos a água e locais com mata. No mapa, na parte superior está a BR 463, rodovia que liga

Dourados a Ponta Porã. Na lateral esquerda está a estrada que dá acesso ao município de Laguna Carapã. A disposição do mapa “de cabeça para baixo” permite comparar as duas imagens e visualizar como a área reivindicada compreende a mesma área que o grupo permaneceu acampado durante mais de quinze anos

FIGURA 50
APYKA'Y



Mapa produzido pelos próprios moradores do Apyka'y.

Foto: Aline Crespe

FIGURA 51
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Barracos localizados na margem da rodovia.

FIGURA 52
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Caminhando com Dona Damiana e seu neto até o Córrego Três Tubos.

FIGURA 53

APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Córrego Três Tubos, local de onde os índios retiravam água, tomavam banho e lavavam a roupa no período em que estavam na margem da rodovia.

3.1.6 “Deixe o Apyka’y viver”

Como apresentei anteriormente, a situação vivida pelo Apyka’y é marcada pelo alto índice de mortes, falta de espaço, ameaças dos fazendeiros e condições precárias de existência. A precariedade da acomodação do grupo no assentamento passou a mobilizar olhares de pessoas e instituições espalhadas pelo mundo e que, a princípio, não teriam nenhum vínculo com o Apyka’y. A internet foi uma ferramenta imprescindível para que o Apyka’y passasse a ser conhecido no cenário nacional e internacional.

Existe hoje uma grande quantidade de páginas na internet que denuncia a situação vivida pelo grupo¹⁰⁰. Junto às denúncias encontramos vídeos, fotos, depoimentos e denúncias contra a Usina São Fernando (localizada na mesma área que o grupo

¹⁰⁰ Segue o link de alguns exemplos: <http://odescortinardaamazonia.blogspot.com.br/2014/05/deixe-apikay-viver-demarcacao-ja.html>; <http://racismoambiental.net.br/2015/05/22/juiz-substituto-revoga-liminar-que-determinava-compra-de-area-para-comunidade-guarani-kaiowa-da-tekoha-apikay-curral-do-arama/>; <https://anistia.org.br/entre-em-acao/email/acao-urgente-4/>; <http://campanhagarani.org/>.

reivindica), além de um abaixo assinado denominado *Deixe o Apyka'i Viver*¹⁰¹. O abaixo assinado está hospedado na página da internet de um grupo chamado *Campanha Guarani* e reúne ativistas indígenas e não indígenas de quatro países: Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Além disso, a página é alimentada por voluntários (pesquisadores, documentaristas, cineastas e jornalistas) que enviam notícias, informações, fotos, vídeos e, principalmente, denunciam as situações de ameaças vividas pelas famílias indígenas.

A campanha *Deixe o Apyka'y viver* foi produzida com o apoio da *Campanha Guarani*, do *Aty Guasu* e outras instituições compuseram um grupo de apoio. Assim, através das páginas na internet e das redes sociais virtuais, como o *facebook*, foram articuladas redes de colaboradores, além do espaço de denúncia.

A campanha em favor do Apyka'y ganhou impulso com a chegada do Secretário Geral da Anistia internacional que esteve entre os Kaiowá e os Guarani em 2013, quando fez sua segunda viagem ao Brasil. Ele se assustou ao ouvir as histórias das pessoas do grupo. Diante da comunidade e das demais pessoas que acompanhavam a comitiva da Anistia Internacional, o secretário afirmou estar num lugar onde os direitos humanos parecem não existir.

FIGURA 54 **APYKA'Y**



Foto: Autor desconhecido

Fonte: Campanha Guarani

Salil Shetty, secretário da Anistia Internacional diante os túmulos das pessoas mortas por atropelamento no Apyka'y.

¹⁰¹ Fonte: Campanha Guarani: <http://campanhagarani.org/apykai/?p=387>.

Depois da visita do secretário geral da Anistia Internacional no MS a pesquisadora Maria Rita Kehl, responsável pelos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade também esteve no Apyka'y. Kehl é psicanalista e desde 2012 é integrante da comissão instalada em 16 de maio para apurar violações aos direitos humanos ocorridas no período entre 1946 e 1988. Neste caso, a pesquisadora ficou responsável por levantar as violações sofridas pelas populações indígenas durante o período de ditadura militar. Por conta dos trabalhos com a comissão, Kehl esteve em Dourados no final de 2013 para realizar audiências públicas, a fim de que os indígenas pudessem relatar sobre o que aconteceu com as populações indígenas no MS durante este período. Durante sua estadia na cidade a pesquisadora também visitou o Apyka'y. Após a visita Kehl declara:

A razão dos Guarani para permanecer na terra é um pouco mais sofisticada. Eles não admitem abandonar seus mortos. Que por sua vez foram assassinados porque se recusavam a abandonar a terra de seus mortos mais antigos - e assim por diante. O fio que dá sentido à vida deles não se rompe com a morte dos antepassados.

Ao contrário: os vivos continuam a se relacionar com os que se foram. Continuam ligados não apenas à memória dos mortos, como nós, mas ao terreno onde morreram e foram enterrados, pois ali eles ainda estão. Não se abandona a terra que abriga os corpos dos antepassados, dos companheiros e filhos, dos que morreram de velhice, de doença ou de tiro, ao proteger o mesmo cemitério indígena onde repousam antepassados ainda mais remotos. (Maria Rita Kehl, 24/11/2013, *Racismo Ambiental*).¹⁰²

Todas as pessoas que visitam a área são levadas para conhecer os mortos e seus túmulos, localizados em dois cemitérios. Em dez anos, Damiana enterrou oito pessoas vítimas de atropelamento e apenas seu marido não foi enterrado no Apyka'y. Nesta situação, toda pessoa que vem de fora é levada para conhecer os túmulos das vítimas da luta pela terra. Dona Damiana se encarrega de levar os visitantes e vai caminhando na frente limpando o caminho. Quando se aproxima dos túmulos ela canta e toca o mbaraka para os parentes que morreram.

O atropelamento da jovem Adeci Lopes, ocorrido no dia 09 de fevereiro de 2014, gerou uma grande comoção do grupo e das comunidades vizinhas que mandaram representantes para prestar apoio a Damiana e sua família. A morte de Adeci no início

¹⁰² Fonte: *Racismo Ambiental*. [Http://racismoambiental.net.br/2013/11/o-fio-que-da-sentido-a-vida-por-maria-rita-kehl/](http://racismoambiental.net.br/2013/11/o-fio-que-da-sentido-a-vida-por-maria-rita-kehl/).

do mês de fevereiro ocorreu junto de outra má notícia que chegou até a comunidade: um novo pedido de reintegração de posse com prazo de um mês para a saída de todos de dentro da área.

FIGURA 55
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Caminho do cemitério dos filhos de Dona Damiana.

A conjunção do despejo com mais uma morte por atropelamento provocou uma comoção nos diversos *apoiadores*, tanto dos que estão perto (agentes indigenistas do CIMI e alguns estudantes e professores das universidades públicas) quanto dos que estão longe e que promoveram uma campanha na internet a favor da permanência do Apyka'y na área que estavam ocupando. Com o pedido de reintegração de posse e a morte de Adeci o grupo estava arrasado. Essa situação se desdobrou em uma sequência de ações que tiveram o *aty guasu* como principal articulador.

Os eventos ocorridos no Apyka'y ao longo do mês de fevereiro permitiram acompanhar de perto o processo de *juntar gente*. Nesta ocasião, agregar mais pessoas era indispensável e decisivo para a permanência da comunidade dentro da área. Comparada às outras áreas, o Apyka'y é o grupo com menor quantidade de famílias e maior desproporção entre homens e mulheres. Trata-se de um grupo formado majoritariamente por mulheres e crianças. Isso se deve, em grande medida, ao fato de Dona Damiana ter perdido quase todos os homens da família por atropelamento.

A situação de viúva prejudica a condição de Dona Damiana frente ao *aty guasu*, que é formado por homens. As mulheres participam do movimento da *aty guasu*, mas são os homens que, na maior parte das vezes, tomam as decisões. Desde que ficou viúva Damiana teve alguns companheiros, mas é ela quem leva a luta adiante, ficando muitas vezes distante das discussões e encaminhamentos realizados pelo grupo de pessoas que formam o *aty guasu*. Sem marido, Damiana muitas vezes esteve sem representação e durante alguns períodos permaneceu sozinha.

Mas essa ocasião no Apyka'y mobilizou os membros do *aty guasu* e recebeu apoio de diversas lideranças localizadas próximas à área reivindicada por Damiana. A morte de mais uma pessoa por atropelamento juntamente com um pedido de reintegração de posse era uma situação inadmissível para os Guarani e Kaiowá do Apyka'y, assim como para os indígenas das outras áreas. O cumprimento da reintegração de posses da área onde os indígenas estavam assentados significava uma situação perigosa para o Apyka'y, assim como para todos os outros grupos que estavam em uma situação análoga a do grupo em questão.

No dia 10 de fevereiro¹⁰³ representantes do *aty guasu* se reuniram para começar a organizar as possíveis ações que poderiam ser realizadas. A primeira conclusão do *Aty Guasu* era a de que precisavam *juntar gente* no local. Através de suas redes de relações sociais, incluindo as redes virtuais como o *facebook*, membros do *aty guasu* começaram a ativar seus contatos e pedir para que fossem para o Apyka'y a maior quantidade de pessoas possível. A ideia inicial era a de fechar a rodovia naquele mesmo dia. Isso não foi possível devido ao velório de Adeci que ocorria dentro da área, ao mesmo tempo em que os membros do *aty guasu* decidiam sobre as ações futuras. E também porque, após longas conversas realizadas entre os índios, ficou entendido que fechar a rodovia naquele momento poderia ser uma ação perigosa e colocar em risco a vida de mais pessoas.

Durante o velório também estiveram na área alguns estudantes da UFGD. Naquele dia eles levaram papel pardo, pincel, tinta e fizeram cartazes de repúdio a situação vivida pelo Apyka'y. Também estiveram na área alguns professores, indigenistas do CIMI, rezadores, membros do *aty guasu* e mais pessoas vindas de diversas áreas. Um ônibus trazendo as lideranças chegou no meio da tarde de domingo e em frente ao caixão eles fizeram suas rezas. Após a chegada e a realização das rezas muitas questões

¹⁰³ Um dia após a morte de Adeci.

precisavam ser discutidas. Durante este período, enquanto a família velava o corpo da moça, eram realizadas pequenas reuniões entre as lideranças a fim de decidir os encaminhamentos futuros.

Algumas decisões foram tiradas naquele dia, tais como juntar gente, trazer pessoas de fora para permanecer na área junto com a comunidade, arranjar panelas e comida para cozinhar para quem vem de outras áreas, fazer um barracão para receber as pessoas que vinham para ficar e organizar uma passeata de protestos às violências que eles estavam submetidos e ao pedido de reintegração de posse. De volta para a estrada a condição do grupo ficaria ainda pior.

Com estas decisões o Apyka'y começou a se preparar. No dia seguinte, 11 de fevereiro, começaram a construir um novo barraco, grande, que pudesse acomodar as pessoas de fora que passariam um tempo ali, até que a comunidade tivesse mais segurança em relação à permanência dentro da área. Também deram o encaminhamento para que as pessoas, quando viessem para o Apyka'y, trouxessem alguma comida, panela, prato, copo e o que mais fosse necessário para sua permanência. Entretanto, ninguém trouxe comida e a responsabilidade ficou para o Apyka'y, que precisava oferecer o que comer a todos os presentes. Nos dias seguintes o trabalho de Damiana foi o de arranjar alimento com os *apoiadores*, para isso ela pedia alternadamente para aqueles que ela acreditava que poderiam ajudar com a comida para o grupo.

No dia 11 de fevereiro, pela manhã, Adeci foi enterrada. Para o enterro chegaram mais pessoas vindas de fora. Veio Ládio Verón (filho de Marcos Verón, liderança assassinado na luta pela terra) que na época tinha a intenção de sair como candidato a deputado estadual pelo PSOL (Partido Socialista e Liberdade), nas eleições de 2014. Ele permaneceu com a família ao longo de todo o dia dentro da área, e continuou a aparecer nos dias seguintes para prestar apoio ao grupo. Começaram a levantar o barracão. Tónico Benites, Kaiowá, antropólogo, membro do *aty guasu* e professor da licenciatura indígena da UFGD, providenciou as panelas e conseguiu trazer um pouco de comida. O resto da comida foi trazido por diferentes instituições a pedido de Dona Damiana.

Com o barraco e com comida as pessoas começaram a chegar. O Ñu Porã foi quem teve maior participação em todo o processo. Vieram do Ñu Porã mais de uma dezena de pessoas e os homens de lá se encarregaram de garantir a segurança do local, enquanto as mulheres do Nu Porã cozinham durante todo o período que estiveram lá. Além das pessoas vindas de Ñu Porã, que incluía também as crianças, vieram algumas

família do Pindoroky, área em litígio localizada no município de Caarapó. De lá, veio um rezador e sua esposa, encarregado de cuidar do enterro de Adeci e dos outros rituais necessários no momento. Quando questionado sobre as motivações que o trouxeram para o Apyka'y o rezador me respondeu:

Vim para ajudar, porque esta aqui é a nossa cultura mesmo. As outras aldeias também são nossas aldeias. Em outras aldeias também temos parentes enterrados, também temos antepassados que os fazendeiros mataram. Aonde eu morro também mataram um menino, lá no Pindoroky. Mataram meu sobrinho ali e aí nós perdemos nosso sangue. Aqui, também foi derramado nosso sangue. Eu rezo para defender nossa terra. Como quando é com o corpo, a gente também reza quando o corpo está doente. Como nós temos um corpo igual o da terra, vermelho né, nós temos que fazer esse trabalho, porque nós não somos diferentes da terra.

Com o rezador, a reza, o barracão para as pessoas vindas de fora e a cozinha improvisada para cozinhar, faltava ainda saber o que fazer, qual ação tomar para evitar que a comunidade fosse despejada. O despejo de Dona Damiana preocupava a todos, como aponta o rezador em sua fala. Afinal, agora é o Apyka'y que está no alvo, depois poderia ser o Pindoroky, como já foi em outro momento.

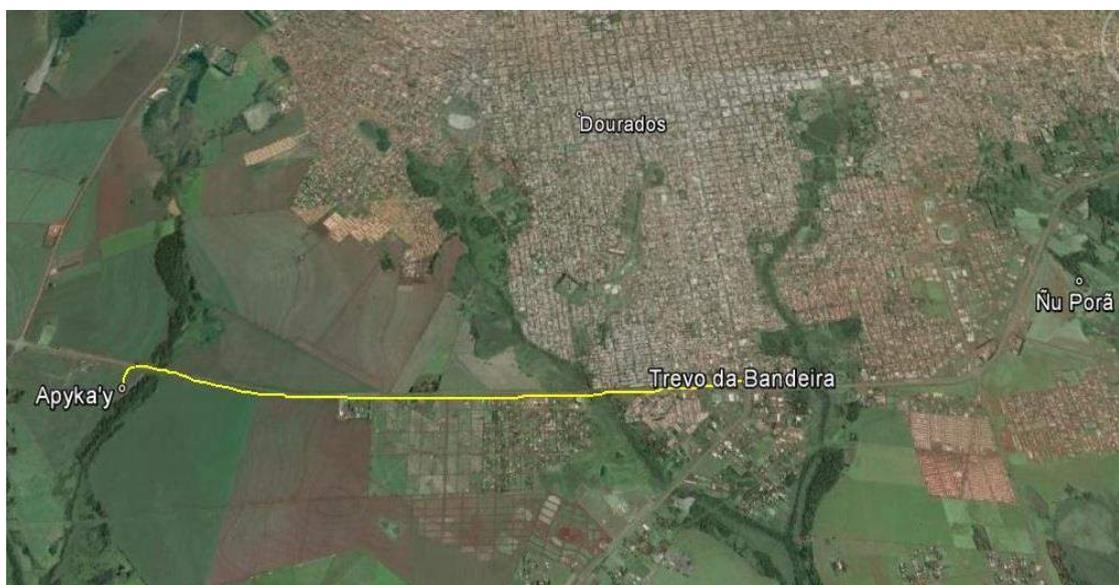
A ideia da passeata debatida no Apyka'y era amadurecida também fora da área, afinal, era necessário arranjar apoio para trazer ainda mais pessoas. Para isso contavam com a colaboração de alguma instituição que disponibilizasse ônibus para transportar as pessoas até o local onde dariam início à passeata. O problema era o de que as lideranças Kaiowá e Guaraní estavam com a agenda cheia. No período estavam tendo aula no curso de licenciatura indígena da UFGD, era véspera de novas audiências da Comissão Nacional da Verdade, a FUNAI precisa fazer o relatório de atividades do ano de 2013 e ainda outros compromissos compunham a agenda das lideranças.

No dia 14 de fevereiro foi realizada, no Apyka'y, uma reunião com alguns políticos locais e simpatizantes das causas indígenas. O momento posterior à reunião foi um almoço feito pelas mulheres do Ñu Porã. Após a reunião houve espaço para o tereré e para as conversas mais descontraídas. Em meio à “descontração” era possível observar os conflitos presentes, mas mediados pela necessidade de apoio que marcava o Apyka'y.

No dia 20 de janeiro é realizada a passeata. Tônico Benites articulou a ida dos alunos do curso. A vinda dos alunos foi fundamental para a realização da passeata. Os alunos aumentaram o grupo e possibilitou que viessem pessoas de quase todas as áreas indígenas do estado. Havia muitas lideranças no local. A passeata saiu do Trevo da Bandeira, na saída de Dourados e teve como ponto de chegada o Apyka'y, quando foi realizada uma grande reunião entre as lideranças indígenas.

FIGURA 56
TRECHO DA PASSEATA DO APYKA'Y

Imagem de satélite feita



Trecho percorrido na passeata realizada no dia 05/11/2014..

O problema é que a passeata teve muito menos repercussão do que o esperado, o que incomodou algumas lideranças. A polícia, que deveria fazer a segurança do local e coordenar o trânsito na rodovia para que não houvesse risco para as pessoas, fechou os dois trevos que davam acesso ao *acampamento*, local onde estava sendo realizada a passeata. O resultado é que ninguém podia ver a mobilização. A rodovia sempre cheia ficou vazia para os índios marcharem pelo Apyka'y. Os motoristas precisaram desviar da passeata e não tiveram acesso ao que estava acontecendo. Timidamente o ato foi publicitado na mídia. A passeata foi realizada um dia antes das atividades da Comissão Nacional da Verdade que, no dia 21 de fevereiro, deu início às primeiras audiências da segunda etapa de trabalho da Comissão em Dourados.

Entre todas as atividades planejadas para o período, para algumas lideranças e estudantes, o importante naquele momento era caminhar com o Apyka'y e assim o fizeram rearranjando as agendas que já estavam programadas para o dia. Depois da passeata houve uma reunião dentro do Apyka'y e após isso as lideranças foram para a casa de Getúlio e Alda, casal de lideranças que vivem na reserva indígena de Dourados. Na passeata também estiveram presentes Bonifácio, liderança do Pakurity; João Vera e Valdenir, lideranças no Ñu Porã; Gilda e Ambrósio, lideranças do Ñu Vera; Plácida, liderança de Passo Piraju, mais as lideranças da reserva e de outras áreas mais afastadas.

Após a passeata e as reuniões da Comissão Nacional da Verdade, em que Dona Damiana esteve presente, a articulação em Apyka'y foi perdendo força e as pessoas retornaram aos poucos para casa. Ficou mais tempo no local o pessoal vindo do Ñu Porã. Eles ficaram para ajudar na segurança do local. Passado alguns dias o pessoal do Ñu Porã também voltou para casa e ficou apenas o grupo de Damiana. Desde então, a FUNAI e o CIMI tem prestado auxílio jurídico para que a comunidade permanecesse dentro da área.

No sul do Mato Grosso do Sul os fazendeiros costumam acusar os índios de massa de manobra de interesses estrangeiros e “perigosos” para o Brasil. Entretanto, a ocasião envolvendo o Apyka'y aponta para a autonomia dos Kaiowá e Guarani em uma situação como esta, isto é, decidir o que fazer e como fazer. Para isso, eles enfrentam todo o tipo de dificuldades e demonstram muita coragem para conseguirem os recursos necessários para a realização de uma mobilização como a que ocorreu no Apyka'y.

Quanto à campanha *Deixe o Apyka'y viver*, ela continua ativa na internet. Além de recolher assinaturas no abaixo assinado que tem por objetivo tentar impedir o despejo do Apyka'y, a campanha também denuncia a situação vivida pela comunidade. Como ressaltou o secretário da anistia internacional, a situação vivida no local é um desrespeito aos direitos humanos convencionados internacionalmente. A situação em que o grupo vive é também uma violação do que prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. A Convenção foi sancionada no Brasil pelo Decreto n 5.051, de 19 de abril de 2004. Nele o Presidente da República Promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais que passa a valer dentro do Brasil. Nos artigos segundo e terceiro do documento é estabelecido que:

Artigo 2º

Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade.

Artigo 3º

1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

Artigo 4º

1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

Não é difícil inferir que o despejo da comunidade inviabilizaria ainda mais a integridade física e cultural do grupo. Voltar para as margens da estrada implica no retorno a uma situação que nega e afronta os direitos das populações indígenas quanto à sua integridade física e cultural. Como ressaltou Salil Shetty, representante da Anistia Internacional em visita ao Apyka'y, não é possível continuarmos a pensar em desenvolvimento à custa das populações indígenas que aqui se encontram. Sendo o Estado de Mato Grosso do Sul um estado em processo desenvolvimento econômico, compete ao Estado estimular o desenvolvimento tanto quanto garantir a integridade das sociedades indígenas impactadas pelas ondas de colonização. Entretanto, isso só acontece quando os grupos estão mobilizados e conseguem pressionar os poderes públicos envolvidos. Ainda assim, isso costuma levar anos e ter consequências danosas para as comunidades envolvidas nos litígios, como é possível verificar com o Apyka'y.

Por outro lado, foi notável nos eventos descritos acima o estabelecimento das relações necessárias para fortalecer o grupo em um momento de perigo. Se no cotidiano da pesquisa não era possível visualizar as relações entre as pessoas de diferentes áreas indígenas localizadas no entorno do município de Dourados, durante a mobilização do Apyka'y foi possível apreender os vínculos de solidariedade estabelecidos entre as pessoas residentes nos diferentes assentamentos.

Atualmente os assentamentos indígenas circundam a cidade de Dourados, como apresentei no início deste capítulo (Figura 23). Entes assentamentos têm em comum a recusa à situação de reserva e a importância das respostas locais indígenas para a redefinição do movimento da história.

No primeiro e segundo capítulo apresentei a chegada das ondas de colonização, o cercamento dos índios e os esforços de diversos agentes a fim de reduzirem os índios à situação de reserva. Por outro lado, os Guarani e Kaiowá não se conformaram à situação histórica que foram submetidos e eles tem se mobilizado para recuperar os assentamentos dos quais foram expulsos.

Dispostos no entorno de quase todo o município de Dourados, atualmente, os Guarani e Kaiowá atravessam a cidade de carro, moto, carroça, bicicleta e a pé para visitar os parentes e promover a manutenção das redes de solidariedade estabelecidas entre pessoas acomodadas em diferentes áreas. As práticas de luta pelo território, as práticas de uso do espaço e a circulação pelo espaço urbano são respostas locais, indígenas, aos empreendimentos coloniais.

FIGURA 57
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Dia de reunião com lideranças da aty guasu após o atropelamento.

FIGURA 60
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Ritual funerário realizado sete dias após a morte Adecí.

FIGURA 58
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Barracos de uma família construídos na beira da mata.

FIGURA 61
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Passeata no Apyka'y.

FIGURA 59
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

*Yvyra marangatu
Espécie de altar feito de madeira de cedro e
colocado logo na entrada da reocupação.*

FIGURA 62
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe

Passeata no Apyka'y.

FIGURA 63
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Passeata no Apyka'y.

FIGURA 64
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Passeata no Apyka'y.

FIGURA 65
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Comunidade reunida em torno do yvyra marangatu para rezar.

FIGURA 66
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Homens rezando na entrada do Apyka'y enquanto as pessoas da passeata entram na área.

FIGURA 67
APYKA'Y



Foto: Aline Crespe
Mulheres do Ñu Porã cozinhando no Apyka'y

3.2 Amambai, T.I Limão Verde e seus *tekoharã*

Amambai é um município localizado no sul do estado de Mato Grosso do sul, cerca de 130 quilômetros do município de Dourados e menos de cem quilômetros da fronteira com o Paraguai. A cidade tem cerca de trinta mil habitantes, sendo um terço desta população indígena. Os indígenas estão divididos em duas terras indígenas conhecida entre os índios como Aldeia Amambai e Aldeia Limão Verde.

FIGURA 68
ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL COM DESTAQUE PARA O
MUNICÍPIO DE AMAMBAI



A Aldeia Amambai foi o primeiro posto indígena demarcado pelo SPI. Quando houve a demarcação da Aldeia Amambai houve uma redução da área de 3.600 hectares para 3.429 hectares. Para atender interesses particulares retiraram uma parte da reserva conhecida como “Sertão”, onde a terra é de boa qualidade para cultivo, e titularam a terceiros¹⁰⁴.

A solução proposta pelo SPI foi compensar com a demarcação de uma nova área, uma reserva de extensão menor, em um local onde nunca haviam vivido famílias indígenas. Esta nova área teria sido doada ao SPI pelo exército e a ela foi dado o nome de Limão Verde. Diferente da terra boa da área retirada da aldeia Amambai, demarcaram a Limão Verde em uma área que predomina areia, sendo de má qualidade para plantar. Como apontei no primeiro capítulo, historicamente os Kaiowá procuram

¹⁰⁴ Informação obtida com os índios durante a realização da pesquisa de campo.

compor seus assentamentos em áreas com terras boas para o cultivo, não sendo o caso da área que corresponde a Limão Verde.

Limão Verde foi demarcada, mas os índios não sabiam que era terra indígena. Há época, todos pensavam que era terra do exército. Na década de 1970, um funcionário teria “descoberto” a Limão Verde e algumas famílias indígenas foram convencidas a se mudarem para a área e viverem por lá¹⁰⁵. Logo, a ocupação na Limão Verde é recente e comporta uma série de conflitos entre as famílias que foram para lá e tentaram se acomodar na terra em questão.

A partir da década de oitenta, com a intensificação da expulsão das comunidades que viviam em áreas não demarcadas, a Limão Verde se transformou em área refúgio para famílias vindas do sul do estado, como as famílias de Ka’a Jari, Mabaraka’y e Samakuã. Diferente das situações vividas em Dourados, na Limão Verde, atualmente, as famílias destas três áreas estão provisoriamente acomodadas dentro da reserva. As áreas de Ka’a Jari, Mabaraka’y e Samakuã estão localizadas entre os municípios de Amambai, Tacuru e Iguatemi e são adjacentes umas as outras. Atualmente elas estão sendo identificadas e o GT referente ao reconhecimento destas áreas é coordenado pela antropóloga Alexandra Barbosa da Silva.

A acomodação das famílias destas três áreas na Limão Verde não se deve ao acaso. Segundo as narrativas levantadas durante os trabalhos de campo, uma das primeiras famílias residentes na Limão Verde foi Adolfinho Nelson, irmão de Lico Nelson, liderança do Ka’a Jari. Adolfinho se estabeleceu na Limão Verde, ali formou seu grupo e foi capitão durante anos. A atuação de Adolfinho foi marcada pela presença de muitos conflitos. Atualmente Adolfinho vive na Limão Verde com a esposa, filhos e netos, tem muitos parentes no seu entorno, tem uma casa de alvenaria ao lado da escola e os conflitos continuam latente.

Muitas das famílias que chegaram depois, como o grupo de seu irmão Lico Nelson, ou as famílias do Ka’a Jari e Samakuã vieram por ter vínculos de parentesco com Adolfinho. As famílias que receberam apoio de Adolfinho, por outro lado, fortalecia o próprio Adolfinho dentro da área, e com isso ele conseguia formar um grande grupo e se fortalecer dentro da reserva.

Como em outras áreas, Adolfinho dentro da Limão Verde disputou por espaço com outras lideranças dentro da reserva e outros grupos também reivindicam serem os

¹⁰⁵ Informação pessoal obtida com Levi Marques Pereira.

primeiros moradores do local, assim como, também reivindicam a liderança da área. Atualmente Adolfinho não é mais liderança reconhecida pela FUNAI, mas continua enquanto liderança de seu grupo. É assim que fui apresentada a ele, como liderança da Aldeia Limão Verde. Esses critérios de autoidentificação são sempre questionados pelo grupo adversário, havendo uma situação de tensão permanente dentro da área.

O conflito entre os dois grupos teve muitos desdobramentos. Brigas, agressões, mortes, denúncias, notícias em jornais locais, além da participação da FUNAI e do MPF na tentativa de solucionar, ou pelos menos, minimizar o conflito. Ao contrário de resolver o problema, muitas vezes a atuação das agências citadas acirrou a rivalidade e encontraram dificuldades para reconhecer as lideranças dos grupos. Atualmente, os conflitos “esfriaram” no que diz respeito às brigas e agressões físicas. Entretanto a rivalidade, mesmo quando não é declarada, fica latente. Os dois grupos tentam o tempo todo convencer-se mutuamente que são originários ou fundadores do local, o que faria deles “estabelecidos” e legitimaria o exercício da liderança.

Adolfinho, sem o reconhecimento da FUNAI enquanto liderança, manteve-se aliado ao Aty Guasu e ao CIMI. Por outro lado, lideranças políticas do outro grupo procuram manter relações com a política local, conseqüentemente, com os políticos locais contrários a demarcação das terras indígenas¹⁰⁶. Por sua vez, o grupo político que se opõe ao grupo de Adolfinho também se opõe ao movimento guarani e kaiowá para a recuperação das áreas que reconhecem como antigo *tekoha*.

O trabalho de campo na Aldeia Limão Verde foi o último a ser realizado durante a pesquisa. A entrada na aldeia foi via UEMS e ocorreu depois de acompanhar as histórias dos conflitos entre as lideranças dentro da área. Quando cheguei na Aldeia Limão Verde tive como contato inicial o coordenador da Escola Municipal Polo Indígena Mbo Erenda Tupã I Ñandeva, Delfino Borvão. Delfino é filho de Helena, liderança em Mbaraka’y e figura importante entre as mulheres. Ele foi aluno do Teko Arandu na UFGD e iniciou o curso de especialização em ciências sociais e história na UEMS em Amambai, no início do ano de 2014. Desde o final de 2013, através de Célia Foster Silvestre, eu passei a ter contatos com Delfino. Este contato resultou na orientação de Delfino na especialização, curso ainda em andamento¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Informação obtida com os índios durante a realização dos trabalhos de campo.

¹⁰⁷ A pesquisa de Delfino Borvão tem por objetivo analisar o processo de criação da Comissão Limão Verde, bem como a atuação da Comissão atualmente. A Comissão foi criada em meio aos conflitos presentes dentro da área.

A partir de Delfino conheci o casal Lico Nelson e Clementina, lideranças do grupo que está atualmente organizado para retornar para um *tekoha* denominado Ka'a Jari. Apesar de demandarem a regularização fundiária que reconhecem como terra tradicional, devido ao parentesco com Adolfinho, Lico Nelson goza de uma condição de prestígio dentro da área. Isto é, em alguns momentos ele pode ser considerado um *estabelecido*. Entretanto, sua acomodação nunca se deu nos mesmos termos que a acomodação de seu irmão Adolfinho. Assim, apesar de “estabelecido” dentro da Limão Verde, ele mantém muitas rivalidades e, junto de seu grupo, reforça seu vínculo com o antigo assentamento. De acordo com eles, apenas lá poderá ter a tão almejada autonomia política, o que não acontece dentro da Limão Verde, onde está subordinado ao grupo de seu irmão e envolvido em incontáveis conflitos.

Clementina me apresentou Adelaide, sua vizinha e *comare* (comadre). Adelaide é, por sua vez, irmã da mulher de Adolfinho. Ela é da área denominada *Samakuã*, próximo ao Ka'a Jari. Adelaide, assim como Delfino são *yvyra'ija*¹⁰⁸ de Atanásio, rezador dentro da área e tido como referência pelas famílias organizadas para recuperarem seus *tekoha*. As três áreas – Mbaraka'y, Samakuã e Ka'a Jari - formavam, no passado, parte de uma área maior onde as famílias mantinham relações religiosas, matrimoniais e políticas. Atualmente, eles mantêm intensas relações dentro da Limão Verde, como procuro demonstrar a seguir.

Assim, apesar dos conflitos serem permanentes dentro da área, também é possível observar as relações de reciprocidade que favorecem na produção de um sentimento de grupo por parte daqueles que estão reivindicando o direito de voltar para o *tekoha*. A apresentação das relações de solidariedade não exclui a presença dos conflitos, apenas trata-se de uma opção, uma nova perspectiva, já que até então, na narrativa, vim privilegiando a presença das situações de conflitos.

3.2.1 Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y

A opção de apresentar Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y juntos, diferente da forma como fiz com as áreas localizadas em Dourados, é porque os três grupos vivem juntos dentro da Aldeia Limão Verde. A partir da figura de Adolfinho Nelson é possível mapear uma rede de relações sociais entre as pessoas das três áreas. Lico Nelson,

¹⁰⁸ Uma espécie de aprendiz do rezador.

liderança do Ka'a Jari, é irmão de Adolfinho. Adelaide, referência do Samakuã, é irmã da esposa de Adolfinho, logo, sua cunhada. Delfino é filho de Helena Borvão de Mbaraka'y e é casado com Sandra Gonçalves, parente de Clementina. Clementina Gonçalves é casada com Lico Nelson e assim, também é cunhada de Adolfinho. Adolfinho, por sua vez, a partir deles mantêm um grupo de referência dentro da reserva, o que incomoda outros grupos. Todas essas pessoas estão ligados ao Atanásio, rezador kaiowá reconhecido em todas as terras indígenas do sul do MS. Dentro da Limão Verde as pessoas que relacionei acima mantêm relações de reciprocidade expressas nas trocas cotidianas, como procuro demonstrar abaixo.

Segundo Clementina e Lico a aldeia é, para eles, um *acampamento*. *Tekoha* é o Ka'a Jari. Eles chegaram a Limão Verde depois de passar por muitas outras áreas. Clementina saiu do Ka'a Jari por volta de sete anos. Apesar de muito pequena, Clementina se lembra do caminho feito a pé, junto com os pais e irmãos. Ela contou que quando saíram do Ka'a Jari foram para Aldeia de Amambaí, que havia sido demarcada em 1915.

Eu sempre me lembro quando a gente saiu de lá. Eu fui a pé. Minha mãe levou o balaio, levaram também galinha e matula. Na matula levamos o milho que já tinha sido torrado e socado, era farinha. A gente colocava no porongo chamado Manguaka para socar. Era milho que a gente comia na estrada. Daí dormimos três dias na estrada. Três noites e três dias. Depois disso chegamos em Amambaí. Ainda não tinha aldeia como agora. Só moravam ali cinco famílias. Eu me lembro até agora de quando chegamos lá. Antes de plantar, do meu pai fazer de novo a roça, a gente comia só milho. Socava o milho e fazia canjica. Socava no pilão e só comia aquilo. Depois meu pai fez a roça, ele plantava mandioca, milho e feijão quando chegou na aldeia em Amambai. Para achar comida para nós meu pai e minha mãe também saiam para procurar araticum. Traziam um cesto cheio de araticum morto e daí, no caminho, também achava fruta e traziam para nós comer. (Clementina Rossati, 12/01/2014)

Lico também foi para aldeia Amambai pequeno e disse não se lembrar da ida. Lico e Clementina se casaram na Aldeia Amambai. Mas dentro da aldeia, assim como aconteceu em Dourados, foi ficando pequeno. Agora tem muita gente vivendo nela e segundo Clementina está todo mundo misturado, o que para os Kaiowá é visto como ruim. Misturar Guarani com Kaiowá, para muitos, não é visto como bom e se torna ainda pior devido a mistura com os brancos. A chegada dos brancos implicou na

chegada de outro tipo de gente, com outra índole. Para os índios, a atual situação de violência vivida nas aldeias é resultado desta mistura (*jopara*). Juntar os parentes e retornar para o *tekoha* é uma tentativa de reorganizar as relações sociais e reverter o *sarambi* e o *jopara*.

Kaiowá, Kaiowá mesmo, dá mais respeito para todo mundo. Mas guarani, paraguaio, branco, quando mistura tudo assim não respeita mais ninguém. Branco e paraguaio gosta de usar arma, faca e revolver, daí o Kaiowá viu e aprendeu tudo. (Clementina Rossati, 12/01/2014)

A mistura resulta na violência. As situações de violência, os conflitos, a falta de espaço e as lembranças do *tekoha* são motivações para o retorno. O retorno, por sua vez, exige que um grupo se reorganize. O tempo de juntar gente, o tempo de estar no *tekoharã*, é o momento de produzir novamente um grupo. Isso é feito a partir de uma figura de expressão capaz de levantar uma parentela. Essa figura, chefe de parentela (*hi'u*), possuiu a identificação com um lugar específico que reconhece como um lugar de origem, no caso o Ka'a Jari. O grupo formado a partir desta figura de expressão (esposa, filhos e filhas, genros e noras, netos e netas e outros parentes e agregados) igualmente se identifica com o lugar reconhecido pelo *hi'u*. Essa identificação é motivada a partir de duas formas principais, ou por também ter vivido no lugar, ou por ter ouvido as histórias sobre viver no lugar através das narrativas dos mais velhos do grupo.

Um aspecto importante a ressaltar na trajetória de Lico Nelson e Clementina é a semelhança com as experiências das outras lideranças relacionadas neste trabalho. Assim como Carlito, Waldenir, Damiana e Bonifácio, Lico Nelson e Clementina *perambularam* muito antes da decisão de voltar para o *tekoha*. Esta mobilidade tem relação direta com a não acomodação nas áreas que passaram, como também é o caso da Limão Verde. O casal e seus parentes estão assentados bem próximos à casa de Adolfinho, no fundo da escola. Mas bem diferente da casa do irmão, feita de alvenaria, o casal mora em uma casa feita com madeiras de demolição e lona, assim como a casa da maioria de seus parentes. Para ele a aldeia Limão Verde é uma parada provisória, assim como foi para eles em Amambai e outras áreas. Isso se deve ao mesmo motivo encontrado em outras reservas, a dificuldade de conseguir espaço para levantar e acomodar um grupo, uma parentela.

Sobre a trajetória do casal, Clementina e Lico me contaram que, no início da década de 1970, eles estavam vivendo na aldeia de Amambai. Em 1972 Lico fez um curso de agente de saúde através da FUNAI. O curso foi realizado na Missão Evangélica Caiua em Dourados, no hospital da missão que fica localizado na aldeia Jaguapiru, no município de Dourados. O curso durou trinta dias. Durante esse tempo eles ficaram alojados na própria missão. Segundo Lico, eles tinham aula de dia e a noite a prática no hospital. A profissão como agente de saúde durou vinte e quatro anos e lhe rendeu muitas mudanças. Ele começou trabalhando na Aldeia Amambai, o local que residia na época. Quando estava em Amambai Lico atendia também em Rancho Jacaré e Guaimbé. Para atender nestas duas áreas Lico circulava de bicicleta dezenas de quilômetros.

De Amambai o casal se mudou para Campestre. A mudança ocorreu após o assassinato da liderança Marçal de Souza, ocorrido no dia vinte e cinco de novembro de 1983. Marçal de Souza também era agente de saúde em Campestre e Lico foi para lá substituí-lo. Em Campestre Lico e Tina permaneceram durante quatro anos, e neste período ele também atendia Pirakuá, área localizada cerca de cinquenta quilômetros de Campestre. Sobre seus percursos Lico observa:

Tinha que ir de bicicleta. Saía de manhã, às seis horas para chegar às dez, onze horas. Quando eu chegava lá o pessoal já estava todo esperando. Daí eu atendia quem estava com febre, ou tinha alguma infecção e também medicava quem tinha sido mordido por cobra. (Lico Nelson, 12/01/2014)

Por volta de 1988 o casal Lico e Tina saiu de Campestre e se mudou para Sassoró, pois lá estavam precisando de enfermeiro. Em Sassoró permaneceram por oito anos. Quando estava em Sassoró Lico atendia também Jaguapiré, para onde ia de bicicleta. Saíram de Sassoró por volta de 1996 e só então se mudaram para Limão Verde. Nessa época seu irmão Adolfinho já estava estabelecido dentro da área. Na Limão Verde Lico também trabalhou como enfermeiro durante dois anos e de lá se mudou para Jaguari. Em Jaguari atendia apenas a aldeia e não saía mais para atender em outras áreas. Lá permaneceram durante três anos.

Em todas as mudanças de Lico e Clementina foram acompanhados da família e era a FUNAI quem providenciava o transporte. Por volta do ano 2000 Lico voltou para Limão Verde e parou de trabalhar como enfermeiro. Foi nessa época que decidiu voltar

para o Ka'a Jari. Quando questionado sobre as motivações que o fizeram tomar essa decisão Lico Nelson me respondeu:

Eu pensava mesmo na minha terra, mas eu estava trabalhando. Enquanto eu trabalhava eu fui encontrando gente de lá do Ka'a Jari. Encontrava na Limão Verde, em Amambai. A gente de lá também se lembrava do Ka'a Jari, mas ninguém tinha coragem de liderar. Daí fomos na Aty Guasu na Sucuruí, no ano de 1997. Lá tinha um advogado e ele perguntou para nós quem é que tinha um *tekoha* que teve que deixar. Eu levantei a mão e disse que eu queria voltar e que eu ia tomar conta do Ka'a Jari. (Lico Nelson, 12/01/2014)

Sobre o assentamento Ka'a Jari, o pesquisador Wilson Gadelho Garcia esteve na Aldeia Amambai em 1984 e na ocasião ele conheceu um antigo morador do lugar. Seu trabalho fazia parte das atividades do Centro de Estudos Indígenas "Miguel A. Menéndez" (CEIMAM) localizado na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP). Wilson Garcia veio para cá a fim de levantar histórias orais dos Guarani e Kaiowá¹⁰⁹. As entrevistas foram publicadas por uma revista chamada Terra Indígena, com publicações de diversas áreas indígenas. Na publicação de julho de 2001 ele conversou com um velho morador de nome não identificado da Aldeia Amambai. Segundo seu depoimento ele era originário do Ka'a Jari e teria saído de lá por volta de seus treze anos.

Vovô, você nasceu aqui nesta aldeia mesmo? – Eu nasci lá no Ka'a Jari. Eu vim aqui quando eu tinha mais ou menos 13 anos, quando eu vim de Ka'a Jari. Eu acho que meus parentes são todos de lá mesmo, lá de Ka'a Jari. Meu pai morreu ali mesmo, só que eu não cheguei a ver meu pai. – Quanto anos você tem agora? – Agora eu tenho 94 anos. – Quando você saiu de Ka'a Jari você veio direto aqui nessa aldeia? – Eu vim direto aqui. – E você ficou muito tempo aqui? – Desde que eu vim de Ka'a Jari não voltei mais para lá. Eu voltei pra lá somente pra passear e não parar morar. (Entrevista realizada por Wilson Gadelho Garcia – GARCIA, 2001: 68).

Como o entrevistado de Garcia (2001), Clementina, Lico Nelson e muitas outras pessoas tiveram que deixar o Ka'a Jari e irem para as reservas indígenas localizadas no extremo sul do estado de MS. Entretanto, no período em que estiveram fora conseguiram ainda voltar para fazer visitas aos parentes que ficaram no local, como também me contaram Lico e Clementina. Depois de quase cinco décadas longe de sua

¹⁰⁹ O projeto era coordenado pelo antropólogo Paulo José Brando Santilli.

terra Lico Nelson decidiu retornar para o *tekoha* e começou a reunir pessoas que, no passado, também tiveram que deixar o Ka'a Jari.

Isso foi possível, em grande medida, a partir das *aty guasu*, como Lico apontou em sua narrativa. A partir destas reuniões os grupos conseguem organizar melhor a demanda e encaminhar os procedimentos necessários para a inclusão da área no Departamento de Identificação e Demarcação da FUNAI, em Brasília. Outro aspecto importante das *aty guasu* é que, a partir dela, um determinado grupo procura juntar mais gente para a retomada. Neste caso, a retomada pode ser logo em seguida a *aty guasu*. Após a entrada na área e a acomodação do grupo, as pessoas que vieram de outras áreas para apoiar a *retomada* tendem a dispersar, voltando para suas casas.

Lico Nelson juntou seu grupo e no início do ano 2000 tentaram entrar no Ka'a Jari pela primeira vez, mas não conseguiram permanecer dentro da área. Segundo a narrativa das lideranças, na ocasião foram cerca de 450 pessoas. Depois de entrarem na área teriam ido ao local o prefeito da cidade de Amambai, o proprietário da fazenda, a polícia e a FUNAI. Na ocasião fizeram um acordo de que a comunidade sairia e seria mantida dentro da aldeia Limão Verde por tempo determinado e recebendo apoio da FUNAI. Na ocasião o fazendeiro também teria se comprometido a “ajudar” o grupo com alimentação e assistência médica.

Desta vez, quando a gente estava lá, foi o prefeito, a FUNAI, a polícia também. Tiraram a gente de lá e despejaram nós aqui outra vez, na Limão Verde, e pediram para a gente esperar seis meses para ter demarcação. (Lico Nelson, 12/01/2014)

Durante estes seis meses o grupo não recebeu o apoio prometido, o que teria motivado uma nova tentativa de ocupação do Ka'a Jari. Para isso eles foram a pé. Saíram de madrugada, chegaram seis horas da manhã e, segundo eles, já tinha *pistoleiros* na estrada que impediram a entrada dos índios dentro do *tekoha*. A polícia foi acionada e um ônibus da prefeitura arranjado pelo proprietário da fazenda fez o transporte dos índios de volta para Limão Verde. Quando chegaram dentro da Limão Verde os índios teriam retido o ônibus e o motorista, que foram liberados com a chegada do administrador executivo da regional da FUNAI de Amambai. Em 2001 tentaram reocupar novamente. Nesta tentativa os índios teriam sido atacados antes de entrar na área, quando foi atingida uma pessoa do grupo, chamado Samuel Martins. Até hoje a comunidade pede providências sobre o caso.

Entre a segunda e a terceira tentativa de *retomada* Lico Nelson foi até a Sexta Câmara de Coordenação e Revisão em Brasília para cobrar maior agilidade quanto aos procedimentos administrativos necessários para a identificação de sua área. Um dos aspectos importantes que aparece no documento é a situação interna na Limão Verde, marcada pelos conflitos internos e a oposição de alguns grupos quanto a permanência das pessoas do Ka'a Jari dentro da aldeia. Depois de retornarem da terceira tentativa de *retomada* o grupo ficou todo na Limão Verde, mas logo precisaram se separar, como sinaliza Lico Nelson: *o acampamento era tudo aqui, aí veio aquele negócio de fuxico, fofoca e aí esparramou todo mundo*. Os conflitos dispersaram o grupo, mas por outro lado fortaleceram as motivações de voltar para o *tekoha*: *daí nós ficamos loucos de voltar pro Ka'a Jari porque na aldeia tem muita briga*.

FIGURA 69

DOCUMENTO KA'A JARI

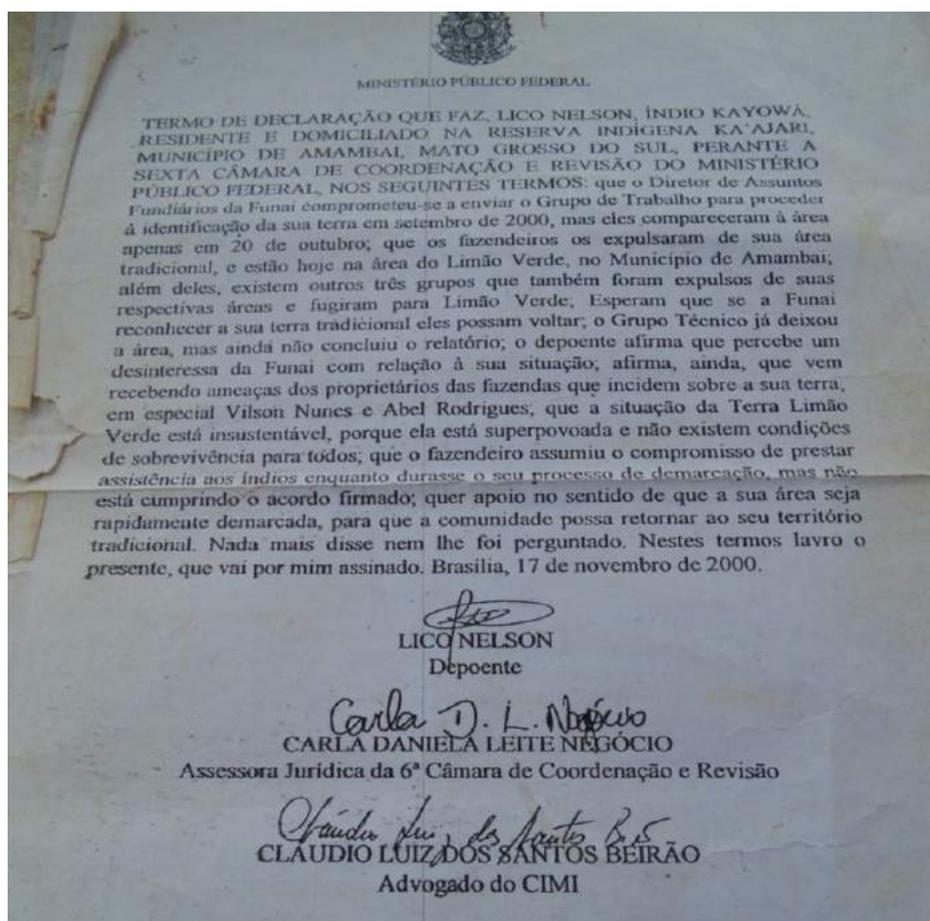


Foto: Aline Crespe

A figura acima (Figura 70) é a fotografia do documento resultado da visita feita por Lico Nelson à Sexta Câmara. O documento estava sob os cuidados de Lico dentro de uma pasta¹¹⁰ com outros documentos e mapas relativos ao Ka'a Jari e aos procedimentos administrativos de identificação das terras indígenas Guarani e Kaiowá, como os cronogramas que apresentam as atividades a serem desenvolvidas pelos GTs.

Os conflitos dentro da Limão Verde é um aspecto importante a ser ressaltado. Eles se devem, em grande medida, às disputas das lideranças para ocupar o cargo de capitão. Brand (1997) e Cavalcante (2013) apresentam sobre os problemas resultantes da instituição da capitania dentro das aldeias e das disputas internas pelo cargo. O cargo instituído pelo SPI não é mais oficialmente reconhecido pela FUNAI, mas continua a existir dentro das áreas indígenas. Atualmente o cargo é escolhido através de votação interna e muitas vezes as eleições resultam em brigas entre grupos que se opõem politicamente dentro de uma mesma área.

Em conversa com Delfino Borvão ele demonstrou desacordo com a forma que muitos capitães vem trabalhando. Segundo ele, os capitães ganham dinheiro através do agenciamento dos índios de dentro da área indígena para o trabalho nas fazendas. Em muitos casos os índios são contratados, através da figura do capitão, para derrubar a mata e também fazer a limpeza do terreno onde houve derrubada de mata. Os capitães eram responsáveis por conseguir trabalhadores e ganhavam uma quantia por contrato. O número de pessoas que saíam para trabalhar nas fazendas aumentou a partir da década de 1980 com a chegada das usinas de cana, aumentando também a possibilidade dos capitães conseguirem dinheiro.

O dinheiro recebido pelo capitão, segundo Delfino, era de conhecimento da FUNAI, mas deveria ser dividido dentro da comunidade. Com o dinheiro o capitão poderia comprar remédios (no tempo que não havia a assistência da SESAI), comida para as famílias em condições econômicas mais difíceis, sementes, poderia alugar trator, enfim, ter acesso a determinados benefícios para as famílias de dentro da reserva. No entanto, o que ocorria era que muitos dos capitães não faziam isso, distribuindo o

¹¹⁰ As lideranças costumam ter sua pasta com documentos, mapas e fotografias. Jorge Pereira da Silva, agente indigenista da FUNAI em Amambai me contou que Nísio Gomes, liderança da terra indígena Guaiviry (Amambai) assassinada em novembro de 2011, andava sempre com sua pasta de documentos em baixo do braço. Após sua morte quem passou a fazer isso foi sua mãe. Quando estive no Guaiviry a mãe de Nísio estava lá com sua pasta de documentos em baixo do braço, como fazia seu filho.

dinheiro e os benefícios apenas dentro da sua parentela. Delfino afirma ter observado esta situação por todos os lugares pelos quais passou, isto é, Amambai, Sessoró e Limão Verde.

A trajetória de Delfino e sua inserção na educação escolar indígena possibilitou uma atuação política de questionamento dentro da aldeia. A relação estabelecida desde a década de 1980 com profissionais ligados a educação permitiu organizar melhor sua oposição às situações como a descrita acima. Por conta dos conflitos ele participou ativamente da organização de um grupo articulado a partir da escola. O grupo, chamado de *conselho*, tinha como finalidade produzir um regulamento para dentro da aldeia e que procurava colocar regras em relação à atuação do capitão. Mas as reuniões e o regulamento geraram novos conflitos dentro da aldeia.

Na Limão Verde, novamente Delfino procura organizar um grupo político a partir dele e do diretor da escola. Juntos com o grupo de Adolfinho, Lico Nelson e outras pessoas relacionadas às retomadas, eles criaram a Associação da Aldeia Limão Verde. A associação teria como finalidade produzir uma gestão mais democrática, ou *compartilhada*, como propõe Delfino. Segundo ele a *Comissão* tem representantes dos professores, das mulheres, dos jovens e procura discutir questões internas à aldeia. Mas não foi bem assim que ocorreu. A criação da comissão gerou descontentamento dos grupos oponentes e acirrou os conflitos dentro da área.

FIGURA 70
COMISSÃO DA ALDEIA LIMÃO VERDE - AMAMBAI



Foto: Aline Crespe

Os conflitos internos a aldeia Limão Verde tiveram influência de diversos outros atores que entraram e saíram de cena na história da aldeia. Na narrativa de Delfino apareceram antropólogos, agentes indigenistas, missionários, professores de universidades e políticos regionais. Na interação com diferentes pessoas e instituições os grupos internos vão definindo aliados e opositores.

Assim, para alguns índios, a aldeia é um lugar ruim porque tem conflitos, disputas de lideranças, disputas por recursos, falta de espaço, falta de comida, muita fofoca, *fluxico*, no *tekoha* tudo isso deve ser diferente. Assim, os dois lugares, a aldeia e o *tekoha* são dois espaços que se opõem na narrativa das pessoas que estão lutando para voltar ao território. Na narrativa de muitas lideranças, o *tekoha* é o lugar da fartura, dos rios, peixes, matas, bichos e roças. Os conflitos dentro das aldeias e as lembranças do tempo em que viviam no *tekoha* motivam os Kaiowá e Guarani a retornarem, como vemos nas palavras de Lico: *Lá no tekoha é bom porque tem rio lá, tem peixe, tem todos esses bichos de caça, tem tatu, tem quati, tem onça, por isso a gente quer voltar.*

Quanto os motivos de terem saído do *tekoha* é porque, segundo Lico, naquele tempo os índios tinham medo do branco: *antigamente índio tinha medo, o que o branco falava ele já ficava com medo.* Por esta razão, pela capacidade do branco de enganar e ameaçar os índios¹¹¹, eles saíram do *tekoha* que agora desejam retornar.

O fazendeiro que chegou na nossa terra enganou o índio, mentiu para ele, para a gente sair de lá. Daí saiu toda a comunidade. Aí nós viemos, saímos. O fazendeiro conversou com o chefe do posto de Amambai, Viapino, era o primeiro chefe de posto que teve ali. O fazendeiro foi conversar com ele para poder tirar todos os índios dali. Depois disso eu não sei o que aconteceu porque naquele tempo eu era muito novo. (Lico Nelson, 12/01/2014)

Depois da expulsão o desafio foi reorganizar as relações sociais fragmentadas, formar um grupo e voltar para o *tekoha*. Dentro da Limão Verde Lico Nelson está permanentemente diante desse desafio. Formar um grupo sem espaço para isso torna o desafio ainda mais complicado.

¹¹¹ A força do branco para ameaçar e expulsar os índios tinha como principal fonte a uso das armas de fogo. Como é possível observar, nas narrativas dos índios expulsos de seus territórios está sempre presente a figura do *pistoleiro*, aquele que manuseia a arma de fogo (a pistola) e retira os índios das terras do fazendeiro.

Em meio a tantos conflitos dentro da Limão Verde, as pessoas que se sentem “de fora” acabam se relacionando entre si e formando um grupo de solidariedade política. Nestas situações, as relações de parentescos consanguíneas ou não consanguíneas não são diferenciadas e as pessoas são sempre parentes. Como mencionei acima Clementina é cunhada de Adolfinho que é casado com Áurea, irmã de Adelaide; Adelaide e Clementina são *comadres* e fazem uma série de atividades cotidianas juntas; Adelaide é vizinha da casa de sua irmã Áurea, casada com Adolfinho, assim como Adelaide é *yvyra'ija* de Atanásio, assim como Delfino, que é casado com Sandra, parente de Clementina.

Foi com Clementina e Adelaide que conheci a família de Adolfinho e Lico Nelson. Elas me levaram na casa de parentes, filhos, irmãos, tios, comadres que se identificam com os *tekoha* Mbaraka'y, Ka'a Jari e Samakuã. No caminho, entre um parente e outro, Adelaide e Clementina me contaram histórias e me explicaram sobre os remédios que íamos encontrando no percurso. Nas casas dos parentes sempre havia algo a ser oferecido e frequentemente as conversas eram acompanhadas pelo tereré. No caminho de volta as mulheres, acompanhadas das crianças, traziam presentes oferecido pelo do anfitrião da casa, como remédios e frutas.

Mas antes de me levarem para conhecer qualquer um dos parentes elas me levaram até a casa de Atanásio. Na ocasião tive a oportunidade de ter uma longa conversa com os três sobre o *tekoha*, a aldeia, o *teko porã* e o *teko vai*. Atanásio e Adelaide me explicaram longamente sobre a importância da reza e do batismo da terra nas retomadas, tema que me ocuparei no próximo capítulo. Mas a reza não é importante apenas na retomada. Ela é uma ferramenta importante em todo o processo de articulação do grupo. Tina e Adelaide pontuam que elas vão sempre à casa de Atanásio para rezar, principalmente nos finais de semanas.

Atanásio é um rezador com experiência nas retomadas. Segundo eles, já teria acompanhado 23 retomadas, tendo sido a primeira dela em Jaguapiré, por volta de 1985. Mas antes disso ele esteve em Pirakuá no início da década de 1980 para auxiliar o grupo que resistia em deixar a pequena área que conseguiram permanecer ocupando. Desta forma, Atanásio está a mais de trinta anos acompanhando e rezando nas *retomadas*.

Primeiro fui na Jaguapiré, depois em Cerrito. E depois teve outra retomada em Sete Serros. Ah, e teve também Guassuty e depois Jarará

e Sucuru'y e depois fui em Cerro Marangatu. Mas a primeira vez, para começar, eu rezei em Pirakuá. (Atanásio, 09/01/2014)

Todas estas áreas foram recuperadas pelos índios após a década de 1980. Para os Guarani e Kaiowá a reza é um elemento fundamental para esta vitória. Além das *retomadas*, Atanásio esta presente em todas as *Aty Guasu* realizadas pelos Guarani e Kaiowá. Durante as reuniões Atanásio também reza, tanto na abertura quanto no encerramento dos trabalhos. Quando questionados sobre as razões que leva o rezador para tantos lugares diferentes para rezar, Clementina comentou:

Índio é assim mesmo, índio kaiowá tem que rezar, tem que benzer. Para sair daqui precisa rezar, tem que benzer todo o caminho, daqui até chegar lá. Tem que rezar na estrada para correr tudo bem. Quando a gente reza deus acompanha a gente também e ele [Atanásio] é quem conversa com Deus. (Clementina Rossati, 09/01/2014)

Assim, antes de fazer a *retomada* eles rezam; quando vão sair para reocupar o *tekoha* também rezam; ao longo do caminho tem reza; e quando chegam no *tekoha*, quando reocupam a terra, é realizado o batismo da terra retomada e neste momento a terra é (re)nomeada. Sobre a importância do batismo Atanásio me disse o seguinte:

Tem que batizar a terra. Depois que batiza fica bom para plantar o milho, daí ele não caruncha assim. Mas não batiza só a terra, batiza tudo, todo mundo tem que batizar de novo. Se não batizar, daí perde a terra e tem que sair todo mundo. Teve uma retomada que ninguém batizou a terra e daí morreu tudo o que tinha lá, morreu até cachorro, galinha e perdeu tudo. (Atanásio, 09/01/2014)

O problema, segundo Atanásio, Adelaide e Clementina, é que as pessoas não estão mais rezando dentro das reservas. Isso se deve a entrada das igrejas evangélicas dentro destas áreas e que tem conseguido muitos adeptos. As pessoas relacionadas às retomadas costumam enfatizar a importância das rezas e se opõem a presença de igrejas evangélicas nas áreas indígenas. Por sua vez, os evangélicos tendem a se acomodar melhor a condição de reserva e frequentemente são contrários às atuais mobilizações.

Segundo a narrativa da maioria das lideranças que conversei na pesquisa, no *tekoha*, diferente do que acontece na reserva, é para ter só a reza. As falas de Clementina e Adelaide que transcrevo abaixo apontam para como a distinção entre os projetos políticos da reserva e do *tekoha* tem afinidade com diferentes perspectivas

religiosas e como, atualmente, as reservas estão cheias de *crentes* que se contrapõem às mobilizações atuais.

O índio agora já tem muita doença, porque agora tem poucos rezadores. Não é toda aldeia que tem rezador. Eu vou falar a verdade para você, aqui na Limão Verde só eu, Adelaide, Lico e Adolfinho é pouco para rezar aqui. Está todo mundo virando crente e crente não quer mais vir rezar com o rezador, não pega mais *mbaraka*, não usa mais *jeguaka*. (Clementina Rossati, 09/01/2014)

Deste modo, para muitas lideranças a reserva é vista como um lugar ruim, o lugar do *teko vai*, do modo de ser que deve ser evitado. Por outro lado, o *tekoha* é onde se pode viver o bom modo de ser baseado na cosmologia, na reza. Com a reza se pode ter controle sobre as doenças e quaisquer outras ameaças que vem de fora. O problema, segundo Adelaide, é que na reserva os pastores não querem mais que os índios rezem. Deixar a reza é ficar a mercê dos males do mundo, sem controle nenhum do que pode acontecer. A reza, no *tekoharã*, é de fundamental importância. Ela é um marcador de grupo e implica a adesão a uma pauta cosmológica e política. Participar da reza ou da *igreja de crente* significa, muitas vezes, se posicionar de lados opostos politicamente.

No *tekoha* vai rezar mesmo e acabar com a igreja de crente, porque esse daí tira a cultura do índio. O pastor entra aqui e quer tirar a cultura do índio, ele não deixa mais rezar, ele chama o rezador de macumbeiro. As crianças que vão nascendo, os jovens, por causa disso, já pegou outro caminho, o caminho de vocês. Para os jovens esse caminho é bonito. Eu sei que a cultura de vocês também é bonita, mas é que para o índio, ela deixa o índio triste, porque ela acaba com a cultura do índio. Aqui mesmo, na Limão Verde, já tem muito pastor. Aqui agora parece que já tem quinze igrejas. Tem aqui, tem ali, tem para todo o lado. Ele toma o poder do índio. O pastor, eu não sei de onde ele vem. Não sei se ele vem de São Paulo, se vem da cidade e daí ele põe na cabeça do índio que a reza é ruim. Por isso ele não quer mais usar remédio caseiro e não leva mais no hospital, ele só leva na igreja. Aí lá ele não cura a pessoa doente e volta na casa do rezador. Isso aconteceu aqui comigo. Imagine que eu estou lá na minha casa e ele, o dirigente que está dirigindo a igreja um dia veio me pedir socorro. Ai ele me chamou: “- Adelaide”. E eu cheguei lá. Ele quase não foi mais na igreja porque ele tinha muita dor na coluna, parecia que ia cair tudo a tripa dele de tanta dor e tinha que por faixa. Eu pensei muito para fazer remédio para ele, eu fiquei pensando. Daí eu falei: “- Está bom, eu vou fazer remédio para ele.” Mas ele é crente, missionário e está dirigindo a igreja e fazendo oração para todo

mundo, e como é que ele vai pedir para eu rezar para ele. Eu não, eu nunca precisei ir à igreja dele e nunca vou pedir oração para mim. Quando eu sinto dor eu venho aqui [na casa de Atanásio] para ele rezar para mim. Como é que eu vou pular para o outro lado? Agora é diferente, as pessoas vão ao hospital, mas gente antiga igual a nós usa o rezador como curador, ele quem faz o remédio. Agora o pastor já tirou isso, essa cultura do índio, e disse que ele tem poder. E todo mundo quer pegar o poder também. E eu estou crescendo no meio deles também, no meio de vocês, mas nunca deixei a minha cultura e o que valeu para mim foi o que aprendi na minha cultura. Eu vinha aqui todo dia para rezar com meu tio [Atanásio]. Daí um dia ele me deu poder para fazer remédio, para curar as doenças e disse que eu já podia me virar sozinha. Agora eu estou me virando. Eu já tirei a experiência dele. Eu sou *yvyra'ija* dele. Eu estou agradecendo muito a ele que abriu o caminho para eu seguir essa reza. (Adelaide, 09/01/2014)

Para muitos Kaiowá mais velhos a reza abre os caminhos, bem como o rezador ao rezar percorre caminhos, como veremos no próximo capítulo. O caminho da reza é o caminho para o *teko porã*, para o bem viver. Para muitos Guarani e Kaiowá é a partir dela que se pode ter a terra, ter saúde e ter alegria. Com a reza os Guarani podem conseguir a terra, fundamental para ser possível viver o *teko katu*, definido pelos meus interlocutores como um modo de viver ideal, o modo de viver dos deuses, ancestrais míticos dos Guarani e Kaiowá. Para viver o *teko katu* é preciso ter um lugar para viver, viver com alegria, poder receber bem as visitas e conseguir ter um temperamento calmo, tranquilo. Entretanto, segundo Atanásio, para ter calma e tranquilidade é necessário ter saúde. E para ter saúde precisa ter a terra e saber rezar.

Para Atanásio e Adelaide o aumento da violência vivido dentro das reservas atualmente é consequência da diminuição da reza, o que deixam os Guarani e os Kaiowá mais suscetíveis ao modo de ser do branco, identificado como um jeito agressivo de ser. Por estas razões o grupo formado por Lico Nelson, Clementina, Adelaide, Delfino, etc., procuram através da reza e da figura de Atanásio reestabelecer as relações sociais colocando em prática o *teko marangatu* e a reza. Mas as tensões internas e conflitos na reserva não permite que isso ocorra efetivamente. Por conta da importância da reza a cosmologia é um tema recorrente nas conversas com as pessoas que compõem o grupo que tem Atanásio como referência de rezador. Como me contou Adelaide, na Limão Verde Atanásio reza para que as pessoas possam ter saúde e serem alegres.

O *teko marangatu* é saúde, não tem nada de alegria quando se tem doença. Quando tem *teko marangatu* a gente chega ao lugar e esta todo mundo alegre e conversa com você. Recebe você bem. É bonito. Para viver o *teko porã* a gente não pode sair brigando por aí. Nunca fui por aí xingando, nem meu tio, nem a Dona Tina nunca foi me xingando. Eu chego aqui e é alegria. Mas agora que o pastor entrou lá, com o missionário que está batizando, todo dia tem briga lá, todo dia tem briga na igreja. É alegria, sentar aqui e ficar tomando tereré, contando história, contando o que vai acontecer e o que não vai acontecer. Às vezes também a gente sai por ai e vai visitar o pessoal, cada casa. A gente sempre é recebida bem. (Adelaide, 09/01/2014)

Visitar os parentes e receber bem é por em ação o *teko porã*. Não receber os parentes é, por outro lado, ruim e faz parte do *teko vai*. Assim como as fofocas, brigas e violências recorrentes nas reservas. Tudo isso, segundo eles, tem relação direta com a entrada das igrejas evangélicas e a diminuição das rezas. Lutar para recuperar o *tekoha* é uma tentativa de colocar em ação modos de ser possíveis nos antigos assentamentos, como procuro apresentar no próximo capítulo.

O que procurei demonstrar ao longo das apresentações das diferentes áreas são tentativas diversas dos Guarani e Kaiowá de reorganizar as relações sociais e módulos de organização social possível no passado. Isto é feito a partir das pessoas mais velhas que se lembram do jeito antigo de viver, o tempo anterior à chegada das ondas de colonização, o tempo anterior a reserva. O tempo da reserva, por sua vez, é um tempo ruim. É tempo da *perambulação forçada*, da não acomodação, do esfacelamento das parentelas, da instituição do capitão, da escassez de alimentos, da dependência de agências externas, das conflitos e brigas. Os Kaiowá e Guarani que querem voltar para o *tekoha* fazem isso motivados pela lembrança de um tempo anterior a chegada da colonização. Segundo a narrativa das lideranças, no tempo do *tekoha* se vivia o *teko porã*, havia abundância de alimentos, mata, bichos, reza, saúde e alegria.

Até que seja possível ocupar novamente o *tekoha* as lideranças kaiowá e guarani procuram reorganizar sua parentela em acomodações provisórias, como as reservas, os acampamentos em margens de rodovia e pequenas ocupações em uma parcela da área que compreendia o antigo *tekoha*. No futuro eles devem estar no *tekoha* e voltar a viver mais próximo do jeito que se vivia antigamente, com disponibilidade de terra e recursos. Daí a importância do termo *tekoharã*, do *tekoha* que deve ser novamente. Mas para que isso aconteça é necessário manter a reza, a *arma* dos índios nos conflitos fundiários.

Deste modo, os *tekoharã* e a reza são as *respostas locais* dos Kaiowá e Guarani ao processo de colonização. Através das reza e dos *tekoharã* os grupos mobilizados do sul do MS tentam recuperar antigos assentamentos indígenas que foram invadidos pelos impactos trazidos pelas ondas de colonização e escapar do cercarmento dos índios promovido pelas reservas.

FIGURA 71
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

Atanásio rezando para Dona Clementina.

FIGURA 72
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

Atanásio mostra orgulhoso sua roça de mandioca. No entorno de sua roça ele me apresentou remédios que usa com sua família e também distribui para as pessoas que vão até ele procurar pela cura de doenças.

**FIGURA 73
LIMÃO VERDE**



Foto: Aline Crespe

Atanásio em frente do yvyra marangatu com uma melancia de sua roça.

**FIGURA 74
LIMÃO VERDE**



Foto: Aline Crespe

Após saírem da casa de Atanásio, Adelaide e Clementina retornam para casa carregando remédios diferentes colhidos pelo rezador.

FIGURA 75
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

Barracos de Lico Nelson e Clementina. O barraco onde podemos ver a porta é o do casal. No barraco da frente tem uma cozinha com fogão a gás. O barraco de lona é uma espécie de cozinha também e tem o fogo de lenha feito no chão. No mesmo terreiro tem outro barraco de madeira, onde uma filha do casal vive com a família.

FIGURA 76
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

No caminho entre a casa de Adelaide e a casa de um parente de Adelaide, também do Samakuã, ela apresenta sua roça de mandioca.

FIGURA 77
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

Adelaide, Clementina e seus netos retornando da casa dos parentes de Samakuã. No saco as mulheres carregam pequenas melancias enquanto as crianças retornam comendo.

FIGURA 78
LIMÃO VERDE



Foto: Aline Crespe

Hora do almoço na casa de Adelaide, junto de suas filhas, netos e Dona Clementina.

CAPÍTULO IV

O tekoha: o tempo e o espaço

Ele falou assim, quando você vem para nascer na terra, você pega esse caminho grande, chama de tape guasu. No caminho você encontra a flor de mbaraka, flor de jeguaka, mas tudo em forma de flor. Então, seu dono que vem com você, o de vocês chama anjo da guarda, ele vai te entregando as flores. Os brancos também vem no mesmo caminho, mas ele vem direto, rápido, e não conseguem ver nenhuma flor. Esse caminho foi aberto com a subida de Pa'i Tani para o céu, foi ele quem abriu esse caminho. Esse caminho que é o que a ciência chama de linha do tempo.

(Delfino Borvão traduzindo, simultaneamente, as palavras do rezador

Atanásio Teixeira)

Ao longo do capítulo três apresentei a trajetória de grupos formados por pessoas que foram expulsas dos lugares onde viviam com seus parentes e atualmente procuram retornar para os antigos assentamentos. Quando foram expulsos de suas terras passaram a enfrentar uma nova forma de mobilidade, isto é, a saída de suas terras forçada pelos agentes do SPI e fazendeiros. Pressionados a deixarem os antigos assentamentos as famílias se fragmentaram nas reservas e fazendas, se *esparramaram*. Procurei demonstrar também como, atualmente, muitos Guarani e Kaiowá vivem o esforço de reorganizar as relações sociais fragmentadas no *sarambi* (BRAND, 1997) e *reocupar* antigos assentamentos indígenas.

Os impactos resultantes do contato, e meu interesse em conhecer sobre estes impactos, não significa que anteriormente às relações estabelecidas com os colonizadores as parentelas vivessem uma experiência social totalmente pacífica, sem mudanças no tempo, sem fragmentações e sem deslocamentos. Anteriormente às relações com os não índios (*karai*), a parentela e as relações eram igualmente históricas e, como agora, se transformavam no tempo. A parentela sempre foi histórica. Nela haviam mudanças motivadas por mortes, conflitos ou procura de assentamentos com melhores condições ambientais. Pereira (2004) defendeu que a parentela é cíclica e depende de uma figura de expressão capaz de manter seu grupo coeso. Isso implica que a história de uma parentela está relacionada à história de vida de um líder de expressão. Após a sua morte, a parentela precisará redefinir-se.

Antes das relações com os *karai*, além da morte e procura por melhores condições ambientais, os conflitos vividos no interior de uma parentela também motivavam a mudança de um grupo para outro assentamento, formando uma nova parentela em outro lugar. Entretanto, neste período não havia a disputa territorial presente na atualidade e os índios não encontravam dificuldades para produzir novos assentamentos após conflitos, disputas e mortes. Atualmente, expulsos de suas terras, com seus territórios ocupados por fazendas e fragmentados nas reservas e fazendas, muitos Kaiowá e Guarani atuais tentam reorganizar relações sociais possíveis no passado. Se conflitos atuais são gerados pela falta de espaço, a forma utilizada para resolver os conflitos não pode ser ativada, justamente por não haver espaço.

As mudanças atuais não significam que anteriormente à chegada das frentes de colonização os Kaiowá tenham vivido uma experiência social enquanto nômade fixa a se reproduzir, por inércia, no tempo e no espaço. Pelo contrário, estudos etno-históricos

e arqueológicos apontam para a dinâmica da vida guarani e para os movimentos migratórios, tema bastante explorado na literatura sobre os Guarani desde Nimuendaju (1987). O tema é bastante explorado entre pesquisadores que trabalham com grupos Guarani *Mbya* do litoral e foi abordado pelas autoras Ladeira (2007) e Pissolato (2007), entre outros. Em ambos os trabalhos, as autoras discorrem sobre o tema da mobilidade levando em consideração a cosmologia e a organização social dos grupos estudados.

Recentemente o tema das migrações e da mobilidade entre os Guarani foi explorado na tese de doutorado de Spency Pimentel (2012), com o título *Elementos para uma teoria política kaiowá*. Inspirado pela teoria das redes de Tim Ingold (2011), o autor trata de movimentos migratórios, relações históricas e atuais entre diferentes grupos, além dos caminhos, trajetos e percursos que são de fundamental importância para melhor compreensão dos territórios indígenas. O autor realiza um longo debate teórico e dialoga tanto com a produção da etnologia guarani mais ampla, como com autores que dedicaram suas pesquisas para os Guarani e Kaiowá, especificamente.

Pimentel usa como referência a noção de Tim Ingold (2011) de que humanos e não humanos, ao se movimentarem, deixam na superfície - ou no espaço - marcas. Essas marcas são linhas, traçados e trajetos que apontam para a construção das relações sociais (INGOLD, 2011:43). Para Ingold, traços, trajetos e caminhos são elementos concretos da realidade que identificam lugares, superfícies e relações sociais.

A partir da obra *Lines: a brief history* de Ingold (2011), Pimentel (2012) apresenta uma revisão de como, até então, o conceito de *tekoha* vem sendo pensado nos trabalhos de antropologia produzidos a respeito dos Guarani e Kaiowá no MS. Nesta ocasião, o autor critica a valorização do lugar em detrimento dos caminhos e das redes de relações que os caminhos indicam. Como perspectiva alternativa, ao pensar o *tekoha* como lugar Pimentel propõe pensa-lo a partir da concepção de rede, mas não a partir de uma visão que, segundo ele, já estaria ultrapassada.

De acordo com Pimentel, a rede vem sendo pensada a partir dos lugares, dos pontos que se conectam através dos caminhos. Nestas perspectivas, os lugares - os pontos - seriam predominantes em relação aos caminhos. A proposta do autor é que os caminhos predominem na análise e a partir deles sejam pensadas as relações sociais. Para isso, no lugar do uso do termo “rede” o autor sugere o termo “malha” utilizada por Ingold (2011). A malha é formada por inúmeros caminhos que se conectam e são fundamentais na produção e reprodução da vida social. Acredito que tanto os caminhos,

como os lugares conectados por eles, são importantes para a construção e reprodução dos grupos, bem como, são importantes para uma melhor compreensão da territorialidade produzida, no passado e atualmente, pelos Kaiowá e Guarani.

Pensar as relações sociais a partir dos caminhos implica compartilhar a concepção de que o social é movimento, está sempre se transformando e não existe por si só enquanto unidade fixa e imóvel no espaço e tempo. No capítulo três procurei demonstrar como, nas situações pesquisadas, as pessoas se esforçam para reelaborar o social tendo como motor a memória dos antigos assentamentos, das trajetórias de expulsão de seus territórios e o desejo de retornar. Depois disso, se esforçam igualmente para se manterem como grupos e reivindicarem o direito de retornarem para as áreas que reconhecem como antigos assentamentos.

Assim, o que marca estas trajetórias é o fato de terem sido expulsos de seus antigos assentamentos e de terem o desejo de retornarem para estas áreas. A partir dessa identificação as pessoas se mantêm reunidas em torno de um líder que está, a todo tempo, empregando esforços para manter seu grupo coeso. Com o grupo formado, *levantado*, eles reivindicam o direito de retornar a um lugar que reconhecem como antigo assentamento indígena.

Um ponto em comum entre estas pessoas é que suas histórias foram marcadas pelos caminhos, pelos deslocamentos no espaço, alguns forçados, outros desejados. Foram nas trajetórias que ocorreram os encontros. A partir destes encontros que os grupos foram se reagregando depois do *sarambi*, como aponta Lico Nelson do Ka'a Jari que é despertado a *levantar* novamente seu grupo após uma *aty guasu*. Mas se os caminhos permitem os encontros, os lugares, os pontos específicos na superfície da terra (*yvy*) permitem que os grupos possam existir no tempo, possam se reproduzir. Desta forma, depois de *levantado* um grupo é necessário encontrar para ele um lugar, a fim de que ele possa se reproduzir no tempo e no espaço, o que nas atuais reservas é quase sempre impossível. Vale ressaltar que este lugar não é um lugar qualquer, ele é sempre uma referência ao espaço anteriormente ocupado por um grupo identificado como grupo ancestral.

Os caminhos que compõem as trajetórias dos Kaiowá já apareceram no terceiro capítulo e serão, novamente, tema deste capítulo. No primeiro momento procuro apresentar um antigo assentamento Kaiowá, identificado atualmente como Pakurity, umas das áreas onde a pesquisa foi realizada. A partir do mapa de Bonifácio Martins (o

autor do mapa), ele me explicou sobre a antiga ocupação do Pakurity e sua narrativa apontou, novamente, para importância dos caminhos. No segundo momento deste capítulo vou apresentar como os caminhos, tão presentes no cotidiano kaiowá, é tema recorrente na cosmologia destes coletivos. A história atual, bem como os caminhos, é a continuidade de um tempo mítico rico em trajetos, linhas, caminhos e lugares. Para alguns Kaiowá são os caminhos que ligam os homens aos deuses que vivem no espaço. E no espaço kaiowá todo mundo tem o seu lugar, como me apresentou Delfino Borvão em sua representação do cosmo (Figura 87).

Desta forma, no primeiro momento apresento as mobilidades possíveis no tempo anterior à chegada das fazendas e das cercas, anterior à chegada das ondas de colonização. Neste tempo eram possíveis as mobilidades motivadas pela caça, coleta e visita aos parentes e que estavam relacionadas à vida econômica, política e ritual. Atualmente os Kaiowá encontram dificuldades para praticar estas atividades, mas procuram colocar em ação passando por estradas, cercas e cidades. No segundo momento, apresento a mobilidade exterior a terra e anterior aos humanos. Trata-se do tempo/espaço (*ára*) vivido pelos deuses e que alguns homens, os xamãs, conseguem conhecer.

Os xamãs kaiowá são aqueles que transitam no tempo/espaço, são os caminhantes do céu. Quando os xamãs fazem suas viagens para o céu passam por estágios, portais, monstros e abismos, até chegarem à morada dos deuses. Depois de ascender vivo ao céu e caminhar nele, o xamã retorna com as histórias dos lugares por onde ele passou e dos contatos que estabeleceu com os seres que vivem no cosmo. Contar as histórias de suas viagens para as pessoas que convivem com ele faz do xamã um verdadeiro narrador. A referência de narrador que estou me baseando é apresentada por Walter Benjamin (1985) em sua obra “O narrador”. Neste trabalho Benjamim defende que um bom narrador é aquele que sabe contar uma história e com ela transmitir uma experiência. A experiência transmitida deve ter um valor prático para a vida de quem a recebe e poderá ser transmitida, via narrativa, para outra pessoa.

Walter Benjamim reconhecia, nas pequenas sociedades rurais europeias, dois tipos principais de narradores. O primeiro era o ancião, um bom narrador devido a sua experiência do tempo e dos conhecimentos acumulados do mundo em que vive. Era o velho, sábio e contador de histórias, quem deveria orientar os mais jovens sobre a experiência do tempo, da morte e da vida. A segunda figura que Benjamim aponta é a

do viajante, que detém a experiência dos caminhos, do espaço e das outras sociedades (BENJAMIM, 1985: 198).

Neste sentido o xamã kaiowá é um bom narrador porque tem, ao mesmo tempo, a experiência do tempo e a experiência do espaço. Para ser um bom xamã é preciso ter muito conhecimento (como um velho sábio) e caminhar pelo céu (como um viajante). Quando faz a sua viagem o xamã caminha tanto no tempo quanto no espaço, por que o tempo e o espaço não são duas propriedades excludentes. Nesta viagem uma criança de sete anos pode ter uma experiência xamânica e receber, com esta idade, todo o conhecimento que ela deve levar com ela por toda a vida. Este conhecimento pode tornar uma pessoa jovem em um “velho jovem”, um sábio que pode se apresentar no corpo de uma criança.

Com isso, o xamã reúne as qualidades dos dois personagens de Walter Benjamim, a do velho e a do viajante, formando assim exímios narradores, como os que pude encontrar ao longo da pesquisa. A produção deste capítulo só foi possível ao me encontrar e conversar com bons narradores, como os xamãs, os auxiliares de xamã ou as pessoas que estiveram perto deles e puderam ouvir as suas histórias e aprender com suas experiências. Atanásio, Delfino e Bonifácio, são respectivamente estes três exemplos. Segundo Benjamim, os bons narradores fazem da experiência que passam de pessoa a pessoa sua fonte de conhecimento e, é a esta experiência que eles recorrem para contar suas histórias (idem). Neste sentido, Atanásio, Delfino e Bonifácio foram narradores imprescindíveis para que este capítulo se tornasse possível.

Ao longo de suas narrativas foi possível observar como os caminhos, traçados e trajetos, são caminhos percorridos no espaço que se realizam no tempo. Identificar os caminhos passou a ser, desta forma, uma ferramenta necessária para identificar as histórias das famílias Guarani e Kaiowá.

Com este último capítulo pretendo apresentar as modalidades de mobilidade kaiowá conectadas às concepções de temporalidade fundamentadas na cosmologia. Isso só foi possível graças à gentileza e hospitalidade das famílias que me receberam, contaram suas histórias e me explicaram, com paciência, questões sobre o tempo e o espaço anteriormente a chegada das cercas e também, anteriormente à chegada dos humanos. Para desenvolver sobre os dois tempos conversei, principalmente, com pessoas com mais de sessenta anos que chegaram a viver no *tekoha* e que tiveram que

sair quando crianças. No segundo momento da pesquisa foram os xamãs e seus auxiliares (os *ñanderu* e *yvyra'ija*) que me contaram suas histórias.

4.1 O antigo assentamento do *tekoha Pakurity*

Segundo Bonifácio Martins, meu principal interlocutor do *Tekoha Pakurity*, o *Pakurity* foi, até a primeira metade do século XX, um lugar de ocupação tradicional localizado próximo ao rio Dourados, município de Dourados-MS, conforme apresentei no capítulo anterior. Bonifácio, liderança da comunidade, afirma ter nascido e vivido na área até por volta dos oito anos, quando foi forçado a sair e se mudou com a mãe para a reserva.

No capítulo três apresentei a história de Bonifácio desde a expulsão do *tekoha* até as suas tentativas de retorno, bem como as motivações que promoveram o caminho de volta para o *tekoha*. Neste momento trago, ainda que brevemente, alguns elementos da antiga ocupação a partir da narrativa de Bonifácio do *tekoha Pakurity*. Sua memória é resultado da experiência vivida no local quando Bonifácio era criança, mas também dos constantes retornos para visitar parentes, caçar, coletar frutos e remédios, pescar e trabalhar nas fazendas.

Para ativar a memória da antiga ocupação o mapa elaborado por Bonifácio Martins foi fundamental. Ao explicar o mapa ele demonstrou um significativo conhecimento de detalhes da antiga ocupação, possível em grande medida pela continuidade da relação estabelecida com o território ao longo dos anos.

Segundo Bonifácio, o mapa do *Pakurity* foi apresentado por ele ao antropólogo Mércio Pereira Gomes (presidente da FUNAI à época), no período em que estava sendo assinado o CAC, em 2007. De acordo com Bonifácio, em uma visita feita ao Mato Grosso do Sul, Márcio Meira viu a figura e escreveu a nota no canto direito do mapa: *no momento eles estão ocupando este espaço. 60 hectares. Esperando GT*. O espaço ocupado pelo grupo atualmente, e sinalizado no mapa, é o mesmo espaço de quando os conheci no ano de 2007.

A partir da memória kaiowá e guarani e com os atuais conflitos territoriais, os Kaiowá e os Guarani se tornaram bastante habilidosos na produção de uma cartografia nativa que represente os antigos assentamentos. Praticamente todas as áreas que conheci eles já tinham produzido um mapa referente às áreas que atualmente identificam como

sendo antigos assentamentos indígenas. Muitas vezes, como acontece no mapa produzido pela comunidade Apyka'y (Figura 50), o passado e o presente se misturam nas representações, aparecendo de forma concomitante na superfície do mapa as casas ocupadas por pessoas do tempo atual, bem como as antigas casas, ocupadas pelos parentes que já morreram.

Isso igualmente ocorre no mapa do Pakurity. Em meio à representação dos antigos assentamentos que formavam o *tekoha* Pakurity, na parte inferior do mapa tem um quadrado representando o lugar onde o grupo está atualmente. Abaixo, procurei reproduzir o mapa do Pakurity a partir do aplicativo *Google Earth*. Ambos os mapas representam a área que a comunidade Pakurity reconhece como a antiga área de ocupação tradicional. Em ambas as representações, estão igualmente marcados a atual ocupação dos índios.

O tema dos mapas também foi trabalhado por Pimentel (2012). Neste trabalho, o autor apresenta o mapa kaiowá como procuro apresentá-lo aqui, isto é, como memória de trajetos efetuados no passado, quando eram crianças, no tempo anterior aos impactos provocado pela chegada das ondas de colonização.

Um mapa kaiowá é, na verdade, a memória de numerosos trajetos de pessoas que, quando crianças, tiveram a oportunidade de experimentar a liberdade de ir e vir, “antes de os fazendeiros cortarem tudo”, como os idosos kaiowá me costumavam dizer. (PIMENTEL, 2012:104)

Desta forma, a fonte de produção do mapa kaiowá é a memória. Nos mapas aparecem antigos moradores, cemitérios, os lugares onde pescavam, caçavam, onde tinham determinada fruta ou remédio, os caminhos que pegavam para irem às festas, às rezas, aos casamentos e aos batismos. O mapa também é a lembrança das pessoas, dos lugares, das relações entre as pessoas e as coisas. Quem pode produzir um mapa e sabe contar sobre ele é um narrador. Quem produz um mapa, assim como o viajante, andou pelos caminhos que representa em sua figura, conheceu muitos lugares e tem muitas histórias para contar.

FIGURA 79
TEKOHA PAKURITY

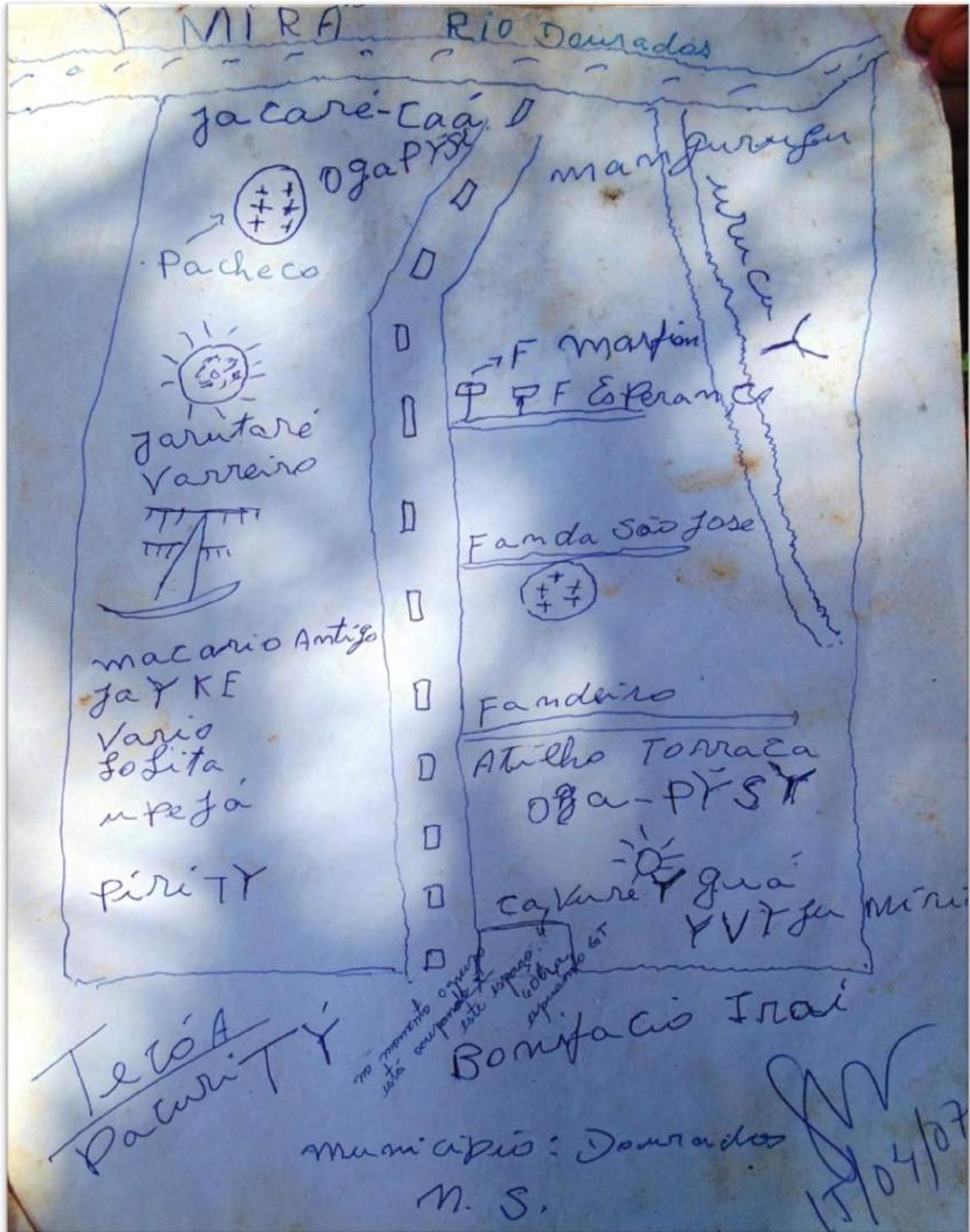


Foto: Aline Crespe

Mapa produzido por Bonifácio Irai

FIGURA 80
TEKOHA PAKURITY

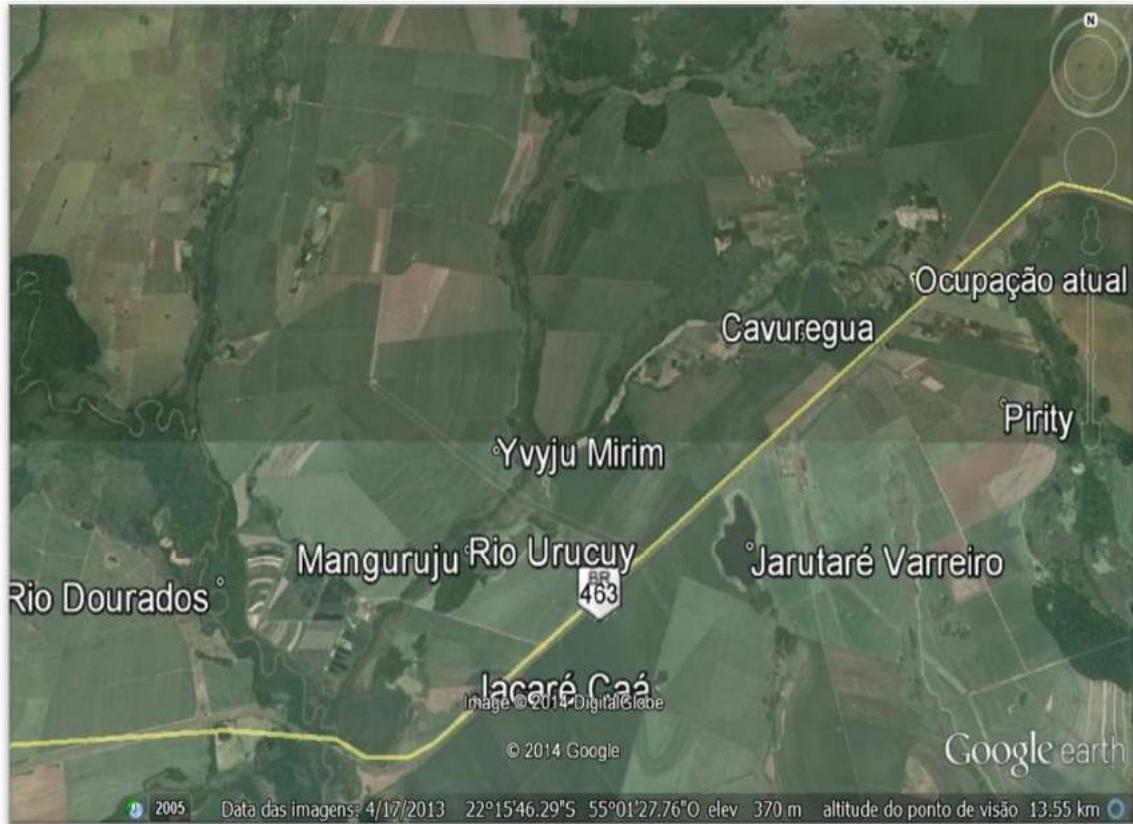


Imagem do Google Earth produzido no dia em 08 de agosto de 2014.

Pakurity tem esse nome por ter sido um local onde havia a concentração de uma palmeira chamada Bacuri (*Pradoxia lutexens*), conhecida também como *pakuri* entre os Kaiowá, tal como expus no capítulo anterior. O bacuri é uma planta que ocorre em lugares úmidos de terra fértil. O sufixo *ty* quer dizer ajuntamento, assim, Pakurity é o lugar onde havia muitas destas palmeiras, próximas ao Rio Dourados, local de terras úmidas e férteis. Pakurity é uma referência que atua como topônimo para o lugar e para a comunidade que ocupa esse lugar, no caso o *Tekoha Pakurity*.

Segundo Bonifácio o antigo assentamento, atualmente denominado pelo grupo como *Tekoha Pakurity*, correspondia às relações estabelecidas entre quatro grupos macro familiares que ocupavam, por sua vez, quatro lugares diferentes. Em cada um destes locais, identificados no mapa, tinha uma casa grande com uma parentela e as pessoas de cada uma das parentelas estavam em relação frequente uns com os outros. Essas áreas são: *manguruju*, *cavuregua*, *jacaré caá* e *pirity*, conforme vemos no mapa.

Em cada um destes locais havia um rezador como referência, era em torno dele que o grupo se reunia. Neste momento não havia a divisão que conhecemos agora, entre liderança política e liderança religiosa. A referência da casa era sempre um rezador. As pessoas de cada uma das áreas mantinham relações de trocas frequente a partir dos casamentos e da realização de grandes rituais religiosos e festivos. Nos antigos assentamentos as festas eram frequentes, podiam durar até três dias consecutivos e era da responsabilidade do anfitrião, que precisava oferecer comida e bebida para todos os convidados (PIMENTEL, 2012). A mobilidade motivada pelos casamentos, festas e rituais religiosos possibilitava as relações de trocas que produzia a sensação de grupo, de *comunidade*, como muitas vezes eles fazem referência hoje.

Os lugares de acomodação, os parentes, as festas, as matas, os caminhos e as trocas produziam o que os Kaiowá chamam de *tekoha*. O *tekoha* era composto por relações de parentesco e trocas que se reproduziam em um dado espaço social, formado por lugares e caminhos. Para falar de cada um destes lugares Bonifácio recorreu aos rezadores, homens e mulheres, de cada uma das parentelas. Também enfatizou os elementos ecológicos presentes nos locais e que muitas vezes foram utilizados como topônimo do lugar, como *piri* e *munguruju*. Todos os lugares, segundo Bonifácio, estavam relacionados ao casal de rezadores Macário e Jayke, os *jary'i* (os avós mais velhos) representados no mapa na área denominada *Pirity*. Macário era o rezador principal, o *tekoaruvicha*, que significa *o principal do tekoha* (PIMENTEL, 2012:191). Macário era casado com Jayke, que aparece na narrativa como uma importante rezadora, e também era o irmão mais velho de Pacheco Duarte, pai de Bonifácio.

No *Pirity*, local onde moravam Macário e Jayke, ocorriam os principais rituais religiosos, como os casamentos, batismos e o ritual de iniciação dos meninos (*Kunumi pepy*). O nome do lugar vem de uma árvore que produz uma semente chamada de *Piri*, utilizada para fabricação de colares rituais. Segundo Bonifácio, no local também havia uma grande quantidade de taquara, igualmente utilizada para a fabricação de um instrumento musical tocado pelas mulheres nos rituais religiosos. Os parentes das três outras áreas iam para o *Pirity* para acompanhar as rezas, os batismos e os rituais de iniciação. Jayke era também a principal parteira do lugar e por isso circulava pelo *Munguruju*, *Jacaré Ca'á* e *Cavuregua*, a fim de fazer partos e acompanhar os primeiros dias da criança.

A mobilidade ocorrida entre estas quatro áreas estava relacionada a uma rede de relações sociais estabelecidas em torno das figuras Macário e Jayke. Segundo Bonifácio, eles eram os *avôs antigos* que rezavam para curar doenças e o lugar onde eles viviam *era um tipo de hospital*. Assim, quando tinham pessoas doentes, em quaisquer umas das outras áreas, eles vinham para o Purity para rezar. Jayke também caminhava pelo *Manguruju, Cavuregua e Jacaré Caá* para saber se estava tudo bem com os parentes, se tinha gente doente, se precisavam de remédios.

Acima do Purity estava localizado o *Jacaré caá*, nome de uma planta abundante na região e conhecida entre os não índios como *carqueja*. A planta era utilizada pelos índios como remédio para dor de barriga. No local ficava o assentamento do pai de Bonifácio, filho de Macário e Jayke. Seu pai também era rezador e tinha o poder de conversar com os bichos enquanto rezava. Pacheco Duarte *era um xiru para chamar os bichos, antigamente era assim, os índios chamavam os bichos e conversavam com eles na reza* (Bonifácio Martins, 14/04/2014).

Outro rezador do local se chamava Ustaque e vivia próximo ao *Yvyju Mirim*, lugar aonde Bonifácio ia para buscar argila. O local onde vivia Ustaque se chama *Cavureyguá* e tem esse nome devido à presença de uma espécie de coruja que tinha em bastante quantidade no lugar, conhecida também como *caburé/cavuré*. Segundo Bonifácio, o rezador Ustaque costumava visitar a casa de Pacheco Duarte, no *Jacaré Caá* para rezar. A reza era realizada no mês de abril, no período de mudança de estação e de acordo com Bonifácio, o tempo ideal para rezar para fortalecer o *teko marangatu*. É a época do ano que *esfria o tempo*, diminui o calor do verão e inicia a temperatura fresca do outono. Nesse período se reza para “esfriar” também o temperamento das pessoas, que tem uma tendência a ser quente, explosivo. Para viver o *teko marangatu* é necessário ter um temperamento “frio”, tranquilo e diferente do estado “quente” propício aos conflitos. Pacheco Duarte, do *Jacaré Caá* também rezava para ajudar no processo de educação das crianças, *quando as crianças não queriam mais respeitar os pais traziam no jacaré caá para rezar e melhorar o comportamento* (Bonifácio Martins, 14/04/2014).

Entre o *Jacaré Caá* e o *Purity* estava a lagoa *Jarutaré Varreiro*. Segundo a narrativa de Bonifácio, a *oga pysy* que morava a família de Pacheco Duarte ficava próximo a esta lagoa. Os índios das outras *oga pysy* iam com frequência à lagoa para pescar e tomar banho. Bonifácio me contou que ainda hoje vai com frequência à lagoa que ficou do outro lado da rodovia. Um pouco ao norte da lagoa e bem próximo a *oga*

pysy de Pacheco Duarte tem um cemitério. Até pouco tempo atrás o cemitério ainda existia cercado em meio à plantação. No dia 28 de outubro de 2013 foi publicada uma reportagem no jornal virtual *Dourados Agora* com uma imagem do cemitério destruído. O título da manchete era “MPF investiga destruição de cemitério indígena em fazenda de Dourados”.

FIGURA 81
TEKOHHA PAKURITY



Foto: Autor desconhecido

Lagoa Jarataré Varreiro. Segundo Bonifácio a lagoa ainda é frequentada por índios da comunidade Pakurity.

FIGURA 82
TEKOHHA PAKURITY



Foto: Autor desconhecido

Bonifácio Martins e parentes vão visitar o cemitério que permanecia preservado dentro de uma pequena cerca em meio a plantações de soja e milho.

FIGURA 83
TEKOHA PAKURITY



Foto: Autor desconhecido

Fonte: Dourados Agora

Imagem do cemitério indígena destruído.

Na região nordeste do mapa produzido por Bonifácio está localizado um lugar de nome *Munguruju*. O lugar tem esse nome graças a um peixe que era abundante no Rio *Ymirã*, conhecido como Rio Dourados. Segundo Bonifácio, os índios pescavam o *Manguruju* (peixe de água doce conhecido como Jaú) com a lança e em épocas de cheia havia muitos deles no rio *Ymirã*. Os índios, moradores do *Cavuregua*, *Jacaré Caá* e *Pirity* vinham para o *Manguruju* para pescar. No local havia outro rio que desaguava no rio *Ymirã*, o rio *Urucu'y*. De acordo com Bonifácio, o fazendeiro, depois de conhecer o trajeto utilizado pelos índios para chegar ao rio *Urucu'y* e *Ymirã*, fez a sua cerca usando o caminho dos índios como limite e sobre ele traçou sua fronteira: *Ele foi uma vez para conhecer o caminho e depois ele voltou passando a cerca* (Bonifácio Martins)

No *Manguruju* vivia uma família que, segundo Bonifácio, também era parente da família de Marçal de Souza, por isso identificada como *Tupã'i*, fazendo referência aos vínculos existentes entre o grupo dali e Marçal de Souza. O rezador do *Manguruju* era responsável pelo ciclo de rezas que ocorriam no mês de agosto, antes de iniciar o plantio. Assim, durante as rezas ocorridas no mês de agosto, os moradores das outras áreas vinham todos ao *Manguruju*.

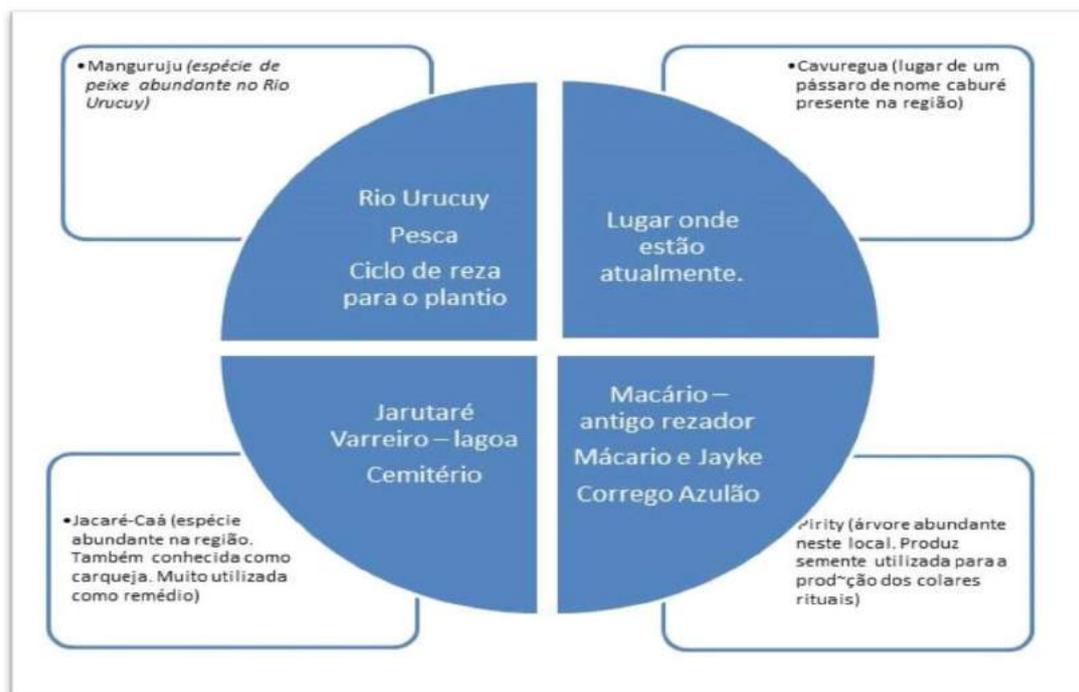
Abaixo apresento dois diagramas que ajudam a visualizar a composição do *tekoha Pakurity*, didaticamente dividido em quatro partes por Bonifácio para organizar sua

narrativa. Como procurei demonstrar, cada uma destas partes havia um rezador e este rezador contava com um tipo de reza específico que atraia pessoas vindas de outras áreas motivando uma circulação constante entre elas.

FIGURA 84
TEKOHÁ PAKURITY



FIGURA 85
TEKOHÁ PAKURITY



Cada um dos rezadores foi chamado de *xiru* por Bonifácio. *Xiru* trata-se de uma cruz feita de cedro e que os acompanham pelas rezas. Como veremos mais adiante, cada rezador tem o seu *xiru* e eles têm muito valor na história kaiowá. Segundo Bonifácio, *os quatro Xiru formavam um único Xiru* e era isso que formava a coesão do grupo. O maior deles era Macário, acompanhado de sua esposa Jayke. Existia em torno dele uma espécie de complementariedade ritual entre as famílias e isso motivava a mobilidade para as atividades rituais e festivas. As viagens entre a área de uma família e outra eram realizadas a pé e os índios, nas viagens, levavam consigo seu *mymby*, flauta utilizada para se comunicar e sinalizar a chegada.

A viagem era por *mymby*. Porque cada um dos índios tinha seu *mymby* também. Na tocada do *mymby* tem um significado. Quando estava andando ia tocando daí os outros escutavam. E se for lá do *Manguruju* é outra piada do *mymby*. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

A partir da exposição do antigo assentamento do *Tekoha* Pakurity é possível fazer algumas reflexões sobre os lugares que compunham o *tekoha* e sobre os seus caminhos. Como demonstrei acima, o sentimento de unidade expresso por Bonifácio ao se referir ao *tekoha* resulta da intensa mobilidade que marcavam as relações entre os parentes que moravam em diferentes *oga pysy*. A mobilidade era motivada pelas festas, rezas, batismos, casamentos e nascimentos. Mas cada família tinha seu lugar no *tekoha* para onde eles voltavam após os encontros para rezar.

Como representei no diagrama, a disposição das unidades domésticas e parentais no *tekoha* implicava em uma distribuição espacial onde cada família tivesse espaço suficiente para acomodar seu grupo, que podia ter mais de uma centena de pessoas. Isso implicava em ter um lugar para a casa, circundada por mata e com disponibilidade de água. Era no interior da mata que os Kaiowá faziam suas roças depois de abrir clareiras utilizando fogo. Assim, no *tekoha* cada unidade familiar contava com o espaço da casa, do pátio externo onde ocorre parte das atividades cotidianas, dos espaços para roça, de mata disponível para caça, coleta e atividades rituais (PEREIRA, 2004).

Esse modo de assentamento, onde as famílias estavam a alguns quilômetros de distância umas das outras, acentuava a importância dos caminhos. Os caminhos, e os antigos assentamentos indígenas, já estiveram presentes no primeiro capítulo desta tese, enquanto apresentava os itinerários de viagem de Elliot e Francisco Lopes (2007). Nos

itinerários descritos por Elliott, o autor aponta para elementos importantes dos antigos assentamentos indígenas, bem como para a presença dos trilhos, *picadas* e caminhos que apontavam para as relações sociais existentes entre eles. Na descrição, Elliott apresenta as *aldeias* dispostas entre as roças de milho, mandioca, batatas e muitos outros cultivos que descreve Elliott (ELLIOTT *apud* LOPES, 2007: 99). Segundo o autor, os índios, chamado por eles de *caiuás*, estavam distribuídos na mata *em pequenas ordas de dez a trinta famílias* e em cada um dos assentamentos havia uma *oga pysy* onde viviam todos os parentes e as pessoas de diferentes casas mantinham relações frequente entre si (Idem, 2007: 128).

Os caminhos são elementos centrais para pensar sobre estas relações. O que motivava os Kaiowá a percorrer os caminhos eram as rezas e as festas, além de caçadas e saída para as coletas. Como sugeri no início do capítulo, isso proporcionou aos mais velhos um conhecimento topográfico rico em detalhes das áreas aonde viveram quando eram crianças, ou ainda, das áreas que tenham vivido seus parentes.

O conhecimento topográfico dos Kaiowá não é um tema novo entre pesquisadores que trabalharam com eles. James Watson, antropólogo americano que esteve entre os Kaiowá de Taquapery na década de 1940, chamou atenção sobre este conhecimento. Para o autor, os Kaiowá conheciam muito bem o ambiente em que viviam e tinham um amplo conhecimento sobre a fauna, a flora, o clima, os cursos da água, tudo isso em mínimos detalhes (Watson, 1952:23).

Segundo Watson, o conhecimento sobre o ambiente era um elemento importante que diferenciava o xamã das pessoas comuns. Para o autor, apesar de um grande número de remédios de plantas serem de conhecimento de todos havia uma diferença entre a pessoa comum e o xamã. O xamã era o único capaz de diagnosticar e tratar determinados tipos de doenças. Assim, só ele era capaz de saber exatamente qual medicamento poderia ser ministrado, bem como, só ele poderia desfazer casos de bruxaria.

Although a large number of plant remedies seem to have been generally known by all, at least one difference between the ordinary person and the shaman in this regard is that the *pa'i* was often the only one able to diagnose a given case of sickness. Thus he alone was able to know exactly which certain remedy was indicated. Particularly when the affliction was one instigated by witchcraft were the special talents of the *pa'i* indispensable and the limited ordinary herbal lore of the layman relatively hopeless. (WATSON, 1952:42)

Bartomeu Melià também discorreu sobre o conhecimento que os Kaiowá possuem sobre seu ambiente. Sobre o tema, o autor fez as seguintes considerações: *El guaraní conoce su tierra. La riqueza de la lengua guaraní para designar los diversos tipos de tierra y suelos, de monte, de espécies vegetales y las características ecológicas de un lugar, es un buen índice de seus conocimientos concretos e prácticos.* (MELIÀ, 1989:494).

O conhecimento da terra, do lugar, assim como dos caminhos que conectam pessoas e coisas são elementos importante da memória dos mais velhos sobre os antigos assentamentos, como é o caso de Bonifácio em relação ao *Pakurity*. A seguir continuo o tema da mobilidade do antigo *tekoha* e a importância dela para a vida social destes grupos.

4.2 Modalidades de mobilidade no antigo assentamento

O tema da mobilidade guarani não é novo na história, nem na etnologia. O antropólogo alemão Curt Nimuendaju (1987) é precursor da discussão com sua etnografia *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani*. Dois temas são centrais na obra e correlacionados entre si: a teoria do cataclismo e a procura pela terra sem mal. Nimuendaju acompanhou a viagem de um grupo Apapocuva em busca do litoral, aonde poderia ascender a terra sem mal e subir para o céu.

O olhar de Nimuendaju esteve voltado às migrações que tinham como pano de fundo os profetismos religiosos do fim do mundo e que teriam levado grupos inteiros em direção ao leste¹¹². Com Nimuendaju o tema das migrações passou a ser um tema recorrente entre antropólogos e etno-historiadores. Mas além dos grandes movimentos migratórios que despertaram interesse entre muitos pesquisadores, trabalhos atuais discorreram mais sobre a mobilidade que compõem o cotidiano da vida guarani e Kaiowá, como fez Pereira (2004), Mura (2006) e Pimentel (2012).

Pereira descreve ao longo de seu trabalho os caminhos que compõem a vida social dentro das reservas e entre as áreas indígenas. Para o autor existe uma malha de

¹¹²Vale lembrar que o período em que Nimuendaju encontra os Apapocuva, na década de 1920, já havia se intensificado a colonização e a chegada dos colonizadores também poderiam ter motivado as migrações.

caminhos que apontam para relações de *cooperação e intercâmbio* entre parentes e parentelas de uma determinada região. Pereira também chama atenção para os caminhos que compõem o cosmo kaiowá. Como os caminhos presentes na superfície da terra, os caminhos do espaço apontam para as relações sociais entre seres que vivem no céu. Para o autor os caminhos funcionam como suporte para as relações que se estabelecem nos trajetos.

A malha de caminhos torna visível a cooperação e o intercâmbio entre os fogos e parentelas em uma determinada região. Mesmo nos locais de onde foram expulsos, os Kaiowá mantem a memória da malha de caminhos ligando as antigas residências das diversas famílias que aí viviam no passado. A malha de caminhos funciona como suporte para uma rede de relações: parentes e amigos se visitam, circulam presentes, estabelecem acordos matrimoniais, alianças políticas, e combinam a realização de festas de caráter lúdico ou religioso. A quantidade e o estado de conservação dos caminhos que dão acesso a uma residência é – até hoje em dia, em qualquer área ocupada pelos Kaiowá – um bom indicador do status social da família e do seu grau de interação social. (PEREIRA, 2004:215).

Desta forma, a história kaiowá é repleta de caminhos. Na cosmologia kaiowá os caminhos (*tape*) aparecem como elementos importantes das narrativas e são abertos quando alguém anda por eles. É na medida em que se anda por um lugar que são produzidos os caminhos. A abertura dos *tape* depende da ação de alguém que se movimenta no espaço, como ocorre com *Ñanderuvusu*. O *tape* do deus primeiro, *Ñanderuvusu*, foi traçado quando ele abandonou sua esposa *Ñandesy* na terra e então subiu para o céu e com isso “abriu” o caminho que liga a terra ao céu (PEREIRA, 2004:221).

Melià também chama atenção para a importância dos caminhos na cosmologia dos Kaiowá. Segundo o autor, a cosmologia destes grupos não se preocupa apenas com a fundação da terra, mas também com o processo de criação contínua, que ocorre mediante o processo caminhar.

El pensamiento religioso y mítico guaraní no se refiere solamente a la “fundación” de la tierra – ya que de fundación y asentamiento se trata, más que de creación -, sino también a su despliegue y extensión continua, lo que supone caminar por ella, forzar nuevos horizontes y tomar humana y plenamente posesión de ella. (MELIÀ, 1989:497)

Devido à importância dos caminhos para os Kaiowá siga na apresentação das duas principais modalidades de caminhar (*oguata*) identificadas na pesquisa: o *oguata* para visitar os parentes e frequentar as rezas e festas e o *jeheka*, as saídas com objetivo de obter recursos.

De acordo com Pereira (2004), a distribuição das famílias no território é realizada de modo que seja possível atender as atividades econômicas (roça, caça e coleta) e rituais, bem como, a fim de minimizar conflitos internos. Assim, cada fogo tem o espaço da casa, o pátio onde se realiza grande parte das atividades cotidianas, e o espaço da família *pode abranger ainda sua roça e a floresta que a circunda* (Pereira, 2004: 66). Assim, o lugar ocupado por cada família é composto por espaços diversificados que vão depender, segundo Pereira de três condições principais. As condições são a disponibilidade de terras, a fim de poder escolher quais os lugares ideais para serem ocupados; a disponibilidade e concentração dos recursos naturais; e por fim, as relações internas dentro da parentela (Idem: 66).

As caminhadas para percorrer as distâncias que separam as casas produzem uma constante mobilidade através dos caminhos estreitos (*tape po'i*) que ligam as casas, as parentelas, o caminho para a roça, bem como para outras atividades cotidianas e para as festas.

4.2.1 *Oguata*

O *oguata* geralmente é iniciado pelo convite “*jaha, jaha!*” (Vamos, vamos!) e consiste principalmente no movimento de caminhar entre as casas dos parentes com intuito de fazer visitas, encontrar com o rezador e participar de cerimônias religiosas, casamentos e festas, frequentes nos antigos assentamentos.

Segundo Brand (1997), o *oguata* entre os Guarani e Kaiowá também era motivado pela prática do cultivo da roça de coivara e pela procura de outros lugares para viver, com o objetivo de reduzir os conflitos que podiam aparecer dentro do território ocupado por duas ou mais parentelas. Quanto à coivara, para que não houvesse um esgotamento da terra, a parentela saía em busca de um novo lugar para viver quando o solo do território ocupado já estivesse esgotado, como esclarece Brand: *O desgaste da terra e o esgotamento de seus recursos naturais e, portanto, das condições de subsistência, são também indicados como motivo para se deslocar* (BRAND, 1997: 129). Importante

ressaltar que para Brand as mudanças ocorriam dentro de um mesmo território e *sempre em busca de espaços que atendam às características acima explicitadas (regiões de mata, córregos e terras para agricultura)* (Idem).

As mudanças, sejam para procurar novas terras férteis, sejam para resolver conflitos internos, também poderiam ser motivadas por situações de mal estar, como o aparecimento de doenças e as mortes. Quando morria o *mburuvicha*, o principal da casa, ela deveria ser abandonada e a família deveria se assentar em outro local, precisando construir um novo assentamento em outro lugar. Atualmente, mesmo com a falta de espaço, as mortes continuam gerando deslocamentos. Em *Apyka'y*, quando morreu Adeci, moça atropelada no início de 2014, acompanhei a saída de sua família de dentro da área que voltou a acampar na margem da rodovia. Além da morte da cunhada, os conflitos internos motivam ainda mais a saída do filho da liderança para fora da área, que fez seu barraco na beira da estrada. Passado um tempo da morte de sua cunhada e esfriados os conflitos ele voltou e reconstruiu seu barraco junto com o restante da família.

O *oguata* produz também a mobilidade entre os parentes que vivem em um mesmo *tekoha*, bem como entre parentes que estão localizados em outras áreas. Como apresentarei na segunda parte deste capítulo, esta forma de mobilidade se espelha numa cosmo visão Kaiowá em que visitar os parentes é tido como algo bom; além disso, é alternativa para resolução de conflitos, para conseguir novas áreas férteis, bem como para fugir de doenças e se afastar dos lugares onde os mortos viviam.

Pimentel (2012) chama atenção para o fato de a memória territorial dos Kaiowá ter relação com as grandes festas que eram realizadas nos antigos assentamentos. Tais como as viagens para visitar os parentes mais distantes, procurar por xamã renomado para obter uma cura ou um remédio, participar de rituais religiosos, caçar, pescar, coletar frutas e remédios, participar de puxirões, os caminhos percorridos para participar das grandes festas também possuem relação com a atual memória territorial.

Os idosos costumam relacionar os lugares aos antigos moradores. As lembranças mais vivas e recorrentes eram sempre relativas aos anfitriões por suas grandes festas e *guaxire*, muitas vezes com periodicidade semanal. [...] As lembranças geralmente giravam em torno de longas caminhadas, em que os grupos familiares saíam de casa para ir até essas festas, parando em certos lugares no caminho e também caçando animais que levariam para contribuir com o *guaxire*. Havia mesmo quem me dissesse que não era incomum

terminar a festa em um lugar, já seguir para outro, antes de ir para casa, em função de novo convite para outra festa. (PIMENTEL, 2012:113)

Guaxire é um canto dança sem fins religiosos, isto é, não tem nenhum objetivo a ser alcançado além da diversão que ele proporciona. Mesmo que conte com alguma colaboração dos convidados, como apresenta Pimentel, para o *guaxire*, assim como para o *puxirão*, o anfitrião da festa precisa oferecer o que beber e o que comer. Devido à impossibilidade de contar com recursos excedentes que possam ser oferecidos, os Kaiowá de hoje encontram dificuldades de realizar o *guaxire*, dependendo do auxílio das agências e de pessoas de fora das áreas indígenas, como demonstrou Pimentel (2012).

Assim, a abundância de alimentos presentes no passado possibilitava a realização de grandes festas, bem como de rituais religiosos. Alguns rituais são bastante conhecidos na literatura antropológica e histórica sobre os Kaiowá, como o *Kunumi Pepy* (iniciação masculina onde se perfura o lábio inferior do menino e coloca o *tembeta*, um objeto fino e comprido, parecido com uma agulha e feito de resina vegetal) e *jerosy puku* (batismo do milho)¹¹³. Atualmente, os *ñanderu* realizam apenas o batismo do milho e não é mais realizado o ritual de iniciação dos meninos, face à falta de xamãs habilitados para realizarem o ritual.

Outra modalidade de mobilidade entre os Kaiowá é denominada por eles como *jeheka*. O *jeheka* é um tipo de mobilidade vinculada às atividades econômicas cotidianas, como o sair para caçar, coletar alimentos, caminhar para procurar por alguma coisa que nem sempre foi previamente decidida. Segundo Mura o *jeheka* se refere a uma multiplicidade de ações que podem resultar na obtenção de recursos (Mura, 2006:419).

4.2.2 *Jeheka*

O *jeheka* é uma forma de mobilidade relacionada às especificidades tecno-econômicas dos Kaiowá. Logo, uma forma de mobilidade diretamente relacionada aos mecanismos de obtenção de recursos, mas que são também produtos e produtores de relações sociais. Além disso, sair à procura de recursos permite aos Kaiowá um

¹¹³ Ver Izaque João (2011).

conhecimento efetivo da região ocupada, não apenas aquela circunscrita nos espaços da casa e da roça. Desde bem cedo as crianças saem com os pais para as atividades relacionadas ao *jeheka*, o que possibilita conhecer o entorno do lugar vivido, como aponta o antropólogo Tônico Benites:

[...] ao realizar a expedição de caça, pesca e coletas (*jeheka*) pelo território, nas visitas aos lugares conhecidos, nessas ocasiões práticas ensinam e indicam aos integrantes os distintos topônimos, explicando as causas significantes que originaram o nome de espaços geográficos como rios, córregos, montanhas, florestas, além de citar as famílias Kaiowá que viviam em cada determinado espaço territorial (BENITES, 2009:45).

As saídas para a caça e a coleta, assim como suas histórias, são fontes de conhecimento e são recorrentes na memória dos Kaiowá:

Na condição de integrante de uma família extensa Kaiowá, afirmo que desde pequeno ouvi e aprendi muitas histórias narradas pela minha mãe, pai, avô e avó. Além disso, acompanhei desde criança o meu pai e avô na caça e pesca pela região. Foram momentos em que observei o local e aprendi o nome de todo o lugar visitado, que é o nosso *tekoha* antigo. Essas narrações diversas que ouvi durante a minha formação permitiram-me ter acesso aos fatos vividos pelos bisavôs e tataravôs, bem como à história de outros Kaiowá que foram aliados ou rivais de minha família extensa. (BENITES, 2009: 45).

Foram frequentes nas áreas em que realizei os trabalhos de campo os relatos dos índios sobre voltarem às áreas das quais foram expulsos para coletar frutos e caçar animais, prática muitas vezes realizada pelas crianças. Permanecer trabalhando dentro das fazendas também contribuiu na manutenção do vínculo com o território. Assim, o *oguata* e o *jeheka* foram continuamente ativados pelos Guarani e Kaiowá atuais, apesar dos limites colocados pelas cercas. Essa mobilidade foi fundamental para a continuidade do vínculo com o território que atualmente estes grupos reivindicam.

Desta forma, é possível pensar que a memória kaiowá e as narrativas sobre o tempo passado estão relacionadas à mobilidade destes grupos. Como procurei demonstrar nas descrições, não se trata de uma mobilidade nômade, sem lugar fixo para parar, como muitas vezes sugerem os opositores das atuais demandas territoriais do Guarani e Kaiowá. Trata-se de uma mobilidade realizada em espaços humanizados

pelos próprios Guarani e Kaiowá, marcados pelas suas fronteiras e por uma malha de caminhos, como sugeriu Pereira (2004).

Assim, tanto o *oguata* quanto o *jeheka* são formas de mobilidade propositivas, atividades importantes no processo educativo e na elaboração de uma memória territorial produzida nos caminhos. Essa memória é o que possibilita atualmente uma cartografia nativa tão bem elaborada por parte dos índios.

Além das visitas, das caçadas e saídas para coleta (que podiam ser coletivas, ou de um pequeno grupo familiar) e das visitas, Watson (1952:73) chama atenção em relação ao puxirão. O puxirão era o trabalho conjunto que reunia pessoas de outros grupos para realizar uma atividade específica. Entretanto, para receber pessoas que se habilitassem a trabalhar junto com seu grupo e auxiliá-lo em uma tarefa era necessário ter o que oferecer para quem viesse ajudar. No tempo em que Watson fez campo na aldeia *Taquapery* (década de 1940) ele já anunciava a dificuldade das famílias realizarem os puxirões por não terem comida e *chicha* disponível para os convidados.

A chegada das ondas de colonização, das fazendas, das cercas, das estradas e das cidades impedem que algumas formas de mobilidade se reproduzam atualmente. Hoje não é possível procurar novos assentamentos devido à indisponibilidade de terras e ao desgaste da terra provocado pelas fazendas. Assim, se torna cada dia mais difícil para os Kaiowá manter uma economia autossuficiente e solucionar os conflitos internos. Para que o grupo tenha seu lugar com condições ecológicas para viver com seus parentes ele precisa reivindicar a regularização fundiária de uma área que reconhece com um antigo assentamento e enfrentar um longo litígio judicial pela terra. Nesse tempo, o chefe de parentela precisa fazer um esforço incondicional para dispor de recursos e capacidades que possa manter seu grupo unido e, mesmo assim, sempre correndo o risco da dispersão do grupo.

Com a colonização do sul de MS praticamente acabaram os espaços disponíveis para a produção de novos assentamentos, construiu-se as cidades e as estradas, promoveu-se a remoção dos índios de seus assentamentos transferindo-os para as reservas e os usando como principal mão de obra na abertura das fazendas. Essa situação resultou em uma nova forma de mobilidade, uma *perambulação forçada*, como me ressaltou Bonifácio. A remoção das famílias para as reservas e o trabalho nas fazendas, conhecidas como *changa* entre os Kaiowá e Guarani, resultou em uma forma de mobilidade que fragmentou as parentelas, o *sarambi*.

4.2.3 *Sarambi*

Como mencionei acima, a colonização promoveu a remoção forçada de muitas famílias e provocou um processo que os Kaiowá e os Guarani chamam de *sarambi*, ou *sarãmbipa* (VIETTA, 2007:78). Nas conversas com os índios o *sarambi* é quase sempre referido para tratar da mobilidade provocada após a chegada das frentes de exploração, principalmente após a chegada da Companhia Matte Larangeira e a abertura das fazendas após a década de 1940.

Sarambi, no dicionário de guarani e português de Cecy Fernandes de Assis, foi traduzido como um adjetivo que pode significar *desordem*, *alvoro*, *baderna*, *bagunça*, *esparramado* (ASSIS, 2008:353). Para os Guarani e Kaiowá, o *sarambi*, conhecido também como *esparramo*, trata-se de um tipo de mobilidade negativa, um momento histórico de “desordem” em que os parentes foram *esparramados* e promoveu a fragmentação forçada das *te'y* que antes viviam organizadas a partir de uma lógica própria de socialidade, como procurei apresentar com o *Tekoha* Pakurity.

Fábio Mura (2006) apresenta também outra definição de *sarãmbipa*. Para o autor o *sarãmbipa* refere-se à própria condição da organização sócio territorial dos Kaiowá, como vemos na passagem transcrita: *O fato de os índios, para obter essas condições, procurarem uma distribuição espacial “esparramada” (sarãmbipa) das próprias famílias, coloca em evidência a peculiaridade morfológica das relações sociais dos Kaiowá* (MURA, 2006: 109). Isto porque, as famílias que compõe uma *te'y* mantinham certa distância umas das outras, como demonstrei acima. Entretanto, falar do *sarambi* como condição da própria organização social dos Kaiowá me parece inadequado já que, durante a pesquisa, os índios identificavam o *sarambi* como uma condição resultado de uma situação histórica, a chegada das ondas de colonização e seus impactos.

Ao falarem de *sarambi*, os Kaiowá e Guarani me fizeram referência ao processo ocorrido após a chegada dos colonizadores. Anteriormente a isso, apesar de aparentemente “dispersos”, os grupos estavam próximos uns dos outros através das relações de parentesco, dos caminhos e das relações de reciprocidade produzidas no movimento de caminhar. Quando os índios me falaram em *sarambi* faziam referência ao movimento de remoção de suas terras, que fragmentou as famílias em diferentes reservas. Adelaide de Samakuã, por exemplo, assim como muitas outras pessoas com quem conversei, tem parte dos seus parentes vivendo na Limão Verde - como ela, parte na Aldeia Amambai, parte na Taquapery, parte em Arroio Corá e parte em Sete Cerros.

Assim, para as pessoas com quem conversei na pesquisa o *sarambi* apareceu como resultado da chegada das frentes de ocupação. A partir de então, os índios se dividiram em reservas, fundos de fazendas, acampamentos e cidade. Por esta razão, o *sarambi* tem aparecido na bibliografia sobre os Guarani e Kaiowá como desdobramento do processo histórico de colonização, tal como encontramos nos autores como Brand (1997), Pereira (2004), Pimentel (2006), Vietta (2007), Crespe (2009), Cavalcante (2013).

Outro elemento importante para se pensar a mobilidade após a chegada das frentes de colonização é a *changa*, trabalho prestado pelos Guarani e Kaiowá nas fazendas. Como vimos ao longo do primeiro capítulo, a *changa* retira os homens de dentro do grupo e eles permanecem fora para trabalhar por períodos que podem durar meses.

A *changa* foi uma das preocupações do trabalho *Aspectos fundamentais da cultura guarani* de Egon Schaden (1974). Schaden fez sua pesquisa com os Guarani na década de 1960 e na ocasião passou por Dourados e por Panambizinho. Para o autor, a *changa* era uma das principais causas de *desorganização* da economia doméstica kaiowá, o que se devia ao fato de o trabalho nas fazendas coincidir com o tempo de plantio do calendário agrícola guarani e kaiowá. Na visão de Schaden isso fragilizou a economia das parentelas e fez com que os índios dependessem cada vez mais do dinheiro e de produtos vindos de fora. Falando sobre a *changa* e o calendário agrícola kaiowá o autor faz a seguinte observação:

De modo geral, a época em que o trabalho se acumula mais são os meses de agosto e setembro [...]. Mas o período de trabalho mais intenso nas roças da aldeia é também o da *changa* (trabalho remunerado) nas roças dos fazendeiros e sitiantes. E como a *changa* é um dos poucos recursos que o índio dispõe para obter algum dinheiro, muitos se atrasam nas próprias roças por changuearem nas fazendas próximas. Convém mencionar, de passagem, ser este um dos fatores de desorganização econômica de todos os grupos indígenas daquela região, mesmo dos mais conservadores. (SCHADEN, 1974:39)

Para o autor, influenciado pelos estudos de aculturação, a *changa* teve um efeito catastrófico para os Guarani e Kaiowá, provocando a *desintegração cultural e destribalização dos grupos Guarani do Sul de Mato Grosso* (Idem). Mas como procuro apresentar adiante, nem o *sarambi*, nem a *changa*, provocaram a “desintegração cultural” dos Guarani e Kaiowá. Vale lembrar que a fragmentação da parentela e a

desintegração da cultura são duas coisas distintas. Para os Guarani e Kaiowá a “cultura” continua sendo referência para o mundo de hoje e para o futuro, o que podemos ver na fala de Adelaide do Mbaraka’y e no projeto do *tekoharã*: o *tekoha* que foi no passado e que deve ser no futuro.

Atualmente, o tema da *changa* continua sendo muito trabalhado tanto na história como na antropologia e aparece nos trabalhos de Brand (1997), Pereira (2004), Mura (2006), Pimentel (2006), Vietta (2007), Crespe (2009), Pimentel (2012), Cavalcante (2013), Seraguza (2014), entre outros. Nos trabalhos mais recentes a perspectiva da aculturação foi substituída por teorias dos contatos interétnicos que procuram representar os índios não apenas enquanto vítimas do processo histórico de contato, mas também enquanto agentes.

Durante a pesquisa, a *changa* foi fonte de muitas reclamações das mulheres que lamentavam que elas ficam responsáveis pela educação das crianças sozinhas, por conta do tempo que os homens passam fora trabalhando nas fazendas. Para muitas mulheres com quem conversei, a ausência dos homens tem gerado dilemas no processo educacional. *Sem os pais os meninos não respeitam mais*, falou-me uma mulher na aldeia Amambaí. Isso, segundo as mulheres, acaba se desdobrando no aumento da violência interna dentro das aldeias.

Antes das aldeias, a educação das crianças era responsabilidade da família e dos xamãs, realizada em meio às atividades cotidianas de plantio, coleta e caça, bem como, a partir das atividades rituais. Atualmente com as reservas, a ausência dos homens e a presença das escolas, ela passou a ser uma atribuição da escola, que tem ocupado um lugar contraditório para os Guarani e Kaiowá. Ao mesmo tempo em que ela proporciona melhores condições para se relacionar com a sociedade não indígena - sempre tão pertos dos assentamentos indígenas - ela distancia as crianças das atividades cotidianas e rituais, tão importantes para a formação da pessoa.

Todos os elementos citados nesta primeira parte do capítulo apontam para as formas de mobilidade presentes nos antigos assentamentos e que, como veremos, estão relacionadas com as formas de mobilidade praticadas pelas divindades que compõem o mundo Guarani e Kaiowá. Na cosmologia a mobilidade é boa, favorece o *teko porã* e permite as trocas e conhecimentos mencionados ao longo desta primeira parte do capítulo.

4.3 História, temporalidade e mobilidade

O tema da mobilidade ganhou espaço no trabalho na medida em que transcorrida os trabalhos de campo. A partir da pesquisa de campo passei a identificar alguns caminhos que podem compor o cotidiano e o universo kaiowá. O conhecimento de elementos da cosmologia kaiowá foi fundamental para avançar na discussão sobre as formas de mobilidade possíveis no cotidiano. Conversar com os xamãs e seus auxiliares, assim como conhecer suas trajetórias de vida, foi decisivo à continuidade da pesquisa. Através deles passei a ter acesso às narrativas que me indicavam sobre a importância dos caminhos na produção da história indígena feita por eles mesmos. Para falar sobre as habilidades narrativas dos xamãs e de seus *yvyra'yja* recorro novamente à concepção de narrador de Walter Benjamin (1985).

Walter Benjamin, ao escrever o *O Narrador* se mostrou bastante pessimista com a modernidade. Para o autor, a vida urbana e industrial que marca o século XX foi a responsável pelo enfraquecimento das atividades narrativas possíveis nos pequenos vilarejos rurais presentes na Europa pré-capitalista. A narrativa, segundo Benjamin, organizava a vida social, mas dependia do ritmo lento da vida e do trabalho possíveis no campo. Era neste ritmo de vida que era possível contar histórias e trocar experiências, fonte a que recorre todo narrador. Após a revolução industrial, o mundo teria se transformado com tamanha velocidade que não era mais possível aos narradores falarem sobre a história, ocasionando uma crise da narrativa nas sociedades europeias.

Para Benjamin a narrativa era transmitida de uma pessoa para outra, na medida em que se realizavam os trabalhos cotidianos da manufatura, de ritmo lento, e que permitia às pessoas trocarem histórias enquanto trabalhavam. Uma história, por sua vez, era sempre incrementada pela experiência pessoal de quem ouvia a narrativa e, ao contar para outra pessoa, acrescentava sua experiência àquela que lhe havia sido narrada. Assim, por meio da narrativa, transmitida de pessoa para pessoa, era sempre possível inserir a experiência individual do narrador. Deste modo, as experiências dos sujeitos passavam a fazer sentido frente a experiência coletiva contida na narrativa.

Segundo Walter Benjamin, a crise da narrativa tem um peso negativo para a vida social. Para ele o homem moderno seria um homem perdido, desorientado no tempo e no espaço. Sem narradores as pessoas não tem mais quem insira sua experiência individual no mundo, também não tem mais quem esclareça sobre questões importantes,

como a sexualidade e a morte. Para Benjamin (1985) são os narradores, a partir da narrativa, que inserem as experiências dos sujeitos no mundo social, sempre difícil de ser vivido. É neste mundo em crise, de enfraquecimento da narrativa, que nasce o romance e a psicanálise.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss (2008), no trabalho *A eficácia simbólica*, fez uma comparação entre a eficácia do trabalho do psicanalista (em um tempo-espaço sem narradores) e do trabalho do xamã (um narrador). Para Lévi-Strauss, o psicanalista do mundo moderno e ocidental ocupa um lugar parecido com o lugar ocupado pelo xamã, que é um narrador. O trabalho do psicanalista é, para o autor, inserir um sujeito que se sente desajustado em sua experiência social. O psicanalista, ao escutar a narrativa de seu *paciente* procura inserir o mito individual do sujeito que narra sua história em um mito coletivo. Assim como o narrador, o psicanalista tem como desafio inserir a experiência do sujeito no mundo social.

Para Lévi-Strauss o trabalho do psicanalista teria resultados semelhantes aos obtidos pelos xamãs em trabalhos de cura nas sociedades indígenas (Lévi-Strauss, 2008:217). Para o autor o xamã, ao narrar uma história, narra um mito coletivo e com esse mito ele insere a experiência individual do sujeito em sua narrativa, dando sentido a sua experiência no mundo. Se os caminhos do xamã e do psicanalista são diferentes, um fala e o outro escuta, o resultado do trabalho de ambos é o mesmo. Inserir uma experiência individual no universo social, como também sugere Walter Benjamin ao falar dos narradores (1985). Em todos os três personagens, o narrador, o xamã e o psicanalista, o que prevalece é a importância da narrativa - e por conseguinte, da história -; é ela quem insere as experiências individuais no mundo social.

Essa digressão feita a Walter Benjamin (1985) e a Lévi-Strauss (2008) se deve ao seguinte motivo: no meu entendimento o xamã kaiowá é um narrador. Como já mencionei, o xamã reúne as duas características para ser um bom narrador. Ele reúne a experiência do tempo e as experiências das viagens xamânicas, quando ascende para o céu visitando as moradas dos deuses. Do céu eles retornam com muitas histórias e, por esta razão, têm sempre histórias para narrar.

As histórias dos xamãs e de seus *yvyra'ija* (que conhecem as histórias contadas pelos xamãs) são histórias de caminhos, de lugares por onde passaram, pararam e viveram, aqui na terra e também no céu. Apesar das mudanças ocorridas pela chegada das ondas de colonização, os xamãs kaiowá e guarani continuam sendo exímios

narradores. E seus ajudantes (*yvyra'ija*) são os principais herdeiros destas histórias. Ao contá-las para alguém, assim como fazem os narradores, eles imprimem suas experiências nas histórias contadas pelos xamãs.

A partir de agora procuro apresentar e refletir sobre as histórias que me contaram alguns moradores atuais na Limão Verde, município de Amambaí. Quando cheguei à Limão Verde, depois de conhecer o coordenador da escola, minhas duas principais interlocutoras deram início, junto de mim, às caminhadas para que eu pudesse conhecer os seus parentes. Durante as caminhadas elas enfatizavam a satisfação de visitar os parentes, falavam sobre remédios, histórias de pessoas da aldeia, de retomadas e de parentes. Começamos nossas visitas indo à casa de um importante rezador da área, Atanásio Teixeira. Adelaide é *yvyra'yja* de Atanásio, assim como Delfino, o coordenador da escola.

Em uma ocasião, Delfino me contou a história de seu bisavô José Borvão, que por volta dos seus sete anos foi levado por um cavalo branco cheio de jóias douradas a um dos patamares celestes, tema que retornarei adiante. Lá o menino rezou junto com os deuses durante três dias. Aqui na terra isso foi o equivalente há três meses. Durante três meses o menino esteve fora. Depois desse tempo ele foi trazido de volta para a terra, retornando para a casa de seus pais. Quando voltou ele tinha poderes que precisavam ser controlados pela reza. Esta viagem conferiu ao avô de Delfino muito prestígio, o que o tornou um *tekoaruvicha*, fazendo a conexão entre diversos grupos da região que atualmente formam os grupos de Kurusu Amba, Mbaraka'y, Canta Galo, Samakuã, Ka'a Jari e Puelito Kue e reivindicam a posse de seus territórios.

A história contada por Delfino envolve humanos e não humanos, viagens para o céu, rezas, temporalidades distintas, animais, presentes, trovoadas, festas e acaba culminando nos atuais conflitos fundiários. A história me foi contada quando perguntei sobre a história do Mbaraka'y, sobre o que ele sabia de lá.

A narrativa de Delfino aponta para o interesse que os Kaiowá têm pela história. E a história para os Kaiowá, assim como se referiu Joana Overing (1995) aos Piaroa, não é resultado das interações com as instituições do estado, da presença da colonização e do contato com os *karai*. A história para os Kaiowá está presente nos cotidianos, nos caminhos percorridos para irem à caça, à coleta, à reza e às festas. A história também era narrada nas rezas, cantos e danças e em torno do fogo enquanto a família se reunia para comer. A história de Delfino é uma narrativa que ele me contou depois de ter

ouvido muitas histórias ao longo de sua vida, histórias que lhes foram narradas enquanto ele e seus parentes realizavam atividades da vida cotidiana.

4.3.1 A história de Kurusu Ambá e Mbaraka'y por Delfino Borvão

Delfino foi a primeira pessoa que conheci na Aldeia Limão Verde. Conheci-o em frente à sede da administração da FUNAI. Fomos apresentados por Célia Foster¹¹⁴, professora do curso de Ciências Sociais da UEMS, na unidade acadêmica de Amambai. Antes disso, Célia havia sido professora no curso de formação de professores Guarani e Kaiowá da UFGD, chamado Teko Arandu. Delfino, que foi aluno do Teko, mantinha o vínculo com Célia. Foi a partir dele que conheci Adolfinho, Lico Nelson e Clementina. Clementina me apresentou Adelaide e elas me levaram até Atanásio.

Atualmente Delfino é coordenador da escola da Aldeia Limão Verde chamada “Escola Municipal Polo Indígena *Mbo'erenda tupã'i ñandeva*” e, a maioria das vezes que conversamos foi na sala de professores da escola. Na ocasião em que foi gravada a história que transcrevi abaixo eu fui à sua casa. A visita foi previamente combinada¹¹⁵. Fui com Clementina até a casa de Delfino e chegamos por volta das nove horas. Sentamos em frente a sua casa, no pátio da casa. Tina passou boa parte do tempo com a esposa de Delfino, que cuidou do pátio, lavou roupas e depois cuidou de algumas plantas cultivadas no entorno.

Antes de começar a gravar conversamos sobre algumas trivialidades. Depois disso eu lhe pedi para que me contasse a história da luta pela terra, a história da luta de seus parentes. Eu pedi para gravar, coloquei o gravador e Delfino começou a me contar a história. Quando começou a falar foi interrompido poucas vezes e apenas para que eu pudesse confirmar um nome, pedir para que repetisse alguma coisa e perguntar uma idade/data aproximada.

Ouvir e transcrever a narrativa de Delfino foi um momento de amadurecimento da pesquisa. A partir da narrativa de Delfino a temporalidade e a mobilidade kaiowá passaram a ter novos atores, novos agentes e novos caminhos a serem percorridos. A narrativa teve um impacto positivo na tese, na medida em que me permitiu aproximar

¹¹⁴ Sou grata a amiga Célia Foster por ter aberto este caminho na pesquisa. Sou igualmente grata ao Delfino por me contar a história e me possibilitar, com isso, experienciar um pouco dos caminhos kaiowá.

¹¹⁵ Os kaiowá não acham educado que os visitemos sem avisar e, atualmente eles pedem para a gente ligar no celular e avisar quando desejamos ir à aldeia.

do pensamento indígena sobre os fatos da história e efeitos das situações de contato. Este tipo de abordagem, denominado por Bruce Albert de *cosmologia do contato*, tem por objetivo abrir o foco da investigação etnográfica com a renovação dos estudos de contato interétnico e para isso é preciso levar em consideração a consciência histórica dessas sociedades, focalizando sua criatividade simbólica e política (ALBERT, 2000:09). Para complementar, o autor afirma que na abordagem defendida por ele é preciso *reconciliar análises dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições* (Idem: 10).

Pela importância da narrativa no amadurecimento de ideias relativas à mobilidade e a temporalidade, à história indígena e às estratégias e invenções indígenas que os índios lançam mão para lidar com o contato e com os impactos da colonização, optei por transcrever toda a narrativa, fazendo o mínimo de intervenções possíveis¹¹⁶. Optei, na transcrição, por excluir minhas intervenções pontuais, como as descritas acima e manter intervenções apenas quando faço novas perguntas, o que redireciona a narrativa de Delfino para outros temas.

História de José Borvão contada por Delfino Borvão¹¹⁷

Meu bisavô tinha sete mulheres. Ele tinha sete mulheres e daí foram falecendo e ele ficou com duas. Meu avô se chamava José Borvão e ele é filho dele com Rosária.

No começo do meu avô foi assim. Meu bisavô estava dançando a dois anos, fazendo jejum, assim, dançando dia e noite. Meu avô começou a fazer os rituais dele com cinco anos e quando ele tinha sete anos ele já começava a ver assim, como é que eu vou te falar, ele começava a ver assim, a olho nu todos os

¹¹⁶ Agradeço à amiga Cláudia Delboni pelas colaborações dada na organização e apresentação da história oral. Durante a transcrição da história de Delfino Borvão conversamos muito sobre como seria a melhor forma de apresentá-la. Delboni (2008) trabalhou com história oral em sua dissertação de mestrado *Mulheres da terra: História e memória das assentadas de Sumaré II no limiar do século XXI*. Atualmente Delboni pesquisa sobre a história oral de mulheres assentadas no município de Sidrolândia – MS.

¹¹⁷ Delfino Borvão, 13/01/2014.

espíritos que chegavam, todos os espíritos da matéria, quando chegava, ele já começava a ver. E aí, chegou o dia da formação dele, aos sete anos e daí meu bisavô falou para a esposa dele: “não solta hoje o seu filho porque hoje ele vai fazer a formação dele, ele tem que vestir aquele manto sagrado, não pode soltar que vai levar ele hoje”. E nisso acordou o meu bisavô e esqueceu disso e meu avô foi ver na roça a arapuca que tinha feito para pegar nambu e perdiz e aí, chegando lá, ele já tinha pego um pássaro na arapuca e do nada apareceu um cavalo vestido de ouro e um homem vindo a cavalo. A imagem que prevalecia era andar de cavalo. O homem veio e chegou de cavalo e falou: - oh che ryvy (que era meu irmão menor) quer banana? Deu banana para ele comer, ele comeu. Deu uma túnica branca e ele vestiu também. Daí ele disse: - deixa eu levar você na sua casa? Ele pensou que ia levar na casa ali perto, né. Quando o cavalo começava a andar ele subia para cima. E ele ficou vendo que quando mais o cavalo andava, mais ele subia. Chegando lá, eles chegam no portal, daí o cavalo relinchou. Quando ele relinchou meu bisavô aqui na terra escutou um trovão forte e falou: “minha nossa, convoque todos os meus compadres que nós vamos rezar três meses”. E aí era essa hora, meio dia. E quando o cavalo relinchou o portal lá se abriu e ele entrou. Quando o cavalo relinchou de novo ele fechou. Daí ele foi. Foi levado vivo no céu. Foi levado lá no okarusu¹¹⁸ que é o lugar onde todos os deuses, quando tem uma festa, vão lá. Até o ñamoy¹¹⁹, que é o deus maior, ele vai até ali. Então ele foi levado no okarusu, depois ele foi levado para um lugar que chama arañandúá¹²⁰, que é o lugar onde o pessoal,

¹¹⁸ Praça central do universo, como vai sinalizar Delfino adiante.

¹¹⁹ Ñamoy é o deus mais velho. Ele vive em um outro sistema, segundo Delfino, um universo onde vivem os deuses velhos, os anciões do universos. Se até Ñamoy vai as festas no Okarusu significa que ali é um lugar importante.

¹²⁰ Lugar do dono do tempo e do espaço que tem o mesmo: arañandúá. Ele fica no mesmo patamar celeste de Ñanderuvusu. É o dono de tempo e do espaço que se encarrega de fazer a viagem e que cuida dos vivos que chegam no céu.

quando vai vivo, mora lá. Chegou lá e estavam fazendo festa, fazendo guaxire, fazendo jeroky. Tinha uma festa assim. Para ele era três dias só que aqui na terra já era três meses. E ali ele foi dançando assim. E aqui, meu bisavô foi rezando junto com os compadres dele, continuou rezando. Ele começava antes do sol nascer, antes de ser dia e parava só quando o sol sumia. Era assim, durante três meses. Daí, de tanto meu bisavô fazer o pedido e cantar, o deus que levou meu avô, o arañanduá, que é o dono do céu, do espaço, falou assim “leva de novo lá, leva de novo lá que eles estão pedindo há três meses já”. E aí meu avô voltou. Só que na vinda ele não trouxe mais daquele jeito, ele veio seguindo os estágios¹²¹, o lugar por onde você vem e lá do céu, lá do okarusu ele desceu no Paraguai, que é Cerro Guasu¹²². E de lá do Cerro Guasu ele veio e desceu aqui em Amambai, no Cerro que tem ali. E de lá ele desceu lá no Mbaraka’y, que tem uma montanha lá. Lá em Mbaraka’y outro deus ficou responsável para levar onde meu bisavô morava, atualmente chama fazenda redonda, que ele morava lá. E nisso, estava chegando lá, de repente, apareceu uma tempestade a tardezinha. Tempestade, relâmpago, era vento, era redemoinho, tipo furacão. Então minha bisavó já começou a cantar para apaziguar aquele vento, aquela chuva. Aí meu avô falou assim: “não, não canta não que seu filho está voltando”. E aí nisso saía aqueles relâmpagos e do meio do relâmpago ele desceu. Desceu, no meio daqueles raios, no meio daqueles ventos, ele estava vestindo de novo o corpo humano e desceu ali. Descendo ali ele ficou sete dias e depois de sete dias, tem uma lagoa que não me lembro o nome, forma uma lagoa grande que até agora está lá. Aí ele falou assim, “vou tomar banho no rio”, daí ele

¹²¹ De acordo com Pereira (2004), seriam sete os planos que compõem o cosmos. A terra, onde vivemos é o plano zero e *Ñanderuvusu* está no sexto plano. Segundo Delfino, na ida seu avô não passou por nenhum destes estágios e seguiu direto para o Okarusu. No retorno veio seguindo os estágios até descer no Paraguai, no Cerro Guasu, onde está o centro da terra (yvy pyte).

¹²² Para os kaiowá o Cerro Guasu no Paraguai é onde fica localizado o centro da terra, *yvy pyte*.

desceu e na primeira mergulhada ele saiu de novo, na segunda mergulhada ele sumiu de novo. Tiveram que dançar mais sete noites para trazer ele de volta de debaixo da água. Depois de sete noites o corpo já não era mais um corpo, era um corpo de deus já, forma de semideus, seria assim. Aí ele trouxe banana, trouxe um peixe grande. Minha bisavó já cortou o peixe e eles já estavam comendo e meu avô, quando levava o peixe para comer ele respirava, ele respirava assim porque o peixe já estava vivo. Aí, meu bisavô fez um ritual de novo para que ele voltasse a ser como ser humano de novo, já dominando ser os dois¹²³. E aí, passado um tempo, quando ele já tinha uns cinquenta e poucos anos e meu pai era jovem, ele falou assim para meu pai: - quando você chegar na minha idade você vai morrer também. Foi isso que aconteceu com o meu pai, na idade de cinquenta e cinco anos ele faleceu, igual o meu avô. Mas antes de morrer meu avô foi um rezador importante, o mais respeitado, e por isso, como ele era um líder muito importante, ele foi levado para um lugar longe daqui. Eu penso que foi uma cidade maior. Eu penso que, ou era Portugal, ou era Brasília. Ele contou que nessa época os brancos já estavam tomando aqui, já estavam aqui para tomar terra. Então, como ele era um líder muito importante, levaram ele para um lugar e os brancos chegaram e fizeram uma reunião muito grande. Ele contou para o meu pai que na reunião um dos homens disse: - “está vendo, nós temos poder, nós podemos queimar a terra”. E esse homem pegou a terra assim e jogou a terra, não sei o que ele jogou em cima da terra, meteu o fósforo e queimou a terra. Meu avô virou para ele e falou assim: - só isso que você sabe fazer? Daí eles fizeram uma disputa assim, se o branco tivesse o poder de queimar a terra a terra seria deles e se não tivesse a terra seria nossa, do índio. E foi isso que foi feito, eles juntaram aquele monte de terra e queimou mesmo, mas só aquele tantinho só. Por isso

¹²³ Dominando ser deus e ser humano ao mesmo tempo.

meu avô falou: - a terra não é de vocês, a terra é nossa! Então ele jogou a cruz que ele tinha, porque ele tinha uma cruz, o xiru, e jogou nos quatro cantos e a terra foi desmoronando, lá de baixo foi desmoronando assim. Era um lugar muito longe, ele falou que demorou trinta dias para ir e voltar. Na volta, deu o tempo de duração da lua. Meu pai que falava assim, que demorou trinta dias. E daí quando estava queimando a terra a casa dos brancos queimaram. Então o governo, a autoridade que tinha dos brancos falou assim: - “você tem como apagar o fogo?”. Meu avô falou: - “eu tenho, mas para mim apagar você tem que me pagar” e nesse acordo, segundo ele falava, o Puelito Kue, Mbaraka’y e o Kurusu Amba foi prometido que ninguém ia mexer lá. Era o acordo para meu avô apagar o fogo. No Kurusu Amba ele colocou uma cruz. Lá no Kurusu Amba também tem o lugar onde foi queimado, ele mostrou isso, pois quando ele chegou aqui ele queimou uma parte da terra para lembrar do acordo. Lá no lugar do Kurusu Amba tem uma cratera, que ele queimou de novo. Lá perto assim, tinha uma cruz, uma cruz grande que ele fez. E a plataforma da cruz foi feita de ouro e o ouro está escondido lá e ele não vai ser encontrado. Ele só vai ser encontrado no dia que acabar a terra. Ele vai ficar junto com a terra. No último dia, quando aparecer aquela cruz de novo, é um sinal que a terra está assim, pronta para acabar mesmo. Então aquela cruz que ele jogou ele falou que ninguém vai ver mais e só vai aparecer quando for para subir para o céu, que aquilo ali é o fundamento que segura, é o fundamento do povo guarani e kaiowá. Essa cruz, a cruz do meu avô é que está segurando o mundo.

A história do Mbaraka’y é parecida com a história do meu avô. Meu avô quando estava com seus cinquenta e cinco anos, pouco antes dele falecer, uma das duas mulheres que ele ainda tinha foi embora. Ele ficou com a outra e essa mulher que foi embora fez um trabalho que a gente chama por feitiço. Como ele amava

essa mulher ele deixou ser possuído pelo mal que essa mulher fez e ele morreu quando ele tinha essa idade de cinquenta e poucos anos. Foi aí, antes de morrer, que ele falou para meu pai “quando chegar na minha idade você vai morrer também, igualzinho eu fui”. Meu pai faleceu também com um trabalho de feitiço também. Depois que ele faleceu todo mundo ficou sabendo, até o próprio homem que fez o trabalho para ele contou que não podia ter matado ele, que não sabia que ele era tão poderoso assim. Meu pai foi uma pessoa que ajudou bastante. Uma pessoa de luta mesmo. Ele foi um dos primeiros líderes que conseguiu trazer a FUNAI de Brasília para Amambai, foi ele, o meu pai, na época o Carlos de Porto Lindo, aqui o Adolfinho e o Maurício Vasquez, esse era o pessoal que estavam na época. Segundo ele, meu avô foi um grande líder na época e que comandava toda essa gente aqui. Só que ele não ficava parado, por aqui ele andava, ele ia para Sassoró, para Porto Lindo. Ele andava porque, na ideia dele, para subir de novo para o céu, do jeito que ele foi ele tinha que ir para dezesseis céus. Quando ele ia para esses lugares ele ia para um dos céus, na ideia dele ele estava subindo espiritualmente. Ele ia para outros lugares para fazer batismo, ele morava um tempo e depois ia para sua aldeia de novo. Por último ele veio aqui para Amambai. Aqui em Amambai tem outros filhos deles, mas até agora eu não cheguei a conhecer quem eram os outros filhos dele. Uma vez me falaram deles, mas eu não consegui chegar e falar com eles. Daí o restante, como era a família do meu avô eu conheci tudo, é a parentada aqui mesmo, que é a família do Antônio, família do Ceri Arce.

Em seguida, logo depois de contar a história de seu avô, Delfino começou a me falar da organização do espaço no cosmo, afinal, só assim eu poderia entender sua narrativa. Para isso ele começou a me falar dos níveis que compõem a cosmologia do espaço. Pereira (2004) identificou em sua tese sete planos que compõem o cosmo, sendo

o mais alto *Kurusu Ñe'engatu*. Os planos aparecem com recorrência na continuidade da narrativa de Delfino e mais adiante retornarei ao assunto. Segue a continuidade da narrativa:

Se a gente for conhecer as coisas pelos níveis temos que começar pela terra, onde está o primeiro nível, onde fica a terra, o mato, a grama, que se chama Yvy rendy. Depois vem o nível mais alto, o nível das árvores, onde fica o arco-íris, no nível das árvores, que é verde, se chama ka'aguy rovapy. Quando ele sai da árvore ela seca. Depois o nível que fica acima das árvores e é maior que o arco-íris que fica nas árvores é onde está o dono do arco-íris, chama tape joasa ypyru¹²⁴, ou pode ser chamado de inferno¹²⁵. O dono do arco-íris é deus também, mas ele não tem o mesmo poder do ñanderu. Depois, passando o arco-íris que vem o que a gente chama de paraíso, que é feito tudo de ouro e a gente chama de Itaju¹²⁶ e fica aqui, não é ainda lá no céu. Depois disso vem Tupãrapé, onde liga com os planetas. Ali você já não anda pela terra. Quando você chega ali você é transportado rapidamente, tipo um elevador. Dali você passa para o yvay jokupe [sistema onde esta localizado um grupo de planetas]. Ali já é o espaço. Para passar o yvay jokupe você precisa passar voando, só passa por ali voando. Você tem que se transformar ali em um ser que voa. Você mesmo se transforma em um pássaro. Só que ali é um lugar perigoso, é um lugar que você não sai de lá. A ciência descobriu este lugar. Ali é um lugar de bichos bravos, dos monstros, um tipo de buraco negro. Ali que vivem os monstros que comem seres humanos. Para você passar por ali você só passa com o canto de yvyra'ija. Você só passa ali com o canto para se esquivar dos monstros, você passa ali lutando. É ele que

¹²⁴ De acordo com Delfino trata-se do primeiro caminho que corta/cruza o caminho que sobe para o céu, formando uma encruzilhada, uma cruz.

¹²⁵ Delfino, com passagem pelas igrejas evangélicas, acrescenta elementos da cosmologia cristã à sua narrativa, fazendo com isso uma espécie de tradução para mim, *karái*.

¹²⁶ Ouro.

espanta o perigo, que não deixa o perigo chegar perto. Passando dali é que você chega ao portal mesmo. E depois do portal vêm outros níveis. O Atanásio sempre fala assim, se o ñanderu que esta rezando faz dois ou três anos e disse que já chegou lá é mentira dele, porque ele está com setenta anos e recém está chegando lá. Para fazer todo esse trajeto o rezador vai cantando, vai cantando todo dia. Meu avô foi até o meio do caminho. O meio onde fica a matéria e os deuses, o meio é onde a gente chama de okarusu. É como se fosse a praça de uma grande cidade. É a praça do universo. E o paraíso, esse que a gente fala que é cheio de ouro, fica aqui em baixo mesmo, pertinho daqui. Por isso, se você dançar um pouquinho, dez anos, até cinco anos, você já vê esse lugar.

Mas você sabe o que eu temo com essa crença nossa, que os nossos antepassados passaram para nós? A terra vai ficar assim, perto de acabar. Por que foi assim que ñanderu deixou, quando todo mundo virar crente daí vai acabar o mundo. Por que daí não vai ter mais reza. E quem liga entre o Ñamoy¹²⁷ e o Pa'i Tani - deus do branco - é só o indígena. Só o indígena que anda nesse caminho, só ele que sabe com a reza. Quem conseguir chegar entre o ñanderu e o deus do branco foi só o professor Brand¹²⁸. O único branco que conseguiu chegar. Já Jesus Cristo, o deus do branco, ele é filho do irmão de Ñamoy, Pa'i Tani. E se a gente for relacionar em hierarquia, em parentes, eles eram três. Tem o Ñamoy, tem o irmão dele, Pa'i Tani e aí tem a nossa mãe maior, nossa mãe suprema, que é Ñande Jary'i Kaju. Os três moram em um sistema, depois tem o

¹²⁷ Ñamoy, como disse anteriormente, é o deus mais velho e mais poderoso do panteão kaiowá. Ele vive em outro sistema. Na hierarquia, ele está acima de Ñanderuvusu, que vive no *Kurusu ñe'engatu*, que fica no mesmo sistema da terra. No universo dos Ñamoy também vive seu irmão Pa'i Tani.

¹²⁸ Antônio Jacó Brand foi historiador, publicou sua tese de doutorado em 1997 e desde então atuou diretamente na garantia dos direitos indígenas. O trabalho do historiador é uma referência para trabalhos de história indígena que vieram depois. Ele teve um protagonismo importante na luta pela terra e no projeto de educação escolar indígena entre os guarani e kaiowá no sul do MS. Foi professor na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e trabalhou em quase todas as áreas indígenas do sul do estado. Ele faleceu em julho de 2012.

sistema dos filhos dos deuses mais velhos. Em outro lugar vivem um tipo de segurança, segurança eterno, que seria os avatê. Esses seres divididos nestes três sistemas são os que comandam tudo. Ali tem tudo, tem o kurusu. Ai em Kurusu tem Kurusu Mba'e kuaa, Kurusu Apy Ro'y, Kurusu Ñe'engatu. Quem chegar e se apoderar dessa cruz, que é digno de chegar a essa cruz, é quem se torna ñanderu¹²⁹. Lá só chega rezando. O único que conseguiu chegar lá sem cantar, mas coletando os dados, foi o professor Brand. Outro tio, antes de morrer ele me contou que só tem um branco que conseguiu chegar lá, o Brand. Ele conseguiu coletando esses dados. Mas depois, para ele chegar lá de novo, ele tinha que rezar muito. Agora ele já faleceu, mas meu tio tinha dito que ele ia falecer também, porque agora ele [Brand] está lá junto do nosso Pa'i Kuara, que é o sol né. Pa'i Kuara deu um escritório para ele lá e ele está trabalhando. Quando ele foi lá no Okarusu ele já foi avisado que assim que ele retornasse para comunidade ele ia morrer. E foi assim que aconteceu, ele cumpriu. Quando ele voltou ele não fez a formação dos acadêmicos indígenas, ele não defendeu a causa indígena? Ele fortaleceu isso, quando deu isso ele morreu. Daí nós indígenas, nós conseguimos um pouco do que o próprio Ñanderu queria oferecer para nós. Uma delas, que não foi concretizada ainda foi o retorno para a terra. Mas isso já foi destinado também, e vai acontecer.

Voltando de novo a falar dos três seres, três irmãos, Jesus Cristo é o filho do irmão de Pa'i Tani. Só que quem tem maior poder é o Ñamoy. Todos eles são deus, mas Ñamoy é o mais poderoso. O filho de Ñamoy é o Pa'i Kuara, não tem outro filho. Depois, o Pa'i Kuara já tem muitos, porque todos nós [ava]

¹²⁹ Aqui Delfino esta fazendo referência a verdadeiros ñanderu que existiram no passado, como seu avô. Na história, seu avô foi até *Kurusu Ñe'engatu*, pegou uma cruz que esta enterrada em *Kurusu Amba*. Na sua narrativa a cruz enterrada pelo seu avô é a última cruz que segura a terra. Ela só deve aparecer quando a terra já estiver acabando. Seu avô foi um ñanderu poderoso por ter ido ao Kurusu e trazido a cruz.

somos filhos dele. E Jesus Cristo é filho de Pa'i Tani, irmão de Ñamoy¹³⁰. Entre eles é assim que aconteceu. Para você ter uma ideia, quando o Lula veio aqui para lançar casas pros indígena, luz elétrica para o indígena, cesta básica para o indígena, ele veio, o deus do branco e o nosso Ñamoy. E é assim que está acontecendo agora. Enquanto a gente não tem de volta a nossa terra, os ñanderu estão fazendo reza para prejudicar os brancos. Eles vão rezar para dar crise, dar crise na bolsa de valores, mexer no dinheiro mesmo. O outro diz que vai alterar a chuva, vir muita tempestade, ou faltar chuva. O outro está rezando para vir peste para atacar a soja, uma coisa que nunca ninguém viu ainda. Uma nova doença. Da mesma forma, quando veio o deus do branco, veio deus do índio também e eles fizeram um acordo, só que agora está acontecendo de novo esta luta. Mas o nosso deus, o Ñamoy, o nosso, ele sempre prevalece.

Depois da história fez-se um silêncio. Eu entendi que se tratava de uma história importante e que ele estava me contando tanto a história de seus parentes quanto postulados importantes de uma metafísica do tempo e do espaço. Após esse silêncio, fiz uma nova pergunta: *Tem alguma história que conta porque o índio perdeu a terra para o branco e como ele vai voltar para a terra?*

Isso porque no começo, no começo da formação da terra, tinha nossa irmã. Depois do Pa'i Kuara e Jacy, teve a nossa irmã¹³¹. A nossa irmã era solteira, e era assim, bonita. E como não tinha ainda homem para a mulher, o que aconteceu foi que Jesus Cristo já era formado. Ai o que deu, Jesus Cristo casou com a nossa irmã e tudo que era de prata, de ouro, de dinheiro, nosso deus deu para a filha, que é a esposa do branco. Só que,

¹³⁰ Logo, *Pai Kuara* e Jesus Cristo são os ancestrais míticos diretos de índios e brancos, respectivamente. Na narrativa *Pai Kuara* e Jesus Cristo são primos. O caminho que ligam estes seres no espaço, que vivem cada qual em seus respectivos mundos, podem ser percorridos pelos índios. Mas apenas os xamãs que podem andar por esse caminhos enquanto reza, conseqüentemente, apenas o xamã pode negociar as relações entre os índios e os brancos. Ele faz isso seguindo o caminho do canto, da reza.

¹³¹ Sobre a criação da mulher o leitor pode recorrer a Seragusa (2013: 18)

para nós mesmos, para nós, isso não tem valor. Porque para nós o que tem valor é o mundo¹³². Por exemplo, eu tenho meu próprio mundo, minha esposa tem um mundo dela. É o mundo para nós que tem valor, não é o dinheiro. É terra, é o mundo, é o sistema que tem valor para nós. Para você ser considerado do mesmo grupo dos deuses indígenas, temos que ter nosso próprio mundo. Sabe por que eu estou te dizendo isso? Antes do meu tio Rafael falecer, um dia eu falei assim para ele: - Tio, eu quero ter sorte no ouro. Ele me olhou bem e falou assim para mim: “- Filho, porque que você quer ouro? Ouro não vale nada. O ouro, se você manter ele, ele não vai te fazer nada, não vai te levar pro céu. O que é bom para nós é o mundo. No mundo você vai ter ouro, você vai ter prata, você vai ter tudo e é o mundo que tem valor para nós.” Por exemplo o Lico, eu sei que ele tem o mundo dele. O Lico tem o mundo dele. Simbolizando este mundo que ele está querendo ganhar a terra dele agora. Para ele, lá ele já tem, só que quando a gente nasceu aqui, a gente nasceu nesse corpo que para a sociedade não indígena não é nada. Sendo que nós, para Ñanderuvusu, somos os maiores que existem aqui.

Aqui na terra também aconteceu igual como foi lá no princípio. Ñanderuvusu colocou a cruz, colocou duas mulheres e na frente das duas mulheres um altar e em cima dois bebês. Aí apareceu aqui na terra já isso. Aí veio o branco, que é mais conhecido como paraguaio, porque para nós o paraguaio é o branco, ali ele falou assim: - “Branco, você vem pegar aqui, primeiro escolhe a mulher.” Ele pegou e escolheu a mulher. “- Agora você escolhe sua ferramenta. O branco, o que que ele escolheu? Escolheu o papel, o ferro e o dinheiro, que foi que ele escolheu.” Aí ele falou para mulher escolher um bebê e com o próprio olho ela tinha que ver qual deles era o bebê verdadeiro.

¹³² Segundo Delfino, um mundo é um lugar seu para viver, um lugar onde é possível ser kaiowá. No céu, todos os kaiowá tem seu próprio mundo, por isso eles devem tê-los também aqui na terra.

Um era similar, só que era falso, ele era feito de coró branco, feito daquela matéria. Do outro lado estava o bebê verdadeiro. Daí a mulher que o branco escolheu levantou e escolheu aquele bebê que era falso. Aí veio o índio e ele colocou as mesmas coisas, duas mulheres, dois bebês e duas ferramentas e o que o índio escolheu: escolheu a flecha, mymby, cocar, carne de anta, mbaraka e a mulher escolheu o bebê verdadeiro. E isso começou a briga aqui na terra, mas isso aconteceu aqui da terra, não é de lá.

Por lá no espaço, lá a gente já tem um mundo, tem aquele mundo, aquele mundo lá já tem um dono né, só que aquele mundo outra pessoa tomou, então ele volta de novo lá. Isso aconteceu foi, a questão do Mbaraka'y mesmo. Meu avô tinha me contado que eles chegaram lá, lá entre eles, lá no céu e falou: -“ Eu quero a minha terra de volta.” E aí falaram para ele: “- Ah não, não vou dar não.” E lá você não discute. Você falou aquilo ali e a resposta que você deu é aquilo. Então tá bom! Daí ele começou a rezar e foi para um lugar e fez jejum e dançou trinta dias, durante trinta dias e ali falou assim para sua esposa: “- Vamos lá de novo, vai lá e fala com a esposa do fulano”. Ela foi lá e a mulher disse: “- Eu não vou devolver a terra não.” Então eles rezaram mais trinta dias e daí voltou de novo e falou: “- Agora se você não dar a nossa terra, a terra vai ter inundações, vai ter chuva e você vai perder toda a sua riqueza.” E eles falaram: “- Que aconteça.” Então eles rezaram de novo e quando deu os trinta dias de novo veio uma chuva assim que foi inundando tudo e no campo dele caiu raio e queimou tudo. Já estava nascendo os corós da terra e já estava comendo a terra mesmo e ele assustou com o que ele viu e falou: “- Então tá, pode levar sua terra de volta.” Mas isso depois de rezar mais trinta dias, no céu. E aqui para nós, quando é que vai ser? Entendeu?

Aqui também, vai demorar mais dias, mas vai chegar. Mas antes vai acontecer coisas horríveis, como aconteceu lá, vai acontecer enchente, veio a seca, veio a tempestade. Isso é o que vai acontecer. Porque os indígenas que estão pedindo a terra estão pedindo isso mesmo, para vir chuva, temporal, enchente e com isso dar prejuízo. Mas a gente sabe que isso vai atingir a nós também, porque a gente pede, mas está por aqui também.

Terminamos nossa conversa com Delfino contando a história de Atanásio, rezador que vive atualmente na Limão Verde e que está relacionado à história do avô de Delfino. Atanásio foi aluno (yvyra'ija) de seu avô, José Borvão, e este teria lhe salvo a vida quando era um menino de uns cinco anos. Em agradecimento, os pais de Atanásio rezaram e colocaram Atanásio para rezar também. Aos sete anos ele também recebeu seus principais ensinamentos para se tornar xamã, e desde então ele está rezando.

O Atanásio foi aluno do meu avô que faleceu, ele foi yvyra'ija do José Borvão e eu sou yvyra'ija do Atanásio. E agora eu vou contar a história do Atanásio para você. Segundo o que falaram para mim, o pai do meu compadre que me falou porque ele teve um grupo que dançava junto com meu bisavô, que quando o Atanásio era pequeno ele estava doente e já estava morrendo. Nisso meu bisavô José Borvão falou “eu vou salvar ele só que vocês vão ter que cuidar bem para ele poder ser alguma coisa na vida dele”. A mulher que cuidava dele falou “eu vou cuidar e eu quero que ele seja um cacique que seja para todo mundo”. Ele fez a mesma coisa que fez o meu avô. Desde aquela época, até os sete anos ele rezou também e daí, com sete anos, ele aprendeu tudo que ele tem agora e daí ele foi procurando e até agora ele está rezando. Ele, por ser um menino que quase faleceu, o pai dele e acho que a mãe também, fez com que ele se tornasse assim. Rezaram durante quatro anos, quatro anos e meio para que ele chegasse assim. Daí ele conta para nós que na primeira vez que teve contato com os espíritos a olho nu

mesmo ele não conseguia dormir. Quando ele fechava o olho e já ia dormir quando estava escurecendo, vinha árvore, para ele tudo tinha vida e já vinha falar com ele, tem um ser que fica no meio das árvores que em português seria o arco-íris, o dono do arco-íris que fica no meio dos galhos de árvores, ele já vinha a tardezinha e queria falar com Atanásio. Vinham também os mortos, os espíritos que morreram vinham de noitezinha e falavam com ele. Aí ele não conseguia mais dormir, por isso ele ficava a noite inteira cantando para poder ver normal de novo. Então essa foi a formação dele que ele sempre conta para nós.

A história de Atanásio se encontra com a história de seu avô, que fez sua vigem para o céu e para o tempo dos deuses antigos. Atanásio foi *yvyra'ija* de José Borvão e Delfino *yvyra'ija* de Atanásio. Na história de Delfino, animais e deuses estiveram na terra muito antes dos humanos. Esses seres se conectam por caminhos que ligam planetas que são moradas de diferentes deuses. Os planetas estão organizados em diferentes sistemas que abrigam outros grupos de deuses e que estão conectados por portais com o sistema onde está localizada a terra, como procuro apresentar a seguir. O xamã pode percorrer estes caminhos e visitar estes lugares. Com isso eles conectam o tempo atual a um passado imemorial. Desta forma, os xamãs são os caminhantes do tempo e os portadores da história.

A narrativa de Delfino apresenta elementos para falarmos em uma *mitologia política* (ALBERT, 2002:262) onde eventos cosmológicos e fatos políticos atuais se conectam. Neste caso, na narrativa esses eventos explicam as relações de contato para os Guarani e Kaiowá e a supremacia indígena frente a um outro tipo de gente, os *karai*. Assim, na história indígena narrada por Delfino, ser indígena é uma escolha e não uma fatalidade, bem como, a história está a favor dos Kaiowá e Guarani e o futuro depende de suas ações no presente. Para isso os índios lançam mão de ações políticas concretas para resistir e controlar a dominação colonial, do mesmo modo como observou Terence Turner ao escrever sobre os Kayapó na Amazônia (TURNER, 1993:64).

Para Turner, os Kayapó, devido às situações de contato, vêm desenvolvendo *formas mais sofisticadas de consciência histórica* (Idem: 65). Segundo o autor, isto significa que os Kayapó *tem percebido a própria sociedade como um produto da ação*

humana no tempo histórico e que muitos aspectos da sociedade nacional podem igualmente ser modificados pela ação presente ou futura destes povos (Ibidem). Neste caso, a percepção da história para os Kaiowá e Guarani e da ação indígena na história são semelhantes àquela apresentada por Turner sobre os Kayapó. Na história Guarani e Kaiowá que me contou Delfino, como apresento adiante, o futuro está nas mãos dos xamãs e por este motivo ele (o futuro) está a favor dos índios. Por esta razão os índios Guarani e Kaiowá rezam e lutam.

4.4 Os caminhantes do céu: pensando a história a partir de Delfino Borvão

Antes de iniciar algumas considerações sobre a história de Delfino gostaria de fazer uma observação. Todo narrador, ao contar sua história, inclui elementos da sua própria experiência de vida nas muitas narrativas que foi ouvindo ao longo de sua trajetória (Benjamin, 1985). Uma narrativa como a de Delfino é possível a partir de um movimento de bricolagem feito pelo narrador, que reúne outras narrativas. Ela não se pretende universal. Trata-se de uma narrativa local, como toda e qualquer narrativa histórica, seja historiográfica ou não. Logo, as observações que seguem tem sempre como pano de fundo a perspectiva local, indígena, contida na narrativa. São estas narrativas que nos permitem falar em *respostas locais*, ou ainda, que me permite *ler a história a contrapelo* (idem).

Ao pedir para Delfino que me contasse a história da luta pela terra ele fez isso começando pela figura de seu avô paterno, rezador importante que conseguiu reunir muita gente em seu entorno. Seu avô, José Borvão, foi filho de um rezador poderoso. Para chamar atenção sobre isso Delfino começa a história com uma observação importante: seu bisavô, pai de José Borvão, teve muitas mulheres, o que aponta para seu prestígio¹³³.

A história de Delfino tem muitos personagens: pessoas, divindades e coisas que se relacionam no cosmo. Também têm muitos eventos que ocorrem em uma temporalidade não linear. Mas o evento principal de sua história é a ida de seu avô José Borvão para o céu. Sua viagem ocorreu no mesmo dia em que seria levado para dar início ao ritual dos meninos (*kunumy pepy* – ritual em que o lábio inferior do menino é furado e colocado o

¹³³ Outras pessoas na área, como Adelaide e sua filha Senide, ao fazermos a genealogia, se mostraram preocupadas em mostrar sua relação de parentesco com José Borvão, apresentado como um *tekoarivicha*.

tembetá). Seu avô foi levado vivo para o céu por *Arañanduá*, que aparece na narrativa como a divindade do tempo e do espaço.

Arañanduá veio buscá-lo montado a cavalo, vestiu um manto branco em José Borvão (o *ponchito*: túnica feita de algodão e usada pelos meninos durante a realização do ritual) e levou o menino para o céu. A experiência de ir vivo para céu é o evento que explica os eventos subsequentes que aparecem na história. Foi esta experiência que fez dele um importante xamã; que possibilitou ele ter sete mulheres e com isso levantar uma grande parentela; que fez com que fosse levado para uma reunião com as principais lideranças dos brancos e sair vitorioso, com a garantia de que a terra seria dos Kaiowá; que com sua cruz segura o mundo que está prestes a acabar mais uma vez.

Grünberg, pesquisadora com experiência no Brasil (com os Kaiowá) e no Paraguai (com os Pa'i Tavyterã) e estudiosa da cosmologia dos Pa'i, afirma em seu artigo *Cosmovisión tavyterã* que era comum - no passado - os meninos passarem por uma experiência espiritual profunda no período da iniciação (Grünberg, 2012:09). Essa experiência podia ocorrer durante a reclusão do menino, depois de passar horas tomando *chicha*, dançando e rezando/cantando ao som do *mbaraka* e antes de ter o lábio perfurado (Idem).

Para a autora essa experiência era decisiva para o menino, pois era o que fazia dele um rezador, um xamã. A partir desta experiência de transcendência ele pode ver luzes, ouvir vozes, conversar com seres espirituais, receber o conhecimento que deve levar por toda a vida, ascender ao céu e caminhar por ele. Deste modo, os xamãs kaiowá são caminhantes do céu. Caminhando no céu é possível conversar/rezar com as divindades que vivem no cosmo, tema que explorarei adiante.

A história de Delfino aponta também para elementos importantes da cosmovisão kaiowá. O espaço para os Kaiowá é composto por “estágios” e lugares conectados por caminhos onde vivem, em lugares específicos, diferentes seres e divindades. O tema dos estágios apareceu na narrativa de Delfino quando seu avô retorna do céu passando pelos estágios que envolvem a terra. Na ida ele foi direto, levado pelo cavalo de *Arañanduá*, na volta veio passando pelos estágios.

Grünberg apresenta estes “estágios” como se fossem sete céus arqueados sobre a terra (GRÜNBERG, 2012:18). Pereira (2004) também identificou sete patamares do cosmo. Para apresentá-los, o autor elaborou uma tabela com sete os patamares, começando por *Kurusu Ñe'engatu*, o patamar mais alto e finalizando com o patamar

rente à superfície da terra, o primeiro céu. Segue uma breve apresentação dos patamares do cosmo conforme apresentado por Pereira

TABELA 5 PATAMARES DO COSMO

***Kurusu ñe'engatu* – Plano 6:** lugar onde se encontra a cruz santa de *Ñanderuvusu*. Aqui o espaço divino atinge sua expressão máxima e absoluta.

***Ara ñemymby* – Plano 5:** espécie de ante sala da morada de *Ñanderuvusu*. Lugar onde se ouve o soar da flauta. Quando o xamã chega no lugar ele também precisa tocar sua flauta, seu *mymby*. Um xamã disse para Pereira (2004: 241) que seu *mymby* é o telefone do xamã “ele manda aviso para o deus”.

***Ara ryapu* – plano 4:** morada do trovão. Neste local se realiza a comunicação entre *Tupã*, o filho caçula de *Ñanderuvusu*, e o xamã.

***Ara no'e* – plano 3:** caminho que vai em direção a *Ñanderuvusu*. Este caminho atravessa um curso de água e a palavra *Ara no'e* também é o nome do personagem que realiza a travessia do xamã em sua canoa.

***Ara pyti'a (o peito do dia)* – plano 2:** Manifesta-se no brilho amarelado do sol e pode ser visto pelo xamã. Com a luminosidade do sol é possível que o xamã se comunique com a divindade ali presente, que lhe indica sobre acontecimentos futuros. Se chega a *Ara Pyti'a* seguindo o caminho do sol nascente em sua viagem em busca da morada do pai – *Ñanderuvusu*.

***Ko'a roapy* – plano 1:** patamar imediatamente superior a terra, comandado pelo *Ka'aguy jára* – o dono da mata. Paisagem dominada por florestas, animais e seus respectivos donos (*jára*). Neste patamar, os animais são iguais aos da terra, por que também são iluminados pelo sol.

Fonte: PEREIRA, 2004: 241-243.

O *Kurusu ñe'engatu* aparece como o lugar onde a expressão divina tem sua forma máxima e absoluta. Conversando com Delfino, ele me disse *Kurusu ñe'engatu* está próximo ao *Yvay Rypy*, onde fica o começo de tudo. A terra, por sua vez, também está próxima ao *Yvay Rypy*, na mesma galáxia/sistema, conforme o desenho de Delfino (Figura 87).

Mas José Borvão foi para um lugar ainda mais longe que *Kurusu ñe'engatu*. Quando subiu no cavalo com *Arañandua*, ele pegou o caminho para o céu. Este caminho passa por todos os patamares descritos acima, até chegar a grande linha que liga a galáxia que nós estamos ao centro do universo, o *Okarusu*. Na ida ele foi voando, tão rápido que não parou em nenhum destes lugares. Na volta, como mencionei, ele voltou seguindo os estágios e conhecendo cada uma destes lugares.

Para fazer sua viagem ao céu José Borvão atravessou *Yvakua roke* – o portal do universo. Seria um portal que liga o sistema onde está localizada a terra aos outros sistemas que compõem o cosmo kaiowá. No momento que José Borvão passa pelo portal seu pai ouve aqui na terra muitos trovões, o que fez ele reunir todos os seus compadres para rezar. Depois de passar pelo portal José Borvão chegou ao *Okarusu*, praça do universo, próximo ao sistema aonde vivem os *Ñamoy* (os deuses mais velhos) e ao sistema onde moram os filhos dos *Ñamoy*. Segundo Delfino, no *Okarusu* acontecem grandes festas com a presença de todas as divindades e até *Ñamoy*, o deus mais velho e mais importante, vai lá quando tem festa.

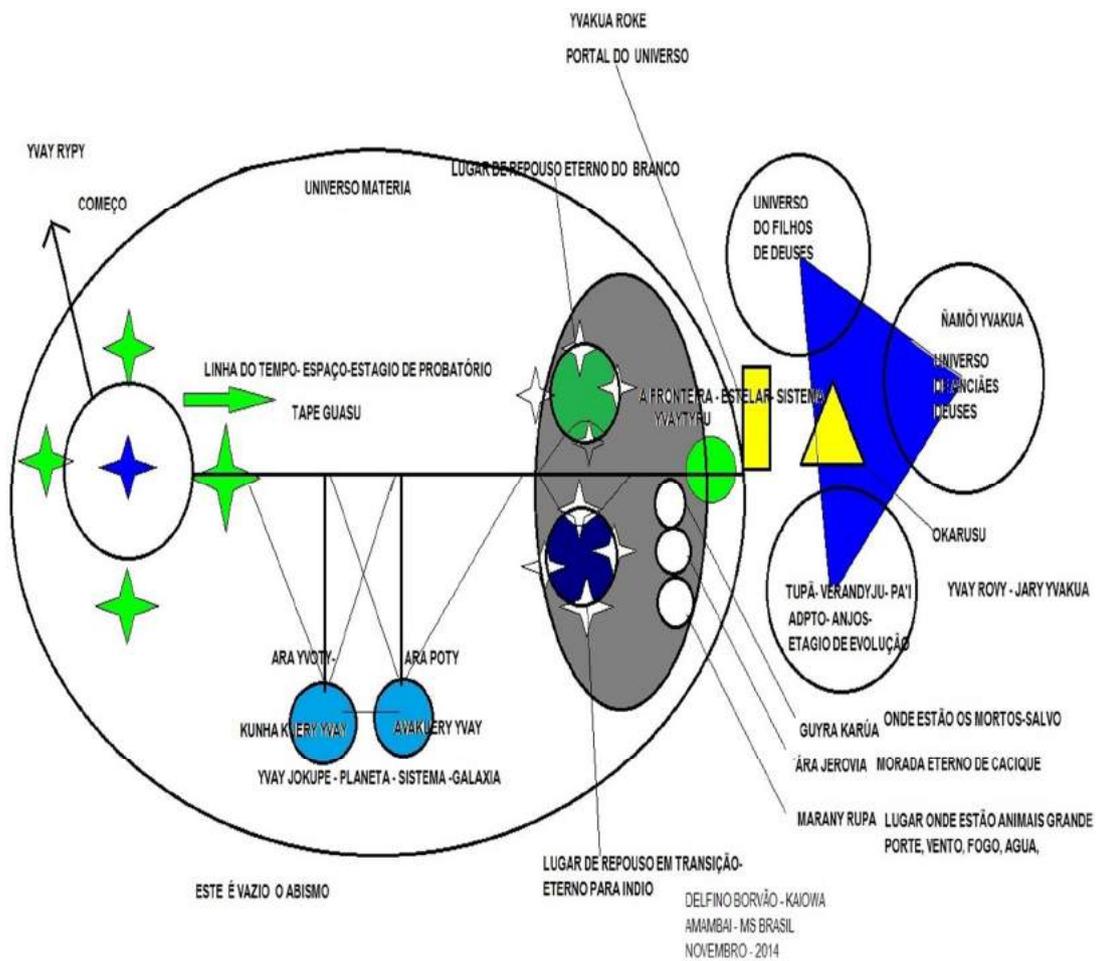
Depois de me contar a história da terra, reivindicada pelos seus parentes, encontrei novamente Delfino na escola. Na ocasião ele me contou que no dia em que estive na sua casa ele foi, à noite, à casa de Atanásio. Disse a mim que fez isso porque queria perguntar a ele algumas coisas, tirar algumas dúvidas. Em seguida começou a me dar detalhes da viagem de seu avô e dos lugares pelo qual ele andou.

Depois de conversar com Atanásio, Delfino fez um desenho em meu caderno de campo (Anexo 11) com o objetivo de me falar sobre os lugares onde ocorreram os eventos que compõem sua narrativa. O desenho se tornou uma referência/fonte importante para a compreensão de sua história. No ato de desenhar ele representava especialmente os eventos ocorridos no tempo. Passado um tempo eu pedi que Delfino fizesse novamente o desenho, desta vez munida de papel para desenho e lápis de cor, comprado especialmente para esse fim. Delfino disse que preferia fazer no computador, que ficaria melhor. Sai para caminhar na aldeia, retornei cerca de quarenta minutos depois e Delfino estava com seu desenho pronto. Depois do desenho tivemos algumas conversas em que ele procurou explicar os diferentes lugares que aparecem na sua figura.

Além dos lugares e dos caminhos, os deuses também são elementos chaves na narrativa de Delfino. Os deuses que agora habitam outras galáxias já viveram na terra,

mas subiram para o céu abrindo os caminhos que hoje podem ser percorridos pelos xamãs. No desenho de Delfino os deuses estão divididos em dois universos diferentes, cada um deles composto por planetas, as “casas” das divindades. Em um sistema vivem os deuses mais velhos (*Ñamoy*, *Ñande Jary’i Kaju*, *Pa’i Tani* e *Jakayra*) que viveram na terra no primeiro ciclo dela e subiram para o céu antes dela ser destruída. No outro sistema estão os filhos dos deuses (*Ñanderuvusu*, *Ñandesy*, e *Mba’ekuaa*), divindades que viveram na terra em seu segundo ciclo.

FIGURA 86
DESENHO DE DELFINO BORVÃO – LIMÃO VERDE



Quando abandonaram a terra as divindades subiram para o céu caminhando, abrindo os caminhos que compõem o universo. O caminho que leva os humanos ao *Kurusu Ñe’engatu* foi aberto por *Ñanderuvusu* ao fugir da terra e deixar *Ñandesy*

grávida de *Pa'i Kuara* e *Jacy* (que também subiram para o céu e hoje são, respectivamente, o sol e a lua). Já o caminho grande (*tape guasu*) que aparece no desenho – que liga o começo de tudo ao portal do universo – Delfino disse ter sido aberto por *Pa'i Tani* quando subiu ao céu, enquanto andava pelo espaço.

O caminho que liga a superfície da terra ao *Kurusu Ñe'engatu* foi aberta no segundo ciclo da terra e atravessa todos os céus arqueados sobre ele. O caminho foi aberto por *Ñanderuvusu* depois de brigar com *Ñandesy* – grávida dos gêmeos – e sair andando para o céu. Seraguza (2013) em sua dissertação de mestrado apresenta a história de *Ñanderuvusu* e *Ñandesy*, a subida de *Ñanderuvusu* para o céu e a abertura do caminho que vai formando novamente a abóboda terrestre com todos os seus céus. Na ocasião, a autora também chama atenção para a importância dos caminhos na história e cosmologia kaiowá (SERAGUZA, 2013:69).

À época em que isso ocorreu só habitavam na terra *Ñanderuvusu*, *Ñandesy* e mais uma divindade, *Mba'ekuaa*. *Mba'ekuaa* (filho de *Pa'i Tani*) é o irmão mais novo de *Ñanderuvusu* (filho do *Ñamoy*) e suposto pai de *Jacy*, enquanto *Ñanderuvusu* seria o pai de *Pa'i Kuara*. Por serem os irmãos mais novos *Pa'i Tani* e *Mba'ekuaa* ocupam lugares de menor prestígio nas relações entre as divindades. Tais esclarecimentos são necessários porque apontam para a genealogia que ligam os humanos às divindades na história contada por Delfino. Enquanto os Kaiowá são descendentes de *Ñamoy*, *Ñanderuvusu* e *Pa'i Kuara*, os filhos e irmãos mais velhos, os brancos são descendentes dos irmãos menores destas divindades: *Pa'i Tani*; *Mba'ekuaa* e Jesus Cristo. Na história kaiowá e no mundo/tempo das divindades (o mundo verdadeiro e belo para os Kaiowá) os ancestrais dos índios estão em condições espirituais superiores aos dos brancos e por isso são eles quem podem definir o futuro.

Voltando à história de José Borvão, avô de Delfino, depois de passar pelo *Okarusu* foi até *Arañanduá*, lugar com o mesmo nome que a divindade que vive nele, o responsável pela viagem de José Borvão. Segundo Delfino, é para lá que vão as pessoas vivas quando chegam ao céu. Em *Arañandua* havia uma festa e José Borvão permaneceu cantando e rezando nesta festa durante os três dias que passou no céu. Depois dos três dias, *Arañandua* trouxe José Borvão de volta para a terra, mas na volta ele veio passando por todos os patamares e *vestindo de novo o corpo humano*. Aqui na terra já haviam se passado três meses e nesse período o pai do menino rezou e cantou todos os dias.

Quando ele retornou houveram muitos trovões e ele desceu no local onde está localizado o centro da terra segundo os Kaiowá e Pa'i tavyterã, chamado de *Yvy Pyte* e localizado no Paraguai. De *Yvy Pyte* ele foi levado ao Mbaraka'y. José Borvão permaneceu sete dias com os pais e depois disso, ao mergulhar em um lago, passou sete dias submersos. Seus parentes passaram mais sete dias rezando para ele retornar de debaixo da água. Após esse período, ao retornar, ele trouxe um peixe e bananas, que foi cozido pela mãe. Ao tentar comer o peixe junto de seus parentes, o peixe voltava a respirar quando o menino olhava para ele. Ele retornou da água como um *semideus* e precisava aprender a controlar seu lado divino. Para isso seu pai rezou mais um longo período para que o menino passasse a ter controle sobre seus poderes e pudesse dominar as duas coisas ao mesmo tempo, ser humano e ter poderes de divindade.

Depois da experiência de andar pelo cosmo José Borvão se tornou um homem importante, teve sete mulheres e se tornou um *tekoaruvicha*, posto difícil de ser alcançado. Segundo Grünberg o *tekoaruvicha*, líder espiritual de uma comunidade, precisa comprovar que é digno de representar e realizar a maneira de viver de *Ñane Ramõi (Ñamoy)* aqui na terra. Para isso ele precisa percorrer um processo longo em que deve permanecer rezando a fim de superar a agressividade e os desejos (GRÜNBERG, 2012:25)

Por ser um *tekoaruvicha* poderoso José Borvão foi levado para um lugar longe, onde ocorreu uma reunião com os mais importantes líderes dos brancos e líderes indígenas. Já era tempo das disputas pela terra e o seu avô e outras lideranças se reuniram para resolver o conflito. Na reunião houve uma disputa, um desafio, e o vencedor da disputa é quem deveria ficar com a terra.

José Borvão saiu vitorioso e novamente seu poder foi demonstrado, só que agora, na frente dos brancos. No desafio José Borvão ateou fogo com sua cruz nos quatro cantos da terra, que foi desmoronando. Como condição para parar o fogo José Borvão pediu a garantia de que seus parentes ficariam em suas terras, que eles seriam os donos dela, o que teria sido garantido em troca.

Depois disso ele enterrou uma cruz no *Kurusu Ambá*. Uma cruz grande feita pelo próprio Borvão e colocada sobre uma plataforma feita de ouro. Para Grünberg o nome *Kurusu* é uma espécie de guaranização da palavra “cruz”, mas a presença da cruz não estaria ligada a colonização cristã. Para a autora, a cruz, a imagem de dois paus cruzados, está presente em várias culturas não cristãs na América. A autora defende que

a cruz pode ser interpretada como um símbolo da origem do todo, *ilustrando el momento em que tempo y espacio se cruzan, dando así inicio al cosmo en su forma física* (Grunberg, 2012:08). Deste modo, a cruz também dá início à terra em sua forma física, por isso é ela também que sustenta a terra no cosmo.

Na história de Delfino, a cruz de seu avô *está segurando o mundo*. Isso porque, para os Kaiowá, a terra é segurada no espaço pelo *xiru/cruz*. De acordo com os dados apresentados na tese de Vietta, a partir de pesquisas feitas com os Kaiowá do Panambizinho, a terra era sustentada por sete *xiru* (VIETTA, 2007:136). Segundo a autora, Atanásio teria dito a ela que três dos *xiru* que seguram a terra já caíram e sobraram apenas quatro deles. Quando todos os *xirus* caírem é fim da terra, o fim do mundo. Para Delfino, o *xiru* de seu avô, trazido de sua viagem ao céu, é o último dos *xiru* a cair e quando isso acontecer o mundo deve acabar.

Na história da luta, José Borvão foi uma pessoa fundamental, *de luta*, assim como o pai de Delfino. Seu pai, segundo ele, *ajudou muito os índios*, foi ele quem trouxe a *FUNAI de Brasília para Amambai*. Além disso, seu pai, assim como seu tio Rafael, são duas fontes importantes das histórias de seu avô que costumava andar entre os diversos assentamentos indígenas existentes no passado. Sair para rezar e realizar batismo o permitia, assim como sua viagem para o céu, poder continuar ascendendo espiritualmente através de suas rezas. Por isso ele saía sempre para rezar, mas depois das rezas retornava para casa.

Atanásio também é um rezador *de luta*, como o avô e o pai do narrador. Atanásio, assim como seu avô, também costuma sair para rezar em outras áreas e tem acompanhado muitos grupos que tentam reocupar seu *tekoha*. O rezador é uma figura indispensável na retomada. Ele é quem vai abrindo o caminho do retorno; quem reza para ficar tudo bem e para ver o que vai acontecer mais adiante. Na ocasião ele também precisa batizar e nomear a terra e, desta forma, possibilitar o nascimento de um *novo tekoha*, de um novo ciclo histórico que dever ter início com a *retomada*. As áreas que já existiram *tekoha* anteriormente e que cumpriram o seu ciclo devem começar tudo de novo, o *tekoha* deve nascer novamente. Além disso, sair para rezar com os parentes, como fez José Borvão e hoje faz Atanásio, é uma forma de continuar ascendendo espiritualmente. Nestas ocasiões, enquanto rezam, eles avançam mais em sua caminhada pelos patamares do cosmo.

Outro aspecto importante na história de Delfino é como o branco é representado. Os índios e os brancos, apesar de compartilharem o mesmo tempo e espaço na terra, origens em locais diferentes do cosmo e possuem ídoles diferentes, logo, são tipos diferentes de pessoas. Esta diferença resulta da genealogia que apresentei acima, onde os brancos aparecem como descendentes dos irmãos menores das divindades. Mas resulta também das escolhas que cada um deles fizeram: os Kaiowá escolheram os objetos rituais e a reza, enquanto os brancos escolheram as armas e a riqueza. Na sua história, a escolha dos brancos foi equivocada: com as armas eles não podem andar no céu e não têm controle sobre o futuro.

Por poderem caminhar no tempo e no espaço do cosmo, os xamãs kaiowá conseguem percorrer os caminhos que ligam as divindades dos índios e dos brancos que vivem em outras “galáxias”. Isso é possível porque os Kaiowá escolheram a reza/canto e os objetos rituais. É cantando/rezando e dançando ao som do *mbaraka* que o rezador kaiowá adentra nos caminhos do espaço. Com isso ele pode participar de rituais na morada dos deuses e conversar com os seres divinos sobre os eventos futuros. Logo, na história kaiowá são os índios que têm o controle sobre o futuro, incluindo o futuro das questões fundiárias e os rezadores são fundamentais na condução dos acontecimentos. Apenas o xamã pode percorrer o caminho que liga os *Ñandejara* (nosso dono) dos índios (*Ñamoy*, *Ñanderuvusu* e *Pa'i Kuara*) aos *Ñandejara* dos brancos (*Pa'i Tani*, *Mba'ekuaa* e *Jesus Cristo*). Desta forma, são somente os xamãs que podem realizar a negociação necessária sobre os eventos futuros referentes às terras indígenas. Ele faz isso andando no céu e rezando com as divindades.

Segundo Delfino e Atanásio, um único branco conseguiu andar por esse caminho. Foi o historiador Antônio Brand, que dedicou anos de sua vida trabalhando junto com os Guarani e Kaiowá do sul de MS. Mas diferente dos xamãs que chegaram lá rezando, Brand chegou com o conhecimento, coletando os dados com os xamãs. Estes conhecimentos lhe proporcionou a ida para o céu que, por sua vez, rendeu em mais conhecimento para poder apoiar os Guarani e Kaiowá na luta. Por outro lado, na narrativa, a ascensão de Brand para o céu foi fatal, que faleceu pouco tempo depois.

Por poderem andar no cosmo e chegar até a morada dos *Ñandejara* dos brancos e dos índios, os xamãs são quem podem mediar às relações entre brancos e índios aqui na terra. Por mais que os brancos tenham o controle do dinheiro e das armas, na história kaiowá o futuro está a favor deles porque são eles os quem possuem a reza, o acesso aos

deuses em suas moradas e ainda, o controle das condições meteorológicas e ambientais controladas pelos deuses. Por conta disso, os Guarani e Kaiowá mobilizam estes poderes para se vingarem dos brancos, chamando tempestades, secas, pragas e doenças.

Quanto ao controle do dinheiro e das armas, ele não se deu ao acaso. Jesus Cristo, descendente de *Pa'i Tani*, se casa com uma irmã de *Pa'i Kuara* em um tempo que ainda não existiam mulheres na terra. No casamento ela leva de presente para os brancos tudo que é de metal, prata e ouro. Por esta razão o branco, aqui na terra, também teria escolhido pela riqueza e violência dos metais, de onde provém a riqueza e a violência deles.

No início da vida humana, no terceiro ciclo da terra, *Nanderuvusu* colocou um índio e um branco sob uma mesma situação. Eles são colocados, separadamente, diante dos objetos rituais como *mbaraka*, *mymby*, *jeguaka* de um lado; armas, o ouro e o dinheiro em outro. Em sua frente são colocadas duas mulheres e na frente delas dois bebês, sendo um verdadeiro e outro falso, feito de *coró*. Cada um deles precisava escolher um grupo de objetos e uma mulher, que deveria escolher o bebê. O índio escolheu os objetos rituais e a mulher que escolheu o bebê verdadeiro. Diante da mesma situação, o branco escolheu as armas, o ouro e a mulher que escolheu o bebê falso.

Essa escolha rendeu aos brancos o dinheiro, a riqueza e o poder, mas aponta para a índole duvidosa que eles têm. Segundo Delfino, os Kaiowá escolheram os objetos rituais, a reza e a terra, por isso a terra é do índio. E se eles têm direito à terra aqui na terra é porque eles desfrutam dela no céu, no espaço. Para os Kaiowá, no espaço e no tempo perfeito das divindades, todo mundo tem seu próprio lugar no mundo, um lugar seu, de onde você deve sair para nascer na terra com o corpo de ser humano. Por este motivo é seria inconcebível a existência aqui na terra sem ter um mundo, um lugar para viver de acordo com a experiência deixada por seus *jary'i*, pelos avós velhos como *Namoy*. Deste modo, muitos índios se sentem usurpados pela tirania dos brancos que lhes retirou o direito de viverem em seu próprio mundo, mas isso terá um preço futuro.

Durante toda a narrativa o narrador chama atenção à condição de protagonistas que os Kaiowá assumem na história indígena, principalmente quando ela é narrada por eles para eles mesmos. A perda da terra não é associada a uma superioridade não indígena em relação a eles. Se eles perderam a terra foi consequência porque já não rezavam como deviam e, por isso, precisam rezar muito para conseguirem viver

novamente nela. Daí a importância das rezas nos *tekoharã*. São elas que podem definir o futuro.

Quanto ao *enfraquecimento da reza*, como um dia me falou Bonifácio do Pakurity, ele se deu por algumas razões. Segundo Bonifácio, muitos Kaiowá foram impedidos de rezar depois do contato e tiveram que diminuir as rezas para chamar menos a atenção dos brancos. A reserva e a fragmentação das famílias também foi um empecilho para a continuidade das rezas. Mas para alguns indígenas, o enfraquecimento da reza tem consequências catastróficas para os Kaiowá. O equilíbrio do mundo e da terra depende da reza e dos rezadores. Assim, muitas pessoas mais velhas querem voltar para a terra porque nela podem novamente organizar os seus parentes para continuarem rezando.

Assim, a história de Delfino não se trata apenas de uma história de resistência, ou ainda, de uma história que aparece como resposta a uma história iniciada pela colonização. Trata-se da história kaiowá, da história deles e para eles mesmos, para explicarem a si próprios os eventos ocorridos anteriormente e ao longo da colonização de seus territórios. Nela os Kaiowá e os Guarani são sujeito plenos e com o controle sobre os eventos e sobre o futuro. Na história narrada eles explicam o presente e projetam o sentido do futuro.

Manuela Carneiro da Cunha, na introdução do livro *História dos índios no Brasil*, chama a atenção para o fato de que a perspectiva histórica que não vê os indígenas apenas como vítimas dos processos ocorridos em todo continente americano é nova apenas para nós. Para os índios, se pensarem enquanto sujeitos da própria história é algo costumeiro e os xamãs/narradores são figuras fundamentais para a continuidade da história indígena.

A percepção de uma política e de uma consciência história em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como produto de sua própria ação e vontade. (CUNHA, 2009: 18).

Manuela Carneiro da Cunha também chama atenção para outro elemento importante da história indígena. Nela as diferenças entre brancos e índios é resultado de uma escolha dos índios, não uma contingência histórica. Mas conforme aponta a autora,

para muitos grupos indígenas eles fizeram uma escolha equivocada no passado, por isso vivem atualmente uma posição desvantajosa nas relações com os brancos. Entretanto, na narrativa de Delfino, os índios aparecem fazendo a escolha correta. Em uma passagem Delfino conta que procura por seu tio e diz que pretende ficar rico. O tio o alerta mostrando que a riqueza é um engano, tão falsa quanto o bebê escolhido pela mulher branca (feito de *coró*). Só a reza pode fazer ascender ao céu e conhecerem o mundo verdadeiro. É justamente com isso que eles podem ter o controle do tempo e do espaço.

Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio dos machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. (Idem)

Para Delfino a escolha dos brancos é que está equivocada. O ouro, como disse seu tio antes de morrer, não vale nada, o que vale é o mundo, é a terra, é a reza. Além disso, estas escolhas revelam traços associados ao temperamento dos brancos e dos índios na cosmovisão kaiowá. Os brancos, que escolheram o metal, as armas e o dinheiro, devido a presença desses objetos, possuem um temperamento quente, raivoso e suas escolhas apontam para o caráter agressivo do branco/paraguaio. Esse temperamento deve ser evitado pelos Kaiowá, que valorizam um comportamento ideal chamado de frio, calmo, não ambicioso, próximo ao temperamento das divindades.

Assim, os Kaiowá e Guarani se consideram um tipo de pessoa diferente dos brancos, de índole diferente. Por esta razão eles escolheram o *mbaraka*, o *taquarusu*, o *jeguaka*, enquanto os brancos escolheram as armas. Atualmente os Kaiowá procuram *amansar/esfriar* os brancos com suas rezas, como narrou Bonifácio sobre um fazendeiro que estava incomodando eles no *acampamento*. Depois de fazer a reza indicada por Atanásio em uma *aty guasu*, o fazendeiro foi embora e nunca mais incomodou os índios.

Desta forma, como sugere Manuela Carneiro da Cunha ao falar da história indígena, os Kaiowá e os Guarani, ao falarem da história, procuram pensar os eventos que lhes ocorreram em seus próprios termos. Nestes termos eles escolheram ser o que são, isto é, agentes plenos da história e com o controle sobre o futuro por meio da reza.

É a reza que define o caminho da história e não há como falar de uma etno-história kaiowá sem dar a devida importância para reza, para os xamãs e para os seus caminhos.

Assim também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa que parte dos índios ou até como uma empresa de “pacificação dos brancos” [...]. O que isto indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que eles pesavam e em que suas escolhas tinham consequências. (CUNHA, 2009:19).

Além das escolhas feitas no passado, para os Kaiowá são os rezadores que seguram a abóbada terrestre com suas rezas. Sem os xamãs e suas rezas o futuro é um perigo iminente. Os Kaiowá precisam rezar para que os *xiru* que seguram a terra não caiam todos. É a reza dos *ñanderu* que seguram os *xiru* que sustentam a terra/*yvy*. Com este poder os *ñanderu* também podem rezar para o mundo todo acabar.

Da mesma forma como ocorre entre os Piaroa estudados por Joana Overing (1995), o interesse Kaiowá pela história não se trata de um interesse proveniente do contato. Um dia, conversando com Atanásio, pedi a ele que me contasse sobre o tempo dos antigos. E ele perguntou qual tempo dos antigos eu estava falando, se era o tempo *da gente antiga*, ou do tempo antigo que é anterior ao tempo *da gente humana* na terra. Delfino fez a mesma divisão, falando dos *ancestrais materiais* e *ancestrais espirituais*. O que vivemos hoje na terra é o desdobramento desta história de longa duração e composta por diferentes ciclos consecutivos da terra.

Assim, a temporalidade kaiowá antecede, e muito, a temporalidade do contato. Os humanos, tanto quanto o contato, é parte dos acontecimentos que compõem a complexa história que misturam humanos e deuses que caminham juntos no tempo/espço. Nessa perspectiva, ora a temporalidade é cíclica, possibilitando o cumprimento dos ciclos de vida, ora ela é linear, como ocorre com a linha chamada *Tape Guasu*. Mas sobre ela o xamã pode andar para frente e para trás. Diferente de nós que só caminhamos em sentido ao futuro, os Kaiowá podem caminhar para o passado e também para o futuro. Como os Piaroa, os Kaiowá não veem o tempo como um processo único, linear e progressivo e, como esclarece Joana Overing ao se referir aos Piaroa, não há nada de contraditório em o tempo ser, em alguns momentos, linear, cíclico, não linear, etc..

Do mesmo modo, os Piaroa não veem o tempo como um processo natural linear e progressivo. Às vezes o tempo é linear, às vezes não.

Dentro da metafísica (e portanto da historicidade) dos Piaroa, o tempo tem um contexto, e a natureza do tempo é contextual. Não há nada de contraditório na ideia de que o tempo ora é linear, ora não. Além disso, o tempo também não é necessariamente progressivo. Como observa Strathern (1992:67), de acordo com a nossa visão popular, o tempo desloca-se para a frente, enquanto na teoria piaroi ele pode também saltar para cima do fluxo dos eventos, ou acontecimentos que – de um ponto de vista linear – pertencem a períodos históricos diferentes que podem se fundir. O tempo pode ser caleidoscópico, fragmentar-se e recombinar-se em novas configurações. O futuro pode até alterar os eventos passados. Mais uma vez, não há aqui nenhuma contradição, já que não há um “mundo natural” cuja ordem esteja sendo violada. (OVERING, 1995:130)

Assim, quando os xamãs kaiowá viajam para o céu, eles viajam no tempo, para o passado e para o futuro. Com isso podem retornar para o tempo antigo, chamado de *yma guare*. Trata-se de um tempo belo e perfeito vivido pelos *ancestrais espirituais*. Andando pelo cosmo, os xamãs podem participar de grandes reuniões, festas, rituais e aprender como se vivia antigamente, como se rezava e como é necessário rezar atualmente aqui na terra para promover o equilíbrio da vida. Além disso, no espaço pode se experimentar outros tempos, diferente do tempo vivido na terra. Enquanto José Borvão passou três dias no céu, rezando e cantando, na terra se passaram três meses.

As viagens realizadas pelos xamãs são fontes imprescindíveis para a história guarani e kaiowá. Desta forma, os xamãs e seus *yvyra'ija* são os narradores, por excelência, da história indígena e isso se deve ao fato de conhecerem as experiências de quem pode andar no tempo. O que segue abaixo é a continuidade desta discussão, onde apresento mais elementos para a compreensão de uma teoria do espaço/tempo guarani e kaiowá.

4.5 Os caminhos, os xamãs e o tempo

Aqui seria um sistema, um mundo, um universo, uma galáxia e dentro dessa galáxia é o início chamado de yvay rypy e ali que está o Kurusu ñe'engatu. Mas ali é um mundo, é um começo.

Delfino Borvão

Yva'y rypy, a partir da narrativa de Delfino, é uma espécie de planeta e tudo que existe começa ali. Trata-se de um ponto central do universo onde está localizada a terra. A terra fica próxima *Yva'y rypy*, conseqüentemente, ao *Kurusu Ñe'engatu*, patamar celeste referente à terra mais elevada. *Yva'y Rypy* está dentro de um sistema, composto também por outros planetas conectados pelo *tape guasu*, um grande caminho que liga mundos que são moradas de diferentes seres. Delfino chamou a atenção para o fato de este caminho não ser um traçado horizontal no espaço, sobre a superfície. Trata-se de um caminho vertical, que leva para o céu, como é o caminho que liga a terra a *Kurusu Ñe'engatu*.

Yva'y rypy é também o começo do céu, de onde tudo se expandiu. Neste lugar todas as coisas foram criadas e saíram dali caminhando pelo *tape guasu*. O *tape guasu* é uma grande linha que liga o começo de tudo ao portal que permite acessar outras “galáxias”, onde estão outros planetas e vivem outras divindades. Delfino se encarregou de fazer a tradução da ideia de *tape guasu*, seria o que a nossa ciência chama de linha do tempo.

Ontem fiquei conversando com Atanásio até tarde. Ele me falou sobre a linha do tempo, foi do jeito que eu entendi e relatei. Ele falou assim: aqui seria um sistema, um mundo, um universo, uma galáxia. E dentro dessa galáxia está o início de tudo, chamado de *yvay rypy* e ali que está *Kurusu Ñe'engatu* e significa assim, o começo do céu. Daqui que se expandiu tudo e aqui que está o *Kurusu ñe'engatu*. Mas não pode falar muito a respeito do *Kurusu*. Daqui você vai passando, vai passando e daqui sai o *tape guasu*. É o *tape guasu* que a gente chama assim, de linha do tempo. O *Ñanderu* pode andar por ele enquanto ele reza. (Delfino Borvão, 14/06/2014)

Assim, o cosmo é um *sistema* e dentro deste sistema existem *galáxias* compostas por vários planetas, onde vivem diferentes tipos de seres conectados por caminhos. São os caminhos que colocam em relação humanos, animais, plantas e divindades, sempre dotados de características sociais. O cosmo também é o lugar onde acontecem as relações entre os índios atuais, seus *antepassados materiais* que já morreram e seus *antepassados espirituais* (as divindades), como me distinguiu Delfino.

Cada grupo de seres ocupa um determinado lugar no planeta, tem um lugar certo no universo para viver. Mas antes de ocupar esse lugar, as coisas devem sair de *Yvay rypy*, onde foram criadas, pegar o *tape guasu* e seguir rumo a sua morada. O lugar do

universo que a “coisa” deve se dirigir depende de sua natureza ao ser criado no *Yvay rypy*.

Todos os planetas da *galáxia* onde está a terra têm caminhos que os conectam ao caminho grande, ao *tape guasu*. O xamã ao rezar precisa pegar o caminho que conecta a terra ao *tape guasu* (mesmo caminho que vai para o *Kurusu*), chegar ao *tape guasu* e se dirigir ao grande portal do universo, onde se tem acesso à morada dos deuses. No portal já não tem mais a linha do tempo. Por isso, por ele só passa voando, o que só possível quando não se está mais vestindo a roupa de humano. A partir daí a experiência temporal passa a ser outra.

A terra está localizada em um *sistema* diferente do *sistema* onde vivem os deuses mais velhos, *Ñamoy*, *Jakayra* e *Pa'i Tani*. Eles vivem em uma espécie de *galáxia* própria, e lá, assim como aqui, cada divindade vive em seu próprio mundo, em seu próprio planeta. Suas moradas também são ligadas por caminhos abertos no universo e eles se visitam, principalmente, para participar de festas.

As divindades, *antepassados espirituais* dos Kaiowá, andam pelo *tape guasu*, assim como os xamãs. Também andam por este caminho tudo o que nasce no *Yva'y Rypy* e que, logo em seguida, deve tomar seu caminho para o respectivo lugar onde deve viver. Assim, tudo que nasce é colocado em seguida na linha tempo e destinado ao seu lugar específico no universo, seu próprio planeta, seu próprio mundo. Os seres que acabaram de nascer andam pelo *tape guasu* sendo apenas alma, substância. Quando chegam à terra, por exemplo, é que recebem o corpo de humano¹³⁴.

Depois que se nasce na terra é possível deixar este corpo e subir ao céu, vivo, como fez o avô de Delfino. Subir vivo para o céu é, portanto, outra forma de andar pelo *tape guasu*, o caminho do tempo. Os xamãs também podem andar por este caminho enquanto rezam. Para chegar nele há uma trajetória longa a percorrer que exige muitos anos de reza. Assim, só um *ñanderu* velho, que já rezou por muitos anos, pode chegar nele.

Começar a andar pelos caminhos do cosmo exige uma disciplina do canto e da reza que deve iniciar na infância. Deve haver também uma viagem inicial que ocorre via a reza. Para isso é necessário rezar/cantar/dançar muito, até vencer o sono e a fome. *Depois de vencer o sono o ñanderu pode, desse jeito, vencer a barreira da gravidade e*

¹³⁴ Se forem para outro lugar podem receber outra roupa.

ascender aos outros mundos. Mas para isso o *ñanderu* deve passar por uma prova difícil, atravessar o abismo que separa a terra do centro do universo.

No abismo existem monstros e “tentações” que tentam desviar a atenção do xamã. O primeiro dos perigos que ele se depara é *Sancojara*, o dono do abismo. Para impedir a entrada do rezador, *Sancojara* começa a enviar coisas que possam dispersar o *ñanderu* de seu foco e abandonar a sua viagem. Segundo Delfino, o primeiro perigo que *Sancojara* manda para o rezador é o branco, ele precisa enfrentar o *karai*. O *karai* aparece disfarçado na forma de uma mulher bonita, nua e com muita sensualidade. O *ñanderu* não pode olhar para a mulher, ela é falsa, uma armadilha. Se o *ñanderu* não olhar para a mulher *Sancojara* envia abelhas mamangava. Das abelhas o *ñanderu* deve se defender com a reza, para isso precisa conhecer uma reza específica. Ultrapassando o abismo quem chega é recebido por *Arañandua* no grande portal do universo.

O abismo é um lugar de muitos perigos e tentações, *mas quando você tem uma reza que não deixa ninguém tocar você, daí você chega aqui*, no centro do universo. Depois disso, o *ñanderu*, quando chega ao centro do universo, ele pode percorrer os caminhos que liga um mundo ao outro, dentro dos sistemas onde vivem os deuses. Assim, conseguem visitar a morada dos deuses e em algumas situações podem até rezar junto com as divindades. Depois de ultrapassado o abismo, o *ñanderu*, toda vez que rezar, pode recomeçar a sua viagem a partir do ponto que parou. Assim, mesmo que os *ñanderu* mais velhos, mais experientes, já tenham conhecido muito lugares, passado por muitos caminhos, eles precisam continuar rezando. Só assim podem continuar sua viagem pelo cosmo. Daí a importância dos *ñanderu* saírem para rezar em outras áreas, com outros grupos. Dessa forma ele continua ascendendo espiritualmente e caminhando pelo universo.

Nos caminhos apontados por Delfino, o *tape guasu* apareceu como um caminho importante. Quando as coisas saem de *Yva'y Rypy* e pegam o *tape guasu* elas são lançadas no tempo e no espaço. É no *tape guasu* que os Kaiowá, quando nascem, recebem seus objetos rituais, como o *jeguaka* (diadema/cocar), *mbaraka* (instrumento musical/ritual feito com cabaça e sementes) e *mymby* (flauta). E tudo isso é recebido na forma de flor.

Ele falou assim, quando você vem para nascer na terra, você pega esse caminho grande, chama de *tape guasu*. No caminho você encontra a flor de *mbaraka*, flor de *jeguaka*, mas tudo em forma de flor. Então, seu dono que vem com você, o de vocês chama anjo da guarda, ele vai

te entregando as flores. Os brancos também vem no mesmo caminho, mas ele vem direto, rápido, e não conseguem ver nenhuma flor. (Delfino Borvão traduzindo, simultaneamente, as palavras do rezador Atanásio Teixeira, 06/06/2014).

É no *tape guasu*, quando recebem suas flores, que se define a condição da pessoa kaiowá. Eles se tornam Kaiowá ao receberem de seus donos os seus presentes. Segundo Atanásio, o *tape guasu* trata-se de um caminho muito bonito, *porã* para os Kaiowá. Mas os brancos passam tão depressa pelo *tape guasu* que não conseguem nem ver as flores. A consequência são as escolhas erradas que eles fazem na terra.

O espaço kaiowá, com seus lugares e caminhos, é marcado pela relação entre diferentes seres e divindades que se encontram para rezar e podem viver o verdadeiro modo de ser, o *teko katu*. Segundo Grümberg & Mélia (2008:102), *el teko katu es pensado por los Pa'i como el auténtico y verdadero modo de ser*. Para os autores o *teko katu* constituem uma série de categorias, ideias, leis, normas, pautas de comportamento e atitudes que definem o modo de ser dos Pa'i. Trata-se de uma sabedoria que remonta a suas origens divinas, deixada pelos verdadeiros e grandes avós do universo. Quando os xamãs viajam para o universo, eles podem conhecer esses deuses e seus ensinamentos. Depois disso ele deve se encarregar de cuidar para que a vida na terra seja parecida com a vida das divindades, isto é, fundamentadas no *teko katu*¹³⁵.

Para Grümberg & Mélia o *teko katu*, modo de ser vivido entre as divindades, se desdobra em duas manifestações terrenas, o *teko marangatu* e o *teko porã*. O primeiro seria os preceitos espirituais e morais presentes no *teko katu*, modo de ser verdadeiro e perfeito das divindades e que deve orientar a vida na terra. O *teko porã* se refere ao conjunto de preceitos que deve orientar a vida prática e cotidiana.

Se no cosmos todo mundo tem seu lugar no universo, aqui na terra todo mundo também deve ter seu lugar. Assim, segundo a narrativa de Delfino, cada família precisa ter seu lugar e esse lugar não é um lugar qualquer, é um mundo que é próprio para eles viverem. Se os Kaiowá atuais lutam pela terra é porque acreditam que tem direito a este lugar, pois já os possuem no cosmo. Segundo Delfino, o Ka'a Jari foi invadido aqui porque lá no Ka'a Jari verdadeiro – no céu – ele foi ocupado por outra gente e que é

¹³⁵ Nos dias atuais, com a falta de terra e os conflitos no MS, viver minimamente próximo deste tipo ideal se torna cada dia mais difícil.

necessário retirar com a reza. Logo, para voltar aos seus *tekoha* aqui na terra os Kaiowá precisam rezar também.

Além disso, a mobilidade que se realiza no cosmo kaiowá, principalmente durante as festas entre divindades, inspira as relações sociais kaiowá. Para os Kaiowá, o *teko porã* realizável aqui na terra é vivido, em parte, a partir das visitas feitas aos parentes, das rezas e das festas. Receber bem, com hospitalidade, conversar, ensinar, rezar junto, dividir a comida são expressões cotidianas do *teko porã*.

É a partir da mobilidade que se mantém as relações de reciprocidade e de casamento entre as divindades no céu e entre os humanos na terra. É na mobilidade dos *ancestrais espirituais* que muitos Kaiowá se espelham. A importância das visitas aparece também no calendário anual dos Kaiowá, que é calculado a partir das visitas das divindades à terra:

Janeiro é o calendário do *xiru* – é o tempo de se refazer, de se rejuvenescer. Aí ele rejuvenesce e chama todos para rezar. Fevereiro é o mês do *Jakayra*. Março é *Purusua*, tempo que chove com muitos relâmpagos, é o mês dele visitar. Depois vem o *Ara Pepoty* até agosto. Depois vem os *Awaeté*, *Verãveju*, *Verãpy*. (Delfino, 06/06/2014)

As divindades, suas moradas e suas relações sociais inspiram o tempo presente e motivam as atuais tentativas de produzir novamente o *tekoha*. O tempo dos *antepassados materiais* que viveram nos antigos assentamentos foi um tempo em que era possível uma experiência mais próxima ao modo de vida das divindades, os *ancestrais espirituais* dos Kaiowá.

Nesse contexto, a reza é a “arma” deixada pelas divindades para os Kaiowá. Com a reza se pode conversar com seres divinos ancestrais que devem entrar em cena para resolver os entraves políticos encontrados nos processos atuais de luta. A reza é usada também como o mecanismo de amansar o branco, como apontou Bonifácio, para produzir ventos, chuvas, tempestades, fogo e pragas que podem mudar o percurso da história, inclusive da história dos brancos. Na história kaiowá são eles quem tem o controle do futuro dos índios e dos brancos e eles tem esse poder porque escolheram a reza e não as armas.

Assim, na história contada pelos Kaiowá, divindades, seres míticos e seres humanos se relacionam, caminham pelo cosmo e compõem o movimento da história. Na temporalidade Kaiowá, a história atual é a continuidade da história dos *ancestrais*

espirituais que vivem distribuídos no espaço. E assim como os deuses, os grandes xamãs podem caminhar junto com eles no *tape guasu*, a linha do tempo que liga os planetas, os sistemas e o tempo antigo ao tempo atual.

Inspirada na linha de discussão proposta por Joana Overing (1995), tal como observa a autora ao falar dos Piaroa e outras coletividades amazônicas, poderia afirmar que os Kaiowá não apresentam uma percepção do tempo como nós o pensamos na historiografia. A saber, a história entre os historiadores é pensada enquanto processo linear de eventos que ocorre na linha hegeliana do tempo. A maneira como ensinamos história às nossas crianças nas escolas, seguindo a cronologia antiga, média, moderna, contemporânea ilustra bem isso. Mas não é dessa forma que os Kaiowá percebem o tempo.

O tempo na história indígena parece ser vivido e narrado na repetição dos ciclos e nas linhas que ligam um lugar ao outro e apontam para as relações sociais produto e produtora de caminhos. Quanto aos ciclos, o principal deles é o ciclo de nascimento, destruição e renascimento da terra. Como mencionado antes, a terra já teria sido destruída duas vezes e estaria próxima de ser destruída mais uma vez. Assim, a história atual marcada pela presença de tantos conflitos é, para alguns Kaiowá, uma espécie de fechamento de mais um ciclo. Mas por outro lado, assim como apontou Pereira (2004), os ciclos acontecem em todas as instâncias da vida. Se a terra é cíclica, o *tekoha* também é, como é a parentela e a vida de tudo que existe na terra. Assim, para os Kaiowá que estão lutando pela terra, o tempo presente é o momento de renascimento dos *tekoha* que precisam iniciar um novo ciclo.

É importante, antes de finalizar este tópico, ressaltar que os postulados sobre o tempo e o espaço presentes nas histórias indígenas não estão desvinculados da prática cotidiana. Segundo Joana Overing, *os ciclos míticos abordam questões metafísicas básicas a respeito da história e do desenvolvimento do tipo de coisas ou seres que há no mundo, e também suas modalidades de ser e relacionamentos* (OVERING, 1995:127). Estes postulados metafísicos sobre o tempo e espaço não são questões filosóficas distantes do cotidiano, ao contrário, trata-se de um conhecimento que orienta a prática social, como sugere a autora ao falar dos postulados filosóficos da sociedade Piaroa:

Os postulados [metafísicos] estão relacionados a programação das atividades do dia-a-dia, aos hábitos de caça e consumo, às práticas comerciais, às estruturas gramaticais, às explicações das doenças, à

vida política, às normas de propriedade e a inúmeras outras áreas da esfera cotidiana, inclusive aos rituais diários. Ao apontar para essas articulações, estou também mostrando que os postulados têm de fato uma relação concreta com as práticas dos Piaroa e – por intermédio delas – com o modo como eles vivenciam a realidade. Além disso, na comunidade em que morei, as pessoas passavam boa parte do tempo agindo em conformidade com esses postulados. (Idem)

Assim, como procurei demonstrar ao longo do capítulo, os postulados deixados como herança pelos ancestrais divinos continuam sendo fundamentais para as práticas Kaiowá e os Guarani. Muitos Kaiowá atuais procuram, com os instrumentos que lhes são possíveis, reproduzir os modos de ser dos seres divinos, pautados nos princípios do *teko katu*, modo de ser bom, belo e verdadeiro. Os esforços para retornar aos *tekoha* destruídos pelas frentes de colonização é uma tentativa dos Kaiowá de poderem continuar vivendo de acordo com os postulados deixados pelos grandes e velhos avós do universo.

4.6 Tekoharã e temporalidade

Como procurei demonstrar ao longo do trabalho, os Kaiowá ocuparam quase todo o sul do atual do atual estado de Mato Grosso do Sul até o início do século XX. Suas terras vinham desde o rio Apa ao norte e Serra de Maracaju e seguiam ao sul até o rio Iguatemi. Também trouxe elementos para demonstrar que antes da chegada das ondas de colonização, os possíveis ancestrais dos Kaiowá viviam em terras férteis, com disponibilidade de alimentos e eram exímios agricultores, como apontam os estudos arqueológicos e etno-históricos.

Las evidencias arqueológicas muestran que los guaraní llegaron a ocupar las mejores tierras de la cuenca de los ríos Paraguay, Paraná e Uruguay, y del pie de monte cordillerano. Se trata de tierras aptas para el cultivo del maíz, de la mandioca, de varios tipos de porotos, zapallos, batata y maní. Son tierras en las cuales la técnica agrícola del rozado permite una producción altamente satisfactoria. (MELIÀ, 1989:492)

Segundo Melià, na arqueologia, os Guaraní aparecem como horticultores, ceramistas e realizadores de grandes festas. As cerâmicas adornadas e as festas seriam a manifestação de uma vida plena, isto é, bela e alegre. É assim também que muitos Kaiowá com quem conversei identificam o passado, como um tempo de fartura de alimentos, de matas, caças, rios e muitas festas. Na memória das pessoas com mais idade o tempo dos antigos assentamentos foi um tempo bom, marcado pela fartura de alimentos, pelos poderosos xamãs e grandes anfitriões. O tempo vivido no *tekoha*, quando havia espaço para viver no mundo, está mais próximo ao tempo ideal vivido pelas divindades. Atualmente os Kaiowá e Guaraní vivem a dura realidade das reservas superlotadas e com o ambiente devastado pelas ondas de colonização.

No passado do *tekoha* todo mundo tinha seu lugar no mundo, um lugar para viver o *teko marangatu* e o *teko porã* com os parentes. Neste tempo, a parentela não estava isenta de conflitos, mas estes podiam ser solucionados com a cisão do grupo e a formação de um novo grupo em outro local. Neste caso, havia espaço suficiente para que parte do antigo grupo pudesse organizar sua parentela em outro lugar. Para voltar a ter um lugar no mundo, a fim de poderem viver junto com os parentes, muitos Kaiowá e Guaraní estão mobilizados para retornar aos seus antigos assentamentos, como demonstrei nos capítulos dois e três.

Com a história de Delfino um novo elemento vem à tona como motivação para os atuais retornos. Para alguns Kaiowá a luta atual é para terem reconhecido aqui na terra o direito de terem um mundo, um universo próprio pautado nos bons princípios do *Teko Katu*, porque eles já possuem este mundo em algum outro lugar do universo. Aliás, eles possuíam esse lugar aqui na terra justamente porque o possuíam desde um tempo anterior, no cosmo. Por isso a importância de se ter um “mundo”, um lugar para viver com os parentes, como indica Delfino em sua narrativa. Quando pediu para seu tio o caminho de enriquecer, seu tio o alertou sobre o perigo de seu desejo e sobre a importância da terra, um lugar onde possam viver de modo mais parecido com o modo como vivem as divindades.

Para isso precisam voltar para o *tekoha*. Mas para voltar a viver no *tekoha* é necessário que alguém detenha os saberes necessários sobre um tempo passado e que deve ser revivido, daí a importância das pessoas mais velhas e dos rezadores. São eles quem melhor conhecem as histórias dos lugares e dos caminhos. Estas lembranças dos

mais velhos sobre os antigos assentamentos pode mobilizar grupos para retornar ao *tekoha*.

Quem hoje se propõe a levantar um grupo e retornar ao *tekoha* faz isso motivado pela memória, pelas lembranças dos modos de viver no tempo do *tekoha*, com abundância de alimentos e relações sociais pautadas no *teko porã*. Também fazem isso motivados por uma expectativa de um futuro melhor, de volta na terra, quando novamente terão condições de produzir alimentos. Atualmente, sem a terra, sem o seu lugar no mundo e espremidos em reservas, eles fazem um esforço incalculável para voltarem a viver como antes, com o *teko porã*. Para muitos Kaiowá o *teko porã* está associado às boas relações entre os parentes, alegria, troca de conhecimentos e presentes, fartura de alimentos e saúde.

Teko porã é alegria, tomando tereré, contando a história, contando o que vai acontecer, o que não vai acontecer. Às vezes aqui a gente sai por aí. A gente vai visitar o pessoal, cada casa. A gente sempre recebendo bem. Esse é o *teko porã*. Toma tereré, toma mate, às vezes eles chegam lá em casa e tem melancia e tem fruta e a gente traz para a visita comer. (Adelaide, 09/01/2014)

O bom modo de viver implica em uma determinada relação com os parentes, bem como com os demais elementos que compõem o cosmo kaiowá. Para isso é necessário que determinados saberes sejam ensinados às crianças quando bem pequenas. O problema é que o ambiente onde se ensinava as coisas às crianças foi, paulatinamente, explorado e expropriado. Restaram atualmente poucas áreas de mata. Com o desmatamento os bichos também foram embora e com eles fugiram também os seus donos espirituais, os *jará*. Impedidos de usufruírem do ambiente que viviam e distantes dos seres espirituais que também foram embora, os Kaiowá e os Guaraní vivem o desafio de continuar rezando e vivendo o *teko porã* em um ambiente transformado pela colonização. Como alerta a antropóloga Freidl Grunberg (1999), com a colonização os índios tiveram prejuízo em sua vida econômica, social, política e isso teve efeito direto na realização de sua vida religiosa.

A parte de las consecuencias que estos hechos han tenido a nivel nutricional, económico, social y político también han tenido efectos sobre la vida religiosa. (Para dar) algunos ejemplos:
- Los câmbios en la agricultura quebraron el ciclo religioso del año agrícola.

- Ya no se acercan con respecto a un árbol, pidiendo su permiso para cortarle porque se necesita su espacio para abrir una chacra. Casi no quedan árboles y por la forma radical y mecanizada em que fueron cortados se quebró también el respecto tradicional y religioso frente a ellos.
- No hay más animales de caza con que comunicar em el sueño o para seducirles, con una pequeña mágica, para que caigan em la trampa;
- Ni tiene más sentido pedir a sus cuidadores espirituales a ser generosos y a dar un miembro de su “familia de animales” como alimento para los seres humanos. (GRÜNBERG, 1999:03)

Assim, os Guarani e Kaiowá atuais que lutam pela terra estão em busca de um lugar onde possam voltar a viver de um jeito não possível nas reservas. Nas reservas, ao contrário da experiência do *teko porã*, [...] *a criançada não podia mais falar guarani, dançar, caçar e isso começou por em risco nosso costume [...]* (Bonifácio Martins, *tekoha* Pakurity).

Para viver o *teko porã* é preciso rezar, viver entre os parentes, viver em terras férteis, ter fartura de alimento e deve-se cuidar das crianças para que elas possam crescer, levantar. A preocupação com as crianças nos encontros entre professores indígenas, lideranças e rezadores fica sempre evidente. Enquanto os professores discutem a importância da luta pela terra e qual a relação da escola com a pauta política, os rezadores se preocupam com aquilo que tem se ensinado para as crianças nas escolas dentro das aldeias. Os rezadores questionam a escola porque, para eles, as crianças precisam aprender a rezar, o que se aprende visitando os parentes e frequentando as rezas. O problema é que dentro das reservas encontrar-se para rezar ficou cada dia mais difícil.

As visitas aos parentes é uma prática cotidiana muito valorizada pelos Guarani e Kaiowá, principalmente pelas mulheres que ficam nas aldeias no tempo que os maridos saem para trabalhar, como ocorre nos períodos do corte da cana. Quando alguém vai visitar um parente que mora dentro da reserva procura-se avisar com antecedência e as crianças são fundamentais na transmissão dos recados. Além da conversa, as visitas são fonte de coletas de frutos e plantas medicinais. Muitas vezes as mulheres e as crianças voltam carregando plantas, remédios e frutas.

Nos trajetos percorridos para visitar os parentes ou ir à roça (que podem estar localizados a alguns metros de distância da casa) também é possível coletar plantas medicinais encontradas no caminho entre a casa e a roça, assim como frutos ou flores.

Um dia cedo estava no pátio da casa de Adelaide e ela chegou de sua caminhada matinal com uma sacola de frutas e um buquê de flores laranjas que recolheu no caminho. Como apresentei antes, a roça de Adelaide está localizada atrás da escola, cerca de trezentos metros de distância de sua casa. No caminho para a roça ela encontra um vizinho e conversa, passa na escola onde a filha é professora e vê os netos, recolhe algum remédio no caminho e volta para casa.

Mas a manutenção das relações de solidariedade nem sempre são possíveis na reserva. Para que elas ocorram é necessário fazer parte de um grupo, um *nemboaty*, uma reunião de pessoas. Como apresentei anteriormente, isso exige alguém com capacidade para levantar uma parentela e reorganizar as relações sociais fragmentadas pelos impactos da colonização. Com um grupo levantado é necessário ter um lugar para assentar seu grupo, o que não é mais possível nas reservas. As reservas atualmente são marcadas pela disputa de espaço e a proximidade entre grupos que se opõem acabam em conflitos internos que muitas vezes resultam em mortos. Essa situação de conflito faz aumentar o consumo de álcool, que tende a acentuar o lado quente, explosivo, resultando em mais conflitos e mortes. Esse modo de ser é reprovado pelas pessoas mais velhas, principalmente os rezadores, que alertam sobre a necessidade de voltar para a terra onde seja possível cultivar um temperamento mais calmo, necessário para a realização do *teko porã*. Para os rezadores educar as crianças dentro das reservas é um desafio cada dia mais difícil.

Mais um fator que reforça a importância de retornar ao *tekoha*. Isso exige a reunião de um grupo produzido a partir de relações de parentesco e afinidade e articulado por um levantador de grupo com habilidades para reunir sua gente, voltar para o *tekoha* e demandar a terra ao estado. E para isso ele precisa ser também um bom conhecedor da história.

Nesse processo é importante que a liderança conheça a história e detenha os saberes do bom modo de se viver. Ele deverá se esforçar para que as pessoas voltem a viver de acordo com o *teko porã* e, para isso, precisará contar com recursos a fim de preconizar a política da reciprocidade. Uma liderança precisa ter o que oferecer ao seu grupo, é isso que garante às pessoas que vale a pena manter-se sob seus cuidados. Mas como nas reservas não há mais espaço e tempo para plantar, já que grande parte dos homens atualmente trabalham fora das aldeias, nem sempre se tem o que oferecer para

os parentes. Voltar para o *tekoha* também é voltar a ter espaço para produzir recursos com a terra e ter novamente o que oferecer aos parentes.

Por estas razões e outras razões a *retomada* é sagrada para muitos dos Kaiowá e Guarani. A partir dela é possível reorganizar um grupo, seus assentamentos e as relações de reciprocidade entre humanos, animais, plantas e seres espirituais. A *retomada* é o movimento contrário às retiradas forçadas para as reservas. As remoções, ou como disse Bonifácio, a *perambulação forçada*, sufoca a vida, acaba com as matas, manda embora os deuses, fragmenta os grupos e mistura os Kaiowá e Guarani com grupos de índole duvidosa, como os brancos e paraguaios.

Daí a importância da palavra *tekoharã*. Ela aponta para o futuro de um *tekoha* que deve renascer, isto é, nascer novamente em um lugar específico. O movimento de reelaborar um grupo e retornar ao *tekoha* é um mecanismo Kaiowá e Guarani para reverter a situação histórica das remoções forçadas para as reservas, que descrevi ao longo do primeiro capítulo. São suas *respostas locais* às frentes de colonização que os atingiram. Quando questionados sobre o significado da palavra *tekoharã*, os Kaiowá e Guarani me repetiam: *é o tekoha que vai nascer de novo*. Ouvir falar do *tekoha* que vai *nascer de novo* era ainda mais comum ao conversar com as pessoas mais velhas. Para elas falar do *tekoha* é falar de outro tempo, o tempo antigo, dos ancestrais humanos que viveram um período de abundância e que eles desejam reviver no futuro.

A palavra *tekoharã* é um indicativo de que no futuro o *tekoha* será novamente possível, mas para isso é preciso rezar. O sufixo *rã* indica para o futuro que deve acontecer. *Tekoharã* trata-se do futuro do *tekoha* que já existiu no passado e que existe no presente a partir da memória das pessoas mais velhas. Assim, falar de *tekoharã* é falar do tempo que vai ser novamente, o tempo do *tekoha* que está renascendo. Como demonstrado acima, este futuro trata-se de um futuro inspirado no ideal deixado pelos seus *ancestrais espirituais*.

Falar em *tekoharã* é falar também do significado da terra, da vida e dos corpos que são regidos pelos ciclos constantes de destruição e nascimento. Na perspectiva cíclica do tempo, o passado não ficou para trás como ocorre em nossa linha do tempo; ele é concebido como uma condição imanente e enquanto tal pode ser reatualizado.

Criação, destruição e recriação do mundo é um tema constante na cosmologia guarani. Nimuendaju trabalhou o tema entre o Apapocuva e, desde então, muitos antropólogos se dedicaram a descrição de mitos que apontam para o postulado de um

tempo onde as coisas são destruídas e reconstruídas continuamente. Bartomeu Melià, ao falar dos ciclos da terra para os Kaiowá aponta para sua importância, sendo eles eventos econômicos, sociopolíticos e religiosos ao mesmo tempo.

La tierra, por su parte, tampoco es un dato fijo e inmutable. Nada más inestable que la tierra guaraní que nasce, vive y muere, por así decirlo, con los mismos guaraní, que en ella entran, la trabajan y de ella se desprenden en ciclos que no son simplemente económicos, sino también sociopolíticos y religiosos. Esta tierra ocupada por el guarani es un lugar siempre amenazado por el desequilibrio entre la abundancia y la carência. (MELIÀ, 1989:493)

A situação da maioria das famílias kaiowá e guarani no sul do estado (vivendo em pequenas reservas, em espaços reduzidos sem mata, com águas poluídas pelos venenos das plantações) é de carência, precariedade. Em algumas situações, como das famílias que vivem no Apyka'y, trata-se de um tempo de extrema carência. Em oito anos de relação com Apyka'y morreram atropeladas sete pessoas de um grupo que nunca passou de trinta pessoas. Esse mundo precisa ser destruído e recriado, por isso o *tekoha* precisa nascer de novo.

Para Pereira, os ciclos de destruição e recriação do mundo são reproduzidos em diversas escalas, estando continuamente presente nos eventos ordinários que compõem o cotidiano guarani e kaiowá:

Na verdade, é uma condição da renovação dos ciclos de existência destruir o que já se corrompeu e se deteriorou, para recriar relações mais saudáveis em um novo mundo. Destruição e recriação são acontecimentos ordinários, ocorrendo cotidianamente em menor ou maior escala, na semeadura e na colheita, no batismo da criança e na morte do idoso. Recriar o mundo quando sua destruição tornou-se necessária ou inevitável é apenas uma ampliação dessa escala. (PEREIRA, 2004: 230)

Assim, para alguns Kaiowá que vivem o tempo de carência das reservas e dos *acampamentos*, é necessário fechar esse ciclo e iniciar um novo ciclo, o que só possível se o *tekoha* renascer. Como disse Dona Elena, de Mbaraka'y, *se sair para nós esse tekoharã vai nascer um novo tekoha. Tudo que nós queremos vai nascer lá*. Isso significa que deve nascer novamente as rezas, as plantas, os bichos e seus *jára*. Levantar um grupo e voltar ao *tekoha* aponta para a necessidade de *recriar o mundo quando sua*

destruição tornou-se necessária. Para parte dos Kaiowá que vivem na reserva, o mundo em que eles vivem nela não é bom e não é mais possível continuar vivendo ali, é preciso produzir um mundo “novo”. Mas este “novo” é inspirado em formas de viver de tempos passado, o “novo” deve se inspirar nos “velhos” modos de viver.

Nascer de novo o tekoha, como os Kaiowá que conversei me diziam ao longo da pesquisa, significa também que todas as coisas que nasciam e eram possíveis nele voltarão a nascer. No *tekoha* que se levanta será possível cultivar, deixar crescer coisas que não são mais possíveis nas reservas. Daí a importância das crianças nos discursos pela terra. Nas reservas as crianças têm ficado doentes e ocorreram, nos últimos anos, muitos casos de desnutrição infantil. Segundo os rezadores isso aconteceu porque já não era mais possível viver o *teko marangatu* com as crianças nas reservas, daí elas têm dificuldade de crescer, de ficar em pé, de levantar-se. Mas no *tekoharã* tudo deve renascer: a reza, o batismo e todas as coisas que já se perderam na aldeia, como me disse Helena Borvão.

Dizer que no *tekoha* vai ter tudo novamente significa que, nele, as rezas, as casas, as roças, as matas, os animais vão retornar. Para isso eles devem rezar, para que voltem o dono da mata e os donos dos bichos, sendo possível superar a atual condição de carência e recuperar o tempo de abundância de alimentos, quando as crianças podiam crescer com saúde. É no *tekoha* que se levanta novamente que as crianças poderão, de novo, crescer bem, alegres, com saúde e aprender o bom modo de ser.

Para muitas pessoas que vivem o projeto de recuperar o *tekoha* a *retomada* gera vida, *gera saúde*, como me disse Bonifácio. Seu inverso trata-se do espaço da reserva. Nas palavras da liderança a reserva é o lugar da doença, da desnutrição, da violência, da não liberdade e do sufocamento. Nas palavras do historiador Antônio Brand, a reserva é o lugar do *confinamento* (BRAND, 1997).

Entretanto, o processo de *confinamento* não se encerra em si mesmo. Os Guarani e Kaiowá, enquanto sujeitos da própria história, procuram a todo tempo escapar das cercas e do sufocamento criado pelas reservas. Como Bonifácio apontou em suas palavras, o estado, através do SPI e a partir da criação das reservas, obrigou os índios a uma *perambulação forçada*. Como aponto em diversos momentos deste trabalho, esta mobilidade foi uma forma de mobilidade que os Kaiowá identificam como ruim, imposta aos índios e que os colocou em uma situação onde a terra não nutre mais,

sufoca e não gera vida. Voltar para o *tekoha* é, por outro lado, a expectativa de uma vida nova, marcada pelas ideias de nutrição, saúde, alegria, crescimento e conhecimento.

Um dia cheguei pela manhã no *Pakurity* e encontrei em uma das casas um menino de dez anos cortando, com uma faca de serra, o milho da espiga para fazer frito. Enquanto ele tirava o milho, sentado bem próximo ao fogão feito com lenha e pedra no chão, os pais e os irmãos permaneciam ali, conversando. Depois de cumprimentá-los eu caminhei para outra casa. Nesta casa, que permaneci por toda a manhã, uma das meninas (da mesma idade que o menino da casa anterior) saiu para ver se o milho estava bom. Ela os queria para fazer curau. Essas duas imagens, em uma mesma manhã, me fizeram pensar na relação entre nutrição e conhecimento, e como ambos estão relacionados à terra. As crianças estão especialmente relacionadas a este processo de nutrição. São especialmente elas que precisam ser nutridas, crescer e ficar em pé. Ao mesmo tempo, são elas que primeiro adoecem quando não se tem o que comer. Logo, na reserva, com a falta de espaço e alimento para cultivar, as crianças *não podem ter sucesso na vida*.

A situação de carência que os Kaiowá e Guarani foram submetidos teve um momento trágico na primeira década do século XXI, período marcado pelo alto índice de desnutrição e mortalidade infantil entre os Guarani e Kaiowá da reserva de Dourados. Nesta ocasião, os Kaiowá, a reserva e o município de Dourados apareceram com recorrência na imprensa nacional devido às mortes de crianças indígenas. Priscila Viúdes, historiadora que defendeu sua dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, trabalhou em sua pesquisa sobre a representação da desnutrição infantil em um jornal impresso do município, chamado “O Progresso”. No trabalho ela critica a maneira como a desnutrição foi representada pelo folhetim, que ignorou a história e desconsiderou a autonomia econômica que os índios possuíam enquanto ocupavam seus territórios. Ao contrário disso, o jornal acusou a “cultura indígena” como a produtora da situação caótica vivida na reserva.

Nas explicações apresentadas para a desnutrição infantil, o jornal priorizou aspectos que depositam a causa da desnutrição na cultura indígena e não no processo histórico vivenciado pelos indígenas. Raramente é apresentada uma análise que leve em conta o contexto que conduziu à situação atual dos indígenas, reforçando os preconceitos com relação a eles. Trata-se do ocultamento de uma questão central, que é a escassez de terras. (VIÚDES, 2009:98)

Esta representação que acusa a “cultura” como a responsável pela situação atual dos Guarani e Kaiowá nas reservas ajuda a fortalecer os estereótipos frequentes nos municípios do sul do estado. No pensamento da maior das pessoas os índios são preguiçosos, bêbados e dependentes do estado.

Mas ao contrário do que se veicula nas mídias locais e entre a maior parte das pessoas, e de acordo com o que apresentei desde o primeiro capítulo desta tese, as situações de escassez vividas atualmente não se trata de uma característica da “cultura indígena” e sim o desdobramento da situação colonial. Isto é, não se trata de uma característica cultural, como pretende o jornal em questão. Desta forma, procurei demonstrar como os grupos indígenas identificados como possíveis ancestrais dos Kaiowá possuíam autonomia econômica, e mais do que isso, situações de fartura e excedente de alimentos. Uma passagem de Elliott transcrita no primeiro capítulo aponta para a abundância de alimentos nos antigos assentamentos. Enquanto Elliott caminhava em uma trilha em direção a uma *ogapysy* (casa grande), ele passou por roças de milho onde encontrou paióis construídos junto às roças para armazenar os grãos.

A historiadora Graciela Chamorro (2008) também escreveu sobre a riqueza alimentar dos Kaiowá e apresentou a variedade de produtos agrícolas conhecidos e cultivados pelos grupos Guarani no passado:

No âmbito das agriculturas amazônicas, a roça guarani supera quase todas as suas congêneres pelo número de espécie que nela são cultivadas. Entre elas figuram nos léxicos de Ruiz de Montoya em torno de oito variedades de mandioca, seis de milho, dezoito de batata, cinco de cará, dez de feijão, cinco de pimenta, onze de maracujá, três de moranga, sete de goiaba e inúmeras raízes e ervas de espécie não determinada. (CHAMORRO, 2008:42).

Para complementar o tema da abundância de alimentos presentes nos antigos assentamentos, a pesquisadora complementa usando dados do arqueólogo Francisco Silva Noelli:

Noelli frisa que, longe de o cardápio guarani ser baseado essencialmente no milho e na mandioca, havia 37 distintos gêneros alimentícios oriundos da roça. Especificamente no sítio arqueológico de Arroio do Conde, o autor constatou a existência de 165 variedades de frutas e 72 de vegetais divididos entre folhas, talos, rizomas, bulbos, brotos, sementes e drupas, além de fungos comestíveis. Diante

disso, o empobrecimento da dieta guarani só pode ser adjudicado à colonização. (Idem)

É desse tempo de abundância que os Kaiowá se referem quando falam do passado. O tempo de escassez e a dificuldade de alimentar as crianças é resultado da chegada das ondas de colonização, criação das reservas, remoção e cercamento dos índios nestas áreas. O projeto do *tekoharã* vai à contra corrente da colonização e tenta reestabelecer a relação com a terra, com os processos produtivos, com os cuidados das crianças e com outros domínios do cosmo.

Vale lembrar que a terra para os Kaiowá não era composta apenas por mata, roça e pessoas. No *tekoha* também viviam os seres espirituais que foram expulsos na medida em que o sul de Mato Grosso do Sul foi gradativamente desmatado. O processo de desmatamento tirou os índios dos lugares onde estavam, espantou e destruiu espécies vegetais e espantou os seres sagrados que tiveram que subir para o céu. No *tekoharã* os seres espirituais precisam ser convidados a retornar, os *jára* das plantas, os *jára* dos bichos precisam voltar para que as plantas voltem a nascer no *tekoha* e os bichos também retornem para viver nas matas.

Assim, a retomada é sagrada por que a partir dela, e com as rezas, é possível pensar no retorno dos seres espirituais que cuidam da manutenção do cosmo, também dos bichos, dos alimentos e da saúde. Para que isso ocorra a terra precisa ser batizada. Se não batizar tudo o que se plantar na terra morrerá, como me disse Atanásio: *tem que batizar a terra. Se batizar fica bom para plantar o milho, ele não caruncha assim. E não é só a terra que batiza, tem que batizar tudo, todo mundo tem que batizar de novo. Se não batizar perde a terra.*

Atanásio chamou a atenção para o caso de uma retomada que a terra não foi batizada quando eles entraram e isso resultou no fracasso da tentativa do grupo de reocupar o *tekoha*: *perderam a terra, teve que tirar todo mundo, daí morreu tudo, morreu cachorro, galinha, perdeu tudo.* Depois de batizar a terra já é possível rezar para os donos da mata e os donos dos bichos, a fim de que eles tragam de volta os elementos que compunham a flora e a fauna do ambiente que os Kaiowá viviam.

A presença de uma cosmologia atenta ao ambiente, e a procura pelos recursos ambientais atualmente escassos, faz com que as retomadas sejam feitas, preferencialmente, nos locais que ainda restam matas dentro da área onde reconhecem o antigo assentamento. Assim, algumas retomadas foram feitas nas áreas de reserva

ambiental obrigatória nas fazendas, como é o caso de Apyka'y e Pakurity. Mas estas áreas são, atualmente, pequenas ilhas de mata e faixas estreitas nos cursos dos rios. O desafio futuro do Kaiowá e Guarani, depois da demarcação das terras indígenas, será o de aumentar as áreas de mata e recuperar parte do ambiente devastado pela agricultura extensiva e pecuária.

A reza/canto é fundamental para a recuperação dos antigos assentamentos. É com o batismo da terra e com a reza que *tudo que existia lá vai existir novamente*. A partir disso, da recuperação do lugar e também de parte do ambiente em que viviam, os Kaiowá poderão acessar novamente os recursos que foram deixados por seus *jary'i*, mas que, com a chegada das ondas de colonização, foram impedidos de usar:

Aqui no Pakurity os indígenas, eu cheguei ver, eles tinham saúde, tinham remédio, tinham fruta, tinham peixe, tinham animal silvestre para comer, tinham passarinho pra comer. Aqui tinha bastante araticum, guavira, o próprio pakury que servia de fruta e remédio para a criança. Tinha assim, um produto nativo, dado por Deus. Eu cheguei ver. Mas de repente foi por água abaixo por conta da chegada do fazendeiro. A gente tem ansiedade de usar aquilo que nossos antepassados mostraram. E sempre, sempre, a gente era bloqueado. (Bonifácio Martins, 14/04/2014)

Fazer tudo isso nascer de novo no *tekoha* é o grande desafio que os Kaiowá e os Guarani vão enfrentar após a demarcação de seus território. Assim, os xamãs e as pessoas mais velhas são fundamentais para o futuro. São eles quem tem a reza e a memória do ambiente que compunha os antigos assentamentos. O reestabelecimento da vegetação também dependerá de práticas de reflorestamento e cultivo adequadas às atuais condições ambientais das áreas demarcadas.

Atualmente, para recuperar o solo que vem a décadas produzindo exaustivamente e sem intervalos, serão necessários projetos de gestão ambiental protagonizados pelos próprios índios. Cursos de “gestão ambiental indígena” dentro das universidades, por exemplo, parece ser um caminho possível para instrumentalizar os índios com técnicas e recursos para enfrentar os desafios que virão após a demarcação de seus territórios.

Para que projetos de manejo ambiental dentro das áreas indígenas tenham sucesso, acredito que devam ser realizados levando em consideração três figuras importantes nas atuais áreas indígenas: os *ñanderu*, os velhos e a escola. Os velhos e *ñanderu* pelas razões já apresentadas, eles detêm a memória dos antigos assentamentos, bem como,

conhecem as técnicas de manejo do território em períodos anteriores a chegada da colonização.

Quanto à escola, que não foi objeto de estudo neste trabalho, acredito que ela também tenha lugar nesse novo desafio, que o tempo futuro coloca diante dos Guarani e Kaiowá. Isto porque, com a educação escolar dentro das aldeias, a escola se tornou um importante mecanismo de transmissão de conhecimento. Entretanto, o modelo escolar constituído dentro das aldeias, partindo do princípio de um sistema educacional fechado¹³⁶, fixado no local da escola, separa as crianças dos saberes transmitidos via oralidade, no cotidiano, nos encontros, nas brincadeiras, nas caminhadas, nas visitas e nas rezas.

Gestores ambientais indígenas, em parceria com os conhecimentos dos *ñanderu* e dos velhos, junto com os professores indígenas e as crianças, poderiam executar projetos de reflorestamento, por exemplo. As aulas poderiam ocorrer em vários espaços do *tekoha*, na roça, na mata, no rio, na casa do *ñanderu* e, principalmente, nos caminhos.

No tempo do *tekoha* as crianças aprendiam na mobilidade, visitando os parentes, indo para uma festa ou ritual religioso ou ainda, indo à casa de um importante xamã para buscar um remédio ou receber uma reza. Eram nos caminhos que se conhecia o ambiente, os remédios, as plantas frutíferas, os animais. Assim, os caminhos compunham parte importante do processo educacional das crianças, do mesmo modo que as visitas aos parentes e a realização das rezas.

Levando em consideração a importância da mobilidade para a produção dos conhecimentos sobre o ambiente, acredito que é possível pensar em um projeto educacional mais afinado com os saberes das pessoas mais velhas e dos xamãs e voltadas para a autonomia dos Guarani e Kaiowá. A escola, junto com profissionais capazes de por em ação uma “agroecologia guarani e kaiowá”, precisam trabalhar a partir da memória deixada pelos mais velhos sobre o ambiente. Com isso podem por em

¹³⁶ A pedagoga Veronice Rossato, com longo trabalho na educação escolar indígena, em uma conversa, diferenciou os modelos educacionais abertos e fechados. Segundo ela, o modelo fechado tem como base a escola prussiana. Neste modelo, a estrutura da escola é fundamental. Ela encerra o aluno dentro de um espaço apartado do cotidiano. No sistema fechado os alunos são colocados na sala de aula e o professor é o único responsável pela transmissão do conhecimento. O sistema aberto, como sugere o nome, é fora do prédio da escola, da sala de aula e a transmissão do conhecimento deixa de ser um atributo exclusivo do professor.

ação projetos de manejo ambiental que favoreçam na recuperação da autonomia econômica destes grupos.

O desafio atual é, com a reza e com as novas tecnologias que os Guarani e Kaiowá vêm adquirindo, recuperar áreas devastadas por *esteiras* e *correntões*, braquiária, colônia, soja e cana de açúcar. Reverter a situação em que se encontra o ambiente dos antigos assentamentos é uma questão urgente para os Guarani e Kaiowá atuais. Mas neste caso, trata-se de um projeto de futuro que recebe inspiração do passado, daí a importância dos rezadores e velhos que detêm a memória dos antigos sítios ocupados por eles quando crianças, ou ainda, por seus pais.

Retornar ao território significa a possibilidade de atualizar um tempo onde se vivia determinada forma de socialidade orientadas pelo *teko katu*. Ao longo do trabalho apresentei como as formas de socialidades ideais mantêm uma relação indissociável com o ambiente. Para isso é fundamental que se tenha a terra, isto é, que sejam demarcados os antigos assentamentos. A terra (*yvy*) é o substrato necessário de todas as relações sociais que compunham o *tekoha*.

En resumen, se puede decir que la concepción religiosa del guaraní sobre el universo tiene en la tierra su fundamento esencial. Gracias a la tierra y estando en la tierra, se logra la perfección de la vida económica y sociopolítica tal como se manifiesta en la fiesta. Allí, todos juntos, bebemos la *chicha*, cantamos y danzamos, “nos decimos” y rezamos. El hombre reproduce en la tierra, con una liturgia muy situada en los pies en el suelo, la vida propuesta por los primeros Padres y que éstos viven ya de un modo perfecto, sin fin. (MELIÀ, 1989:497)

Sem a terra os Kaiowá e Guarani não conseguem por em ação as práticas sociais inspiradas pelas divindades, como as festas que acionam a economia da reciprocidade, não podem ver as crianças crescerem com saúde, não conseguem ter alegria. A busca dos Kaiowá que lutam é pela terra, pelo seu lugar no mundo, pelo direito de viver perto dos antepassados mortos, pela saúde, pela alegria, pela vida, pelo *teko katu*, *teko marangatu* e *teko porã*. Por todas as razões expostas ao longo do capítulo e dos anteriores, para os Kaiowá e Guarani a *terra é vida* e o *despejo é morte*

FIGURA 87
TERRA É VIDA, DESPEJO É MORTE¹³⁷



¹³⁷ Fonte: Jornal GGN.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme apresentei na introdução deste trabalho, o objetivo da presente pesquisa foi apresentar e analisar o processo de colonização do sul do estado de Mato Grosso do Sul desde a década de 1830, bem como os impactos que a colonização produziu sobre os Guarani e Kaiowá e as saídas encontradas pelos índios atuais a fim de revertê-los. A colonização, por sua vez, não foi apresentada como um processo único, linear e acabado, mas descontínuo e inacabado. A ideia das ondas de colonização teve como intenção demonstrar as discontinuidades que marcaram tal processo. Assim, desde a década de 1830 chegaram diversas ondas de colonização, com tamanhos e objetivos diferentes. Estas ondas causaram distintos impactos sobre as populações indígenas que viviam no sul do atual estado de MS durante os séculos XIX e XX.

Deste modo, com o objetivo de apresentar as ondas de colonização, seus impactos e as reações dos grupos indígenas, o presente trabalho esteve marcado por duas preocupações centrais: a) mostrar a chegada das ondas de colonização, seus impactos e desdobramentos - tarefa realizada ao longo dos dois primeiros capítulos e; b) apresentar as reações indígenas, ou ainda, as *respostas locais* (SAHLINS, 2007) indígenas à chegada das frentes de colonização - tema desenvolvido ao longo do terceiro e quarto capítulos.

A partir da realização da pesquisa documental e do levantamento das histórias orais foi possível identificar a chegada de diferentes ondas coloniais, ou ainda, das *frentes coloniais*, no sentido atribuído por José de Souza Martins (1997). Neste caso, diferente do interesse pelos grandes feitos e grandes heróis, interessa à história conhecer a violência e os impactos das entradas coloniais que empurraram as populações nativas para fora de seus territórios.

Assim, ao longo do primeiro capítulo, identifiquei a chegada de diferentes ondas de colonização e os impactos sobre as populações indígenas que viviam no sul do atual estado de MS. Quanto às entradas coloniais, as principais foram: a) de missionários; b) militares; c) colonizadores que tentavam efetuar a conquista territorial via estado nacional; d) colonizadores com interesse de se apropriar das terras indígenas enquanto terras particulares; d) Cia Matte Larangeira e as atividades extrativistas com exploração de mão-de-obra indígena; e) chegada do SPI com vista ao reservamento dos índios e sua “integração” à sociedade não indígena; f) chegada de colonos trazidos pela campanha

nacional da *Marcha para Oeste* e pelas colônias agrícolas ocorrendo a titulação das terras indígenas, desmatamento das fazendas e fortalecimento da pecuária e agricultura; g) requerentes de terra com vista a especulação imobiliária; h) colonizadores interessados na agricultura extensiva como a soja, milho e cana de açúcar e destinados à exportação.

Para a apresentação e análise dos impactos da colonização para as populações indígenas que viviam e vivem no sul do atual MS a etno-história foi, ao longo de todo o trabalho, uma orientação metodológica importante. A etno-história marcou este trabalho a partir de duas perspectivas diferentes e complementares: a) enquanto método de trabalho que concilia pesquisa documental, levantamento de fontes orais e trabalho de campo e; b) enquanto perspectiva teórica que procura levantar e analisar a maneira como os índios têm representado para eles mesmos o processo da colonização e como eles se veem diante este processo.

Assim, ao longo do primeiro capítulo apresentei os *Itinerários* de viagem de Joaquim Francisco Lopes, Jonh Henrique Elliott e as primeiras ondas de colonização que identifiquei dentro do recorte temporal definido para a pesquisa. Lopes e Elliott fizeram viagens exploratórias ao sul de MS entre as décadas de 1830 e 1850 a mando do Barão de Antonina, governador da Província do Paraná que tinha por intenção fazer posses no sul da, então Província de Matto Grosso. O Barão também planejava construir uma ferrovia que ligasse o Porto de Antonina, localizado no litoral do Paraná ao Mato Grosso.

Os *Itinerários* escritos pelo autor foram de grande valia para a pesquisa na medida em que apresenta com riqueza de detalhes antigos assentamentos indígenas que identificaram entre as décadas de 1830 a 1850. À época, os exploradores encontraram algumas fazendas localizadas em uma região conhecida como Campos de Vacaria, conhecida pela vegetação rasteira que se contrapunham às vastas áreas de mata atlântica e cerrado. Neste local os viajantes encontraram colonizadores já assentados em fazendas, com portos construídos nos rios e quando possível, utilizando mão-de-obra indígena.

A chegada destas ondas de colonização foi interrompida pela Guerra do Paraguai iniciada no ano de 1864. A guerra redesenhou os territórios indígenas e produziu novos territórios por cima dos locais onde os índios viviam de uma maneira específica, possuindo *práticas de territorialidades* próprias (LITTLE, 2002). A partir da guerra, ex-

combatentes começaram a se estabelecer nas cidades próximas da fronteira e também deu-se início às atividades extrativistas da Companhia Matte Larangeira. A companhia teve o monopólio da extração da erva mate durante cinco décadas e seu contrato com o estado durou até a década de 1940.

Em 1910, foi criado o SPI e entre os anos de 1915 a 1928 foram instituídas oito reservas indígenas no sul do MS. Assim, desde a década de 1910 os índios começaram a ser retirados de seus territórios e transferidos para as reservas criadas pelo SPI. A retirada dos índios de suas terras ocorreu ao longo do século XX, na medida em que se intensificavam as chegadas das ondas de colonização. A remoção dos índios de seus antigos assentamentos é uma história cara aos Guarani e Kaiowá e, por esta razão, esteve presente durante toda a narrativa da tese. Na década de 1940, com o fim do monopólio da Companhia Matte Larangeira e com a política nacional de *Marcha para Oeste* começaram a chegar novos colonos, momento que ocorre a titulação de terras via estado e que foram destinadas às aberturas das fazendas.

Assim, entre as décadas de 1910 a 1980 os índios Guarani e Kaiowá foram gradativamente retirados de suas terras e reduzidos às reservas com o objetivo de dar espaço às frentes de colonização (BRAND, 1997). Durante a pesquisa, uma das lideranças com quem conversei denominou estas remoções de *perambulação forçada*, expressão que se tornou importante para a compreensão sobre que tipo de mobilidade eles estavam se referindo ao contarem as histórias das remoções. Tratava-se de uma mobilidade forçada, negativa, à revelia dos índios. Esta mobilidade se contrapunha àquela vivida pelos Guarani e Kaiowá nos antigos assentamentos, destinada à caça, à pesca, às visitas aos parentes e aos rituais religiosos.

Mas os Guarani e Kaiowá, desde o final da década de 1970, têm reagido contra a pressão exercida pela chegada das ondas de colonização e começam a dar respostas indígenas, locais, ao processo de colonização. Como demonstrou a historiadora Meire Adriana da Silva (2007), no final da década de 1970 e início da década de 1980 duas comunidades indígenas localizadas no sul do estado de MS começaram a demandar a demarcação de suas áreas, denominadas Guaimbé e Rancho Jacaré. Os índios foram removidos das áreas que viviam e colocados nas reservas, das quais retornaram. As mobilizações realizadas pelas famílias que viviam nas duas áreas foram seguidas pela comunidade denominada Pirakuá, e depois delas, muitas outras famílias passaram a reivindicar a posse dos antigos assentamentos indígenas. Isso foi possível,

principalmente a partir da década de 1980, com a abertura política e com a promulgação e vigência da Constituição Federal de 1988.

Como apontou Pereira (2003), o sucesso de Rancho Jacaré e Guaimbé motivou novas mobilizações. Assim, desde a década de 1980 os Guarani e Kaiowá passaram a se organizar para a recuperação das terras que reconhecem como antigos assentamentos indígenas. A não acomodação de muitas famílias indígenas às condições de existência nas reservas indígenas aparece como um dos principais motivadores para as atuais mobilizações. A partir da década de 1980 as reservas ficaram cheias e foi diminuído os espaços para acomodar novas famílias.

O aumento populacional das reservas na década de 1980 está relacionado com a intensificação das expulsões dos índios das terras indígenas. Até este período muitos índios haviam conseguido permanecer dentro de suas terras, mesmo elas já tendo sido tituladas e transformadas em fazendas. Muitas famílias permaneciam na propriedade trabalhando para o dono/titular da terra. Mas com o surgimento das mobilizações indígenas, a partir da década de 1980, as famílias indígenas que permaneceram trabalhando nas fazendas passaram a ser sistematicamente expulsas pelos fazendeiros. Nestas situações os proprietários tinham a preocupação com a possibilidade de os índios reivindicarem a posse das terras onde estavam vivendo com suas famílias. Ainda podia ocorrer de eles terem sido expulsos e retornarem depois para trabalhar com o fazendeiro, como ocorreu com Bonifácio do Pakurity e Waldenir e Rogério, do Ñu Porã. Isso permitiu que muitas lideranças atuais mantivessem o vínculo com o lugar que atualmente reivindicam.

Deste modo, as reservas ficaram lotadas. Com a falta de espaço para plantar, desmatadas e marcadas por conflitos internos, a reserva passa a ser questionada pelas famílias que chegaram depois e que não encontraram espaço para se acomodarem dentro delas. Assim, a partir da década de 1980, muitas famílias fragmentadas pelo *sarambi* (Brand, 1997), passaram a ocupar a periferia das áreas que já haviam sido ocupadas pelas famílias que chegaram primeiro e conseguiram estabelecer-se dentro delas. Nas periferias das reservas, as famílias que chegaram depois encontraram (e encontram) dificuldades de se acomodarem e de acessarem os recursos que muitas vezes chegam via a figura do capitão.

O estabelecimento do cargo de capitão foi um equívoco da política criada pelo SPI e que tem relação direta com os conflitos vividos atualmente pelos Guarani e

Kaiowá dentro das reservas (BRAND, 1997; CAVALCANTE, 2013). Com o objetivo de auxiliar o chefe do posto na condução das atividades e da organização do posto indígena, o capitão se transformou em uma figura que concentra em torno de si uma quantidade de poder político que não havia precedente na organização social dos grupos Kaiowá e Guarani. Até então, a parentela tinha autonomia política e econômica e estava sob os cuidados do *hi'u*, o chefe da parentela. O capitão por vezes desrespeita decisões tomadas pelas parentelas dentro da reserva, produzindo uma forma de administrar que é, muitas vezes, baseada na violência. E isso é veementemente desaprovado pelos *ñanderu* e pessoas mais velhas dentro das aldeias.

Com as famílias extensas fragmentadas, vivendo nas periferias das reservas e distante dos recursos que entram dentro delas via a figura do capitão, alguns chefes de parentela começaram a refazer seus grupos para retornarem às áreas que reconhecem como de ocupação tradicional. As *respostas locais* produzidas pelos Guarani e Kaiowá são reações à colonização, ou como sugere Franz Fanon (2010), trata-se de uma luta pela descolonização. Para o autor, a luta pela descolonização é a luta pela terra, já que é por meio dela que se pode garantir a dignidade de estar no mundo, de sobreviver. As respostas locais indígenas e sua luta pelo *tekoha*, por sua vez, gerou uma reação ostensiva dos fazendeiros, o que resultou em uma longa história de conflito e morte de muitos Guarani e Kaiowá que estão na luta pelos seus *tekoha*.

Foram com grupos mobilizados para reaverem a posse de antigos assentamentos que realizei os trabalhos de campo e levantei as histórias orais. Neste contexto, as transferências para as reservas marcam o tempo presente por terem mudado o curso da história. As chegadas das ondas coloniais trouxeram consigo um novo tempo, o tempo das remoções forçadas, das reservas, da abertura das fazendas, das cercas. Um tempo marcado pelo conflito, pela guerra, pela escassez de terra e de comida e pela tentativa de imobilizar os índios. Para Gilda do Ñu Verá, a sensação de viver dentro da reserva é ruim, para ela *quando inventaram essa aldeia, fez um chiqueiro para nós*.

Contrariados com o desdobramento da história, os Kaiowá e Guarani lutam para recuperar seus territórios tradicionais e, com isso, resgatar também um tempo onde havia terra, mata, bichos, roças e deuses. Segundo eles, só a partir de então os Kaiowá e Guarani poderão recuperar a autonomia que tinham no passado, no tempo anterior as remoções. Assim, recuperar os territórios indígenas implica em uma tentativa de voltar a viver como se vivia antigamente, com autonomia política e econômica. Voltar para o

tekoha também significa estar perto dos antepassados que já morreram, estar perto de suas origens, como expõem Dona Damiana, do Apyka'y.

A não acomodação de muitas famílias às reservas e o *movimento étnico social* guarani e kaiowá (PEREIRA, 2003), aponta para o fato de que o processo *confinamento* (BRAND, 1997) promovido pelo estado via SPI não teve total sucesso. Isto é, os índios não se acomodaram todos nas reservas e os problemas fundiários no sul de MS continuam em aberto, cabendo ao estado brasileiro, marcadamente colonialista (CAVALCANTE, 2013), soluções mais acertadas do que as encontradas no passado.

Atualmente, grande parte dos Kaiowá e Guarani não se conformaram às reservas, não se sentem “integrados” à sociedade dos *karai* (brancos) e não desejam viver como eles. Por essa razão, muitos grupos se *lembraram* de voltar para o *tekoha*. Esta lembrança, como demonstrei no quarto capítulo, é resultado de uma memória produzida nos caminhos de caça, coleta, nas festas, nas rezas e nas visitas aos parentes. Deste modo, o tipo de mobilidade praticada pelos Guarani e Kaiowá está relacionada tanto aos processos de conhecimento como com à memória. É a partir dela que as lideranças conseguem mobilizar um grupo para voltar para o *tekoha*.

Mobilizados para recuperar os espaços necessários para que possam novamente ter autonomia econômica e deixarem de ter tanta dependência do que vem de fora, os Guarani e Kaiowá projetam o sentido do futuro. Para eles, no futuro as crianças devem ter espaço para viver e crescer e poderão ser felizes e ter saúde. Além disso, outras motivações os mobilizam, como apresentei ao longo dos dois últimos capítulos. Segundo um rezador que conheci no Apyka'y, eles querem viver na terra porque são feitos da terra, têm a mesma substância que ela, a mesma cor e por isso precisam viver nela, plantar e comer o que ela produz. Na terra eles também podem permanecer próximos aos parentes que já morreram, pode-se ter alimentos, bichos, matas, *jára*, logo, ter saúde e viver bem. Sem a terra ocorre o contrário, *o índio vai ficando triste*.

Mas para recuperar seus territórios, os Guarani e Kaiowá enfrentam uma verdadeira batalha contra os fazendeiros, que na maior parte das vezes recusa a reconhecer qualquer legitimidade às demandas indígenas. Apesar dos conflitos, os Guarani e Kaiowá procuram não se intimidar e permanecem constantes no objetivo que os mobilizam: recuperar os antigos assentamentos indígenas e reelaborar as relações sociais danificadas pelos impactos das ondas de colonização.

Para que isso aconteça, os Guarani e Kaiowá lançam mão de uma série de estratégias e ações para permanecerem no local que reconhecem como antigo assentamento. Com suas ações os Kaiowá e Guarani se posicionam como agentes da própria história e recusam o que o estado brasileiro impôs aos índios a partir da chegada das ondas de colonização. Para isso, como demonstrei no terceiro capítulo, muitos atores e agentes são colocados em ação. As ações indígenas, por sua vez, modificam o curso dos acontecimentos e indicam que o processo colonial é um processo em andamento e que os índios não assistiram passivamente à sequência dos acontecimentos.

A assinatura do CAC entre a FUNAI e o MPF em 2007, que garante que a demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá listadas no documento precisa ocorrer, é um exemplo de como as respostas indígenas ao processo colonial têm relação direta com o curso dos acontecimentos. Entre as ações indígenas, motivadas pela insatisfação com o *confinamento*, mobilizar um grupo e retornar para o *tekoha* foi o que ganhou maior destaque ao longo da pesquisa e aparece durante todo o terceiro capítulo. Quanto à narrativa do retorno, diferente da narrativa de expulsão, trata-se da descrição de uma mobilidade positiva, onde os índios figuram como protagonistas das ações e que produzem mudanças no curso dos acontecimentos.

Mas o desafio dos Kaiowá e dos Guarani atuais não se trata apenas de recuperar os *tekoha* perdidos para as frentes de colonização. Os grupos mobilizados desejam retornar ao *tekoha* para voltar a viver como viviam antigamente, isto é, de acordo com o *bem viver*, com o *bom modo de ser (teko porã)*. Para isso é preciso viver junto com os parentes e em um lugar onde seja possível realizar atividades rituais e econômicas possíveis no tempo do *tekoha*. Naquele tempo, as parentelas viviam juntas, tinham espaço, matas, rios, roças, abundância de alimentos e saúde. É este tempo que os Kaiowá e Guarani projetam quando falam do futuro. Hoje, a maior parte dos Guarani e Kaiowá vivem sem espaço, sem matas, bichos, sofrem com a escassez de alimentos e dependem dos produtos vindos da cidade. Por esta razão, os índios estão insatisfeitos com a condição atual e preocupados com a falta de espaço, com a escassez de alimentos, com o enfraquecimento das atividades rituais e com as crianças que precisam crescer em reservas superpopulosas e marcadas por altos índices de conflitos.

Todos estes elementos são motivações para que as lideranças procurem reelaborar seu grupo com o objetivo de recuperar o *tekoha*. A decisão de voltar é, deste modo,

motivada pela lembrança deste tempo bom, marcado pela fartura de alimento e pelas relações sociais fundamentadas na parentela e nas relações estabelecidas entre elas. Neste sentido, no quarto capítulo apresentei elementos para a compreensão sobre qual tempo os Guarani e Kaiowá estavam falando quando contavam do *tekoha*. Nele apresentei o tempo anterior à chegada das ondas de colonização e de seus impactos, quando os Kaiowá ainda ocupavam seus *tekoha*. Neste tempo, havia fartura de alimento, extensas áreas de mata, os parentes viviam juntos e os índios tinham uma extensa rede de relações sociais expressas no caminho, os *tape po 'y*.

Por sua vez, o jeito de viver no *tekoha* era inspirado em um tempo ainda mais antigo, um tempo mítico em que os humanos nem mesmo existiam, apenas os deuses. Assim, as histórias sobre o tempo antigo, o tempo dos *ancestrais espirituais*, como me contou Delfino Borvão, são histórias que alimentam de esperança o tempo vivido no presente. É esse tempo que os Kaiowá têm como referência quando falam de *tekoharã*, do *tekoha* que deve nascer novamente. O espaço social formado pelos deuses, ancestrais míticos dos atuais Guarani e Kaiowá, é o cosmo e nele cada divindade ocupa seu lugar específico. Mas se encontram com frequência para as festas onde são cantadas as rezas que promovem o equilíbrio do cosmo. O mundo na terra, para ser bom, precisa ser parecido. Isto é, todo mundo deve ter seu lugar e também poder se encontrar para a realização das rezas e das festas. Para os Kaiowá, quando todos juntos cantam e dançam se atinge a vida ideal (MELIÀ, 1989).

Mas quem sabe sobre os modos antigos de viver são as pessoas mais velhas, que viveram no *tekoha* e os xamãs. São essas pessoas que têm a memória do tempo passado. Deste modo, elas costumam contar histórias dos antigos *tekoha* e também dos ancestrais míticos que estão relacionados com a história atual. Além disso, o xamã é um exímio conhecedor da história indígena porque enquanto ele reza é possível caminhar pelo céu, encontrar com as divindades, cantar e rezar com elas. Andar no espaço lhe confere o poder de andar pelo tempo e participar de um tempo passado, assim como ter influência direta sobre o futuro. Assim, enquanto reza, o xamã pode conhecer histórias vividas em um tempo muito antigo (*yma guare*), bem como, na cosmologia kaiowá eles podem alterar o futuro, provocar tempestades e pestes para atingir o dinheiro dos brancos. Deste modo, o xamã tem condições de se vingar da tirania do branco através do controle das condições meteorológicas que ele adquire mediante a reza.

Para muitos índios que entrevistei a reza é a arma que o Kaiowá e o Guarani tem para lutar. E apesar da história do último século não ter sido favorável para eles, na concepção de alguns deles o futuro há de ser diferente. Isto porque são eles quem possuem a reza. Poder rezar foi uma escolha feita pelos índios no tempo antigo, enquanto os brancos escolheram o metal e a arma de fogo, o papel e a riqueza. Assim, o branco tem dinheiro e poder, mas não tem a reza. Por esta razão, o futuro não pode estar do lado deles. A crença de muitos Kaiowá e Guarani no futuro é um elemento importante para compreendermos a persistência de muitas famílias que permanecem lutando após incontáveis perdas, como é o caso do grupo de Dona Damiana.

Portanto, na história indígena, contada por eles mesmos, para eles mesmos, os Kaiowá e Guarani não são apenas vítimas do processo de colonização. Eles aparecem como protagonistas e agentes plenos da história: organizaram suas demandas e seguiram cobrando há quase quatro décadas do estado brasileiro mudanças no curso dos acontecimentos. Deste modo, a demarcação das terras indígenas no sul de MS - que já ocorreu e que ainda deve acontecer na medida em que são realizados os procedimentos administrativos de regularização fundiária destas áreas - é resultado direto de suas ações no tempo, na história.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ALMEIDA, Rubens Tomaz. 2001. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política – O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ALMEIDA, Mário Monteiro de. 1951. *Episódios históricos da formação geográfica do Brasil: fixação das raias com o Uruguai e o Paraguai*. Irmão Ponguetti Editores, Rio de Janeiro.

ALBERT, Bruce. 2000. *Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. (orgs). *Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico*. Editora Unesp, SP.

ALBERT, Bruce. 2000. *O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza*. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. (orgs). *Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico*. Editora Unesp, SP.

ANTUNHA BARBOSA, Pablo. 2012. *Las jornadas meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Pablo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guarani*. In: Chamorro, Graciela, Langer, Protasio Paulo, Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena, Nhanduti Editora, MS.

ANTUNHA BARBOSA, Pablo. 2013. *A “Terra sem Mal” de Curt Nimuendajú e a “Emigração dos Cayuáz” de João Henrique Elliott. Notas sobre as “migrações” guarani no século XIX*. Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas. NEPPI, n. 24 (jan-jun). UCDB, Campo Grande –MS.

BALANDIER, Georges. 1993 [1951]. *A noção de situação colonial*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão de Paula Monteiro. *Cadernos de Campo*, volume 3, pg. 107-131, São Paulo.

BALDUS, Herbert. 1962. *Métodos e Resultados da ação indigenista no Brasil*. Revista de Antropologia. Vol. 10, No 1/2 (Junho e dezembro, 1962), pp. 27-42.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2007. Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional Programa de pós-graduação em antropologia social. Rio de Janeiro.

BARBOSA, Emílio Garcia. 2011. *Os Barbosas em Mato Grosso*. 2ª Edição. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul. Série Memória Sul-Mato-Grossense. Fundação de Investimentos Culturais/Fundação de Cultura de MS/Governo de MS, Campo Grande, MS.

BARTH, Fredrik. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BENITES, Tônico. 2009. A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Tônico. 2013. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, RJ.

BENJAMIN, Walter. 1985. *Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

BIGIO, Elias dos Santos. 2007. *Programa(s) de Índio(s) – falas, contradições, ações institucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em História, Brasília/DF.

BRAND, Antônio. 1997. *O impacto da perda da terra obre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da PUC/RS.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. 1991. Canto de Morte Kaiowá. História oral de vida. Editora Loyola, São Paulo.

BONIFÁCIO, José. 1923. *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império*. Projeto apresentado à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa. Disponível em: <http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao/>.

BORGES, João. 1990. Morte e vida kaiowá. índios se suicidam em protesto contra a miséria. Revista Isto É Senhor, 24 de outubro de 1990, SP.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora UnB.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp; Paralelo 15.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Baines, Stephen G. (orgs). 2005. *Nacionalidade e etnicidade em fronteira*. Brasília, Editora UNB.

CARIAGA, Diógenes Egídio. 2012. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados, UFGD.

CASANOVA, Pablo González. 2002. Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina. Editora Vozes, RJ.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2011. *Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa*. História, Franca, v. 30, n. 1, jun. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742011000100017&lng=pt&nrm=iso>.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2013. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, SP.

CHAMORRO, Graciela. 2008. Terra Madura. Yvy araguyje: Fundamento da Palavra Guarani. Editora UFGD, MS.

CHAMORRO, Graciela. 1995. Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la história no podria olvidar. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/COMIN.

CRESPE, Aline Castilho. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados -MS: 1990-2009*. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da UFGD.

CRESPE, Aline C. L. e LOERA, Nashieli Rangel. 2012. A violência contra os acampamentos Guarani e Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul. NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária – Artigo DATALUTA: janeiro.

CORREA FILHO, Virgílio. 2011. *A sombra dos ervais mato-grossenses*. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul. Série Memória Sul-Mato-Grossense. Fundação de Investimentos Culturais/Fundação de Cultura de MS/Governo de MS, Campo Grande, MS.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas*. Cosac & Naif, SP.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros. (Orgs). 1993. Amazônia: Etnologia e História Indígena. NHII/USP FAPESP, SP.

DELBONI, Claudia. MULHERES DA TERRA: História e memória das assentadas de Sumaré II no limiar do século XXI. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP, 2008.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L.. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Jorge Zahar Editor, RJ.

ELLIOT, John Henry. 1870. *Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o baixo Paraguay na provincia de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo sertanista o sr. Joaquim Francisco Lopes, e descritas pelo sr. João*

Henrique Elliott. In: Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro. Segunda Edição, Rio de Janeiro.

ELLIOT, John Henry. 1870. *Itinerário de Joaquim Francisco Lopes. Encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a Província de São Paulo e a de Matto-Grosso pelo Baixo Paraguay*. Revista Trimensal de História e Geographia. Tomo XIII, Segunda Edição, Rio de Janeiro.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. 2003. *Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória*. Prosa UNIDERP, jun. v. 3, n. 1, p. 39-48.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. 2012. *A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul*. In: *XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande. Anais do XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul. Campo Grande: ANPUH-MS.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & PEREIRA, Levi M. 2010. *Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas*. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz S.; EREMITES DE OLIVEIRA, J.& PEREIRA, Levi M. (Orgs.). *Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia e antropologia em aplicação*. Dourados, Editora UFGD, MS.

FACHOLLI, Cleonice Facholli & DOERZBACHER, Sirley. 1991. *Rio Brillhante: sua terra, sua gente*. Diretrizes Básicas para o estudo de história e geografia; 3ª Série, 1º Grau. Rio Brillhante, MS.

FANON, Frantz. 2010. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Juiz de Fora, Editora UFJF, MG.

FERNANDES, Joana Aparecida. 1982. *Os kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.

FERREIRA, Eva Amaria Luiz. 2007. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores na Companhia Matte Larangeira*. Dissertação de Mestrado. Dissertação de mestrado apresentado para o Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, MS.

GARCIA, Wilson Gadelha. 2001. *História – Aldeia Amambaí*. Revista Terra Indígena, Ano XVI, n 84, julho. CIMAM/UNESP, Campus de Assis, SP.

GLUCKMAN, Max. 1987. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. In: *Antropologia das sociedades Contemporâneas*. Fieldman, Bela (org.). Ed. Global, SP.

GRESSLER, Lori Alice & SWENSSON, Lauro Joppert. 1988. Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul. Destaque ao município de Dourados.

GRÜNBERG, Friedl Paz. 2009. *Religiosidad Guarani*. IX Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina", Rio de Janeiro-IFCS/UFRJ .

GRÜNBERG, Friedl Paz. 2012. *Cosmovisión Tavyterã*. Publicação digital. Guarani Roguata. Disponível em <http://guarani.roguata.com/pt-br/content/text/cosmovision-tavytera>.

HENRIQUE DA SILVA, 2003. *Cartografia Nativa: a representação do território, pelos guarani kaiowá, para o procedimento administrativo de verificação da FUNAI*. Universidade Federal Fluminense. Centro de Estudos Gerais. Instituto de Ciência Humanas e Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política. Niterói, Rio de Janeiro.

HORKHEIMER, Max. 1968. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: *Textos Escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

INGOLD, Tim. 2007. *Lines – A Brief History*. Londres/Nova York, Routledge.

JOÃO, Izaque. 2011. Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri y, Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

KUPER, Adam. 2002. *Nomes e partes: as categorias antropológicas na África do Sul*. In: L'Estoile Benoît; Neiburg, Federico & Sigaud, Lygia. (Orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Relume Dumará, RJ.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano. FAPESP, Editora Unesp, SP.

LATOURE, Bruno. 2012. *Reagregando o Social: Uma introdução à teoria do Ator-Rede*. EDUFBA/EDUSC, Salvador, BA/ Bauru, SP.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. *Antropologia estrutural*. Cosac Naif, SP.

LITTLE, Paul E. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Textos de História*, v.2, n.4, Brasília.

LIMA, Marcos Homero Ferreira; GUIMARÃES, Verônica Maria Bezerra. O administrativo, o jurídico e o político: três importantes processos de regularização fundiária de uma terra indígena. *RAM*, 2009.

LOPES, Joaquim Francisco Lopes. 2007. *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Atualização e introdução de Hildebrando Campestrini. Série Relatos Históricos – Volume II. Instituto Histórico e geográfico de Mato Grosso do Sul, MS.

MACIEL, Nely Aparecida. 2012. História da comunidade kaiowá da Aldeia Panambizinho (1920-2005). Editora UFGD, MS.

MARTINS, José de Souza. 1997. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo, Hucitec.

MELIÀ, Bartomeu. 2008. *Los Pai-Taviterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. 2ª edición corregida y aumentada. Asunción: CEADUC-CEPAG.

MELIÀ, Bartomeu. 1989. *La tierra sin mal de los guarani. Economía y profecía*. Suplemento Antropológico. Vol. XXII, n. 2, p. 81-98, dec. Asunción, Paraguai.

MONTEIRO, Paula. 1993. A questão colonial revisitada. *Cadernos de Campo*. Vol. 3, nº 3. Pg. 103-106.

MURA, Fábio. 2006. *À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Silvana Jesus do. 2013. *Crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e*

ao adolescente. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo.

OVERING, Joana. 1995. *O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões*. Revista Mana, vol. 1 (1): 107-140, out, RJ.

PACHECO, Rosely Aparecida Stefanes. 2004. Mobilização Guarani Kaiowá e Ñandeva e a (re)construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o Direito Indígena. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História – História, Região e Identidade da Universidade Federal da Grande Dourados.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1988. *“O Nosso Governo”: os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq.

PEREIRA, Levi M. 2002. *No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá*. In: SILVA, Aracy Lopes; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva & NUNES, Angela. (Orgs.). *Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos*. FAPESP/Global Editora/ MARI, SP.

PEREIRA, Levi Marques. 2002. *Relatório Circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Guarani-Kaiowá Guyraroká*. Antropólogo coordenador do Grupo Técnico. Portaria N° 083/PRES/FUNAI, 31/01/2001.

PEREIRA, Levi M. 2003. *O movimento étnico-social pela demarcação de terras guarani em MS*. Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas. NEPPI, ano 3, n. 4, Campo Grande –MS: UCDB.

PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Levi M. 2007. Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais. História em Reflexão. Revista eletrônica de História. UFGD, Dourados, MS.

PEREIRA, Levi M. 2012. *Expropriação dos territórios Kaiowá e Guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekoharã*. Revista de Antropologia da UFSCar, volume 4, número 2 | julho – dezembro, SP.

PIMENTEL, Spency Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, SP.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A Duração da Pessoa – mobilidade, parentesco e xamanismo M'bya (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp/ISA, Rio de Janeiro: NuTI.

RANGEL, Lúcia Helena. 2011. *Vulnerabilidade, racismo e genocídio*. In: *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil*. CIMI. Brasília, DF.

REZENDE, Astolpho. 1924. *O Estado de Matto Grosso e as supostas terras do Barão de Antonina*. Papelaria Sta. Helena, SP.

ROSA, Pedro Alcântara. 1962. *Resenha Histórica de Mato Grosso (Fronteira com o Paraguai)*. Livraria Rui Brabosa, Campo Grande, MS.

ROSSATO, Veronice Lovato. 2002. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o 'letrão' ainda um dos nossos?*. Dissertação de Mestrado em Educação. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco.

RÜSEN, Jörn. 2001. *Razão histórica: Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Ed. UNB.

SANTOS, Ana Maria do P. S. do. 2002. *O forte de Iguatemi: Atalaia do Império Colonial e Trincheira da Memória dos índios kaiowá da Paraguassu*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP.

SAHLINS, Marshall. 2007. *Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacífico do Sistema Mundial*. In: *Cultura na Prática*. 2 edição, Editora UFRJ, RJ.

SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. EDUPS: Editora da Universidade de São Paulo, SP.

SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani de Aña à Kuña*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

SILVA, Meire Adriana. 2005. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso de Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978-2001*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História – História, Região e Identidade da Universidade Federal da Grande Dourados, MS.

SILVESTRE, Célia Maria Foster & SERAGUSA, Lauriene. 2012. *Conflitos, violências e territorialidade. A resistência guarani em Paranhos/MS*. In: LANGER, Paulo Protásio & CHAMORRO. (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígenas*. Nhanduti Editora, UFGD, MS.

SILVESTRE, Célia Maria Forte. 2011. *Entretempos: Experiência de Vida entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus Jovens*. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Sociologia da UNESP, Araraquara, SP.

SUSNIK, Branislava. (1979-80). “Etnohistoria de los Guaranies: epoca colonial”. In *Los Aborígenes del Paraguay*, Vol. II, Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TAUNAY, Affonso de Taunay. 2011. *Os martírios do Iguatemy*. Instituto Histórico e geográfico de Mato Grosso do Sul, MS.

TURNER, Terence. 1993. *De cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros. (Orgs). 1993. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII/USP FAPESP, SP.

VIETTA, Katya. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, SP.

VIÚDES, Priscila. 2009. Índios nas páginas D'O Progresso: Representações da desnutrição infantil no jornal. Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da UFGD.

WATSON, James B. 1952. Cayuá Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology. *American Anthropologist*, v.54, n.2, april, New York.

WEBER, Max. 2004. *Comunidades Políticas*. In: *Economia e sociedade*. Volume II. Imprensa Oficial, São Paulo.

Fontes escritas

A farra da antropologia oportunista. 05/10/2010. Revista Veja. [Http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml](http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml). Último acesso: 21/01/2015.

Agressores atiraram contra acampamento e queimaram barracos e pertences dos índios. Para MPF, índios vivem em situação análoga a de campos de refugiados. MPF. http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-ms-instaura-inquerito-para-apurar-genocidio-de-indigenas-em-dourados. Último acesso: 21/01/2015.

Almeida, Rubem Thomaz. Relatório de visita ao acampamento onde estão os grupos macro familiares Guarani-Kiaowa que reivindicam antigo tekoha denominado Passo Piraju. Abril de 2004. Arquivo do Ministério Público Federal. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul e as resistências do bem viver por uma terra sem males. CIMI. 2011. http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf. Último acesso: 21/01/2015.

Audiências Públicas em Tacuru e Coronel Sapucaia. Sem data. FAMASUL. [Http://famasul.com.br/fotos_internas/audiencias-publicas-em-tacuru-e-coronel-sapucaia/66/?pagina=](http://famasul.com.br/fotos_internas/audiencias-publicas-em-tacuru-e-coronel-sapucaia/66/?pagina=). Último acesso: 21/01/2015.

Campanha arrecada donativos para desabrigados em incêncios. 28/08/2013. Dourados Agora. <http://www.douradosagora.com.br/dourados/campanha-arrecada-donativos-a-indigenas-desabrigados-em-incendio>. Último acesso: 21/01/2015.

Carta de protesto: Estudantes Guarani e Kaiowá dos cursos de Ciências Sociais e História, UEMS, Unidade de Amambaí. 20/11/2011. CIMI. <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=5961>.

Carta do povo Kaiowá e Guarani do MS: 1º Encontro de Tekoharã. CIMI. 16/11/2011. <http://www.cimi.org.br/site/ptbr/?system=news&action=read&id=5949>. Último acesso: 29/06/2014.

Carta dos Guarani-Kaiowa de Passo Piraju Frente à ordem de despejo da Justiça Federal. 28/10/2012. Justiça Global. <http://global.org.br/arquivo/carta-dos-guarani-kaiowá-de-passo-piraju-frente-a-ordem-de-despejo-da-justica-federal/>. Último acesso: 21/01/2015.

Compromisso de Ajustamento de Conduta referente ao procedimento administrativo MPF/PRM/DRS/MS 1.21.001.000065/2007-44. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Conflitos gerados pela FUNAI incidem sobre 285 municípios. 04/04/2014. Questão Indígena. <http://www.questaoindigena.org/2014/04/conflitos-gerados-pela-funai-incidem.html>. Último acesso: 21/01/2015.

Criação da “Ñu Porã”, a nova Reserva Indígena em Dourados na Zona Urbana pode travar o desenvolvimento da cidade. 26/09/2012. Dourados News. <Http://www.douradosnews.com.br/dourados/criacao-da-nhu-pora-a-nova-reserva-indigena-em-dourados-na-zona-urbana-pode-travar-o-desenvolvimento-da-cidade>. Último acesso: 21/01/2015.

Dados oficiais do município de Amambaí. Sem data. Site oficial da Prefeitura de Amambaí – MS. <Http://www.amambai.ms.gov.br/cidade.php>. Último acesso: 21/01/2015.

Dados oficiais do município de Dourados. Sem data. Site oficial da Prefeitura de Dourados – MS. [Http://www.dourados.ms.gov.br/index.php/cidade-de-dourados/](http://www.dourados.ms.gov.br/index.php/cidade-de-dourados/). Último acesso: 21/01/2015.

De olho nas terras indígenas. ISA. Sem data. http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?uf=UF&id_arp=3576. Último acesso: 21/01/2015.

Decreto nº 8.072, de 20 de Junho de 1910. Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento. Site oficial da Câmara dos Deputados. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>.

Decreto Nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996. Dispõem sobre o procedimento administrativo de demarcação das terra indígenas e dá outras providências. Site oficial do Palácio do Planalto. Presidência da República. Subchefia para assuntos jurídicos. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm

Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Site oficial do Palácio do Planalto. Presidência da República. Casa Civil. [Http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm).

Em Dourados, 80% da Reserva Indígena está sem água potável. 23/10/2014. O Progresso. [Http://www.progresso.com.br/dia-a-dia/em-dourados-80-da-reserva-indigena-esta-sem-agua-potavel](http://www.progresso.com.br/dia-a-dia/em-dourados-80-da-reserva-indigena-esta-sem-agua-potavel). Último acesso: 21/01/2015.

Entenda o processo de demarcação. Sem data. FUNAI. [Http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53](http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53). Último acesso: 21/01/2015.

Fazendeiro denuncia índios por furto de madeira. 01/03/2004. Dourados News. [Http://www.douradosnews.com.br/arquivo/fazendeiro-denuncia-indios-por-furto-de-madeira-00e57c0242a6c65fbfc32a21eb3622ad](http://www.douradosnews.com.br/arquivo/fazendeiro-denuncia-indios-por-furto-de-madeira-00e57c0242a6c65fbfc32a21eb3622ad). Último acesso: 21/01/2015.

IBGE. Cidades. Estimativas da população de Dourados, Mato Grosso do Sul, com data de referência 1º de julho de 2014. <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=500370&idtema=130>

&search=mato-grosso-do-sul|dourados|estimativa-da-populacao-2014-. Últmo acesso: 21/01/2015.

Lei N°601, de 18 de setembro de 1850. Site oficial do Palácio do Planalto. Presidência da República. Casa Civil. [Http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm). Último acesso: 21/01/2015.

Manifestação Onde tem justiça tem espaço para todos. Sem data. FAMASUL. http://famasul.com.br/fotos_internas/manifestacao-onde-tem-justica-tem-espaco-para-todos/73/?pagina=0. Último acesso: 21/01/2015.

Mapa das terras indígenas no Brasil. Sem data. FUNAI. http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena.pdf. Último acesso: 21/01/2015.

Mapa FAMASUL. Sem data. Sindicato Rural de Maracaju. [Http://www.sindmaracaju.com.br/docs/portaria_791.jpg](http://www.sindmaracaju.com.br/docs/portaria_791.jpg). Último acesso: 21/01/2015.

Marcha indígena reúne cerca de 500 pessoas no Mato Grosso do Sul. Data: 30/11/2011. Campanha Guarani. <http://campanhaguarani.org/?p=528>. Último acesso: 21/01/2015.

MPF investiga destruição de cemitério indígena em fazenda de Dourados. 28/10/2013. Dourados Agora. [Http://www.douradosagora.com.br/dourados/mpf-investiga-destruicao-de-cemiterio-indigena-em-fazenda-de-dourados](http://www.douradosagora.com.br/dourados/mpf-investiga-destruicao-de-cemiterio-indigena-em-fazenda-de-dourados). Último acesso: 21/01/2015.

O amargo do Caraguatá. A realidade dos Guarani no Mato Grosso do Sul. Por Bruno Moraes. Jornal Digital Brasil de Fato. 03/06/2014. <http://www.brasildefato.com.br/node/28752>. Último acesso: 29/06/2014.

O fio que dá sentido a vida, por Maria Rita Kehl. 24/11/2013. Racismo Ambiental. [Rhttp://racismoambiental.net.br/2013/11/o-fio-que-da-sentido-a-vida-por-maria-rita-kehl/](http://racismoambiental.net.br/2013/11/o-fio-que-da-sentido-a-vida-por-maria-rita-kehl/). Último acesso: 21/01/2015.

O poder dos fazendeiros e jagunços do MS. 01/12/2011. Jornal GGN. [Http://jornalgggn.com.br/blog/luisnassif/o-poder-dos-fazendeiros-e-jaguncos-do-ms](http://jornalgggn.com.br/blog/luisnassif/o-poder-dos-fazendeiros-e-jaguncos-do-ms). Último acesso: 21/01/2015.

Povos Indígenas no Brasil. Sem data. ISA.
[Http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowá](http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowá). Último acesso: 04/09/2014.

Relatório com que o Exm. Sr. General Barão de Batovy, Presidente da Província de Mato Grosso abriu a 1º Sessão da 25º Legislatura da respectiva Assembléa no Dia 1º de Outubro de 1984. Cuyabá, Typ. De J. J. R. Calhão, 1984.

Relatório do Serviço de Proteção ao índio. Inspetoria do Estado de Matto-Grosso – 1927. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Novembro de 1962. Filme 17, microfilme 263. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Novembro de 1962. Filme 17, microfilme 287. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório de procedimentos administrativo – Plano de trabalho para o ano de 1963. Posto Indígena Taquaperi, Dezembro de 1962. Filme 17, microfilme 292. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Dezembro de 1965. Filme 17, microfilme 355. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Julho de 1966. Filme 17, microfilme 303/304/305/306. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório de procedimentos administrativo - Posto Indígena Taquaperi, Dezembro de 1962. Filme 17, microfilme 292. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 1977. CIMI, Brasília, DF. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2011. CIMI, Brasília, DF. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Secretario da anistia internacional visita aldeia indígena no MS. 07/08/2013. Portal Terra. <http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/secretario-da-anistia-internacional-visita-aldeia-indigena-no-ms,06e9402adf950410VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>.

STF rejeita manobra do governo de MS contra a demarcação de terras indígenas. Folha de Dourados. <http://www.folhadedourados.com.br/noticias/brasil-mundo/stf-rejeita-manobra-contra-demarcacao-de-terras-indigenas>. Último acesso: 21/01/2015.

Termo de declaração que presta o indígena kaiowá Carlito Oliveira ao analista pericial em antropologia no dia 04/04/2005. Ministério Público Federal. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Termo de declaração que presta a indígena guarani ñandeva Plácida Brites ao analista pericial em antropologia no dia 12/05/2005. Ministério Público Federal. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Termo de declaração que presta a indígena guarani Luis César Romero ao analista pericial em antropologia no dia 01/07/2005. Ministério Público Federal. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Termo de declaração que presta o Sr. Sidnei Cario de Souza ao analista pericial em antropologia no dia 04/04/2004. Ministério Público Federal. Procuradoria da República em Dourados. Arquivo do MPF.

Termo de declaração que presta o Sr. Sidnei Cario de Souza ao analista pericial em antropologia no dia 30/06/2004. Arquivo do Ministério Público Federal. Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS.

Uma tragédia indígena. Pistolagem, homicídio, desnutrição, alcoolismo, racismo, narcotráfico, desmatamento e falta de terra. 02/12/2011. Revista Época. <Http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2011/12/uma-tragedia-indigena.html>. Último acesso: 21/01/2015.

Veja "À Sombra de um Delírio Verde". 21/11/2011. CIMI. <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=5964>. Último acesso: 21/01/2015.

Visita do presidente da Anistia Internacional. Sem data. Campanha Guarani. <http://campanhaguarani.org/apykai/?p=387>. Último acesso em: 21/01/2015.

Fontes orais

Adelaide: depoimento [09 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Adelaide: depoimento [12 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Adelaide: depoimento [07 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Benites, Tonico: depoimento [13 mai. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Borvão, Delfino: depoimento [13 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Borvão, Delfino: depoimento [06 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto

de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Borvão, Delfino: depoimento [14 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Martins, Bonifácio: depoimento [14 de abri. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Martins, Bonifácio: depoimento [14 de mai. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Nelson, Lico: depoimento [09 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Nelson, Lico: depoimento [12 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Nelson, Adolfinho: depoimento [12 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Ricardo, Otoniel: depoimento [27 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Maracaju, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Riquelme, Gilda: depoimento [02 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Dourados, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Rossati, Clementina: depoimento [09 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Rossati, Clementina: depoimento [12 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2013. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Rossati, Clementina: depoimento [07 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Teixeira, Atanásio: depoimento [09 jan. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Teixeira, Atanásio: depoimento [06 jun. 2014]. Entrevistadora: Aline Castilho Crespe. Amambai, 2014. Arquivo de áudio digital. Entrevista concedida no âmbito do projeto de doutorado desenvolvido por Aline Castilho Crespe junto à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Glossário

Aty – reunião de pessoas ou coisas.

Aty guasu – grande reunião.

Ava – índio, homem.

Hi'u – chefe de uma parentela, uma família extensa formada por dezenas de famílias nucleares.

Jary'i – avó.

Jasy – lua.

Jakaira – divindade dona do modo de ser do milho.

Jeguaka – diadema feita de pena de pássaros e usada nos rituais.

Jehovasa – batizar, benzer.

Jehuvy – adensamento de vários grupos

Ka'a – erva, mato.

Marangatu – pequeno altar feito de taquara e colocado no centro do pátio da casa e dentro da casa de reza.

Mbaraka – instrumento musical feito de cabaça e sementes e tocado durante as cerimônias rituais.

Mymby – flauta.

Ñandesy – nossa mãe, divindade feminina, ancestral mítica dos kaiowá e guarani.

Ñanderu – nosso pai, divindade masculina, ancestral mítico dos kaiowá e guarani.

Ñandejara – nosso dono, divindade dona do modo de ser dos guarani.

Ñe'ë – palavra.

Ñe'engatu – boa palavra.

Oga pysy – casa comunal feita com troncos de árvores e sapé. No passado abrigava toda a família extensa. Atualmente elas são usadas para a realização dos rituais.

Oguata – caminhar.

Kunumi – menino.

Kunumi pepy – cerimônia de iniciação dos meninos. Nesta ocasião os meninos tem o lábio inferior perfurado para colocação do objeto sagrado chamado *tembeta*.

Kurusu – cruz.

Sarambi – espalhar, esparramar.

Tape – caminho.

Tape po'i – caminho pequeno, estreito.

Te'yi – parentela formada por dezena de famílias nucleares reunidas em torno de um chefe de parentela, o *hi'u*.

Tembetá – pequeno adorno labial em forma de um pequeno bastão feito com a resina do cedro e colocado no lábio inferior dos meninos durante o ritual de iniciação masculino chamado de *Kunumi pepy*.

Teko – modo; modo de ser.

Teko porã – modo de ser bom; o modo de ser que deve ser praticado pelos guarani e kaiowá.

Teko marangatu – modo de ser fundamentado nos preceitos deixados pelos ancestrais míticos, conjunto de conhecimento rituais.

Teko katu – modo de ser perfeito vivido pelos ancestrais míticos e que os kaiowá tendam por em prática na terra por meio do *teko marangatu* e *teko porã*.

Teko vai – modo de ser ruim, que deve ser evitado.

Tekoha – antigos assentamentos kaiowá, comumente traduzido como o lugar onde se pode viver o modo de ser kaiowá.

Tekoha guasu – Reunião de dois ou mais tekoha que tem como referência uma figura de expressão, um *tekoaruvicha*.

Tekoharã – o *tekoha* que existiu no passado e que deve ser novamente no futuro.

Tuvicha - primogênito, principal.

Tekoaruvicha – o principal do tekoha.

Ymã – passado indefinido, que já passou muito tempo.

Ypy – origem, começo.

Yvy – terra.

Yvyra'i - semeador; arvore, broto.

Yvyra'ija – Ajudante do xamã.

Anexo 2

Relatório de procedimentos administrativo – Plano de trabalho para o ano de 1963.
Posto Indígena Taquaperi, Dezembro de 1962. Filme 17, microfilme 292. Coleção
Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFMG.

POSTO INDIGENA "TAQUAPIRY"

Dezembro de 1962

O Encarregado do P.I. Taquapiry, apresenta o seguinte plano de trabalho para 1963:

- 1) - Proceder um levantamento geral nas linhas divisórias da Reserva, afim de tirar duvidas existentes.
- 2) - Construir casas para a sede do Posto e para uma Escola de alfabetização para os indios, cujas construções serão de madeira ser rada, coberta de telhas e piso de tijolos e cimento. (É desejo do Encarregado construir uma casa para a residência do Capitão, com o titulo de Capitania).
- 3) - Construção de cercas: - construir uma cerca de arame fechando uma parte da mata para a agricultura dos indios e do Posto, cujo trecho será de aproximadamente 1.500 metros; construir outra cerca pela linha divisória fechando a frente da Reserva em uma extensão de aproximadamente 2.000 metros; também pretendo-se fechar um Piquete de umas 4 ou 5 hectares por um lado pouco despesa por ser um terreno cercado por quase todos os lados pelo brejo e pela água, onde pretendo-se construir o Posto.
- 4) - Construir um campo de pouso para aviões pequenos, "Teco-Teco", cuja construção não será difícil por ser limpo o campo.
- 5) - Abrir um poço de balde e fazer o calçamento do mesmo, para uso do Posto.
- 6) - Fechar um Fato de balaustre de tabuas para a formação de um pomar, na Sede do Posto.
- 7) - Relação das necessidades do Posto, como sendo as primeiras necessidades a saber:

a) - MATERIAL DE EXPEDIENTE

Mapa da Reserva do Taquapiry
1 carimbo para o Posto e/ou oficina
Tintas, para carimbo e escritas
Folha branca para relatório etc.
1 Recua de 100 cm
1 Grapador de papel
2 Classificadores para arquivos

b) - FOLHULINHAS IMPRESSAS PARA:

Avisos pessoais
Frequência pessoal
Terço de casamento indígena

c) - LIVROS PARA:

1 para registro da população indígena do Posto
1 para conta corrente e outros pagamentos
1 para registro de material
1 diário de serviço
1 para impressões
1 para registro de materiais e pagamentos dos indios

d) - FERRAMENTAS

12 facões de mata
15 foices
2 Arcos de fazer madeira e/ou ferrões
1 machete
1 macho de ferro
1 macho de madeira
1 macho de ponta

Anexo 3

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Dezembro de 1965. Filme 17, microfilme 355. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

251 Via

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
I. R. 5

Ann: 1965 Mês: Dezembro

AVISO DO POSTO: Taquaperi

A) ÍNDIOS ASSISTIDOS

Homens: 69
Mulheres: 54
Menores de 12 anos: Masc. 50 Fom. 38
Total: 211

B) NASCIMIENTOS:

NOME	Tribu	Masc.	Fom.	Total

C) ÓBITOS:

NOME	Tribu	Idade	Sexo

D) ANEXO BENEFÍCIOS:
Carta do Remessa n.º
Ordem do Serviço n.º
Control de Medicamentos
Presidência Escolar
Movimento de Renda

E) PRODUÇÃO

ESPECIE	Quantidade	Distribuido aos Indios	Consumo do Posto	Saida do mês anterior	Saida do mês seguinte
<u>Existe produção de milho: pequena escala</u>					
<u>milho</u>					
<u>arroz</u>					
<u>feijão</u>					
<u>mandioca</u>					
<u>caça de aguará</u>					

F) BENEFÍCIOS:

Existe uma casa feita de madeira feita para
residência de encargado, cercada de arame numa
área de 400 metros

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVICO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
I. R. 2

Mês: Agosto VII

Ano: _____

AVISO DO PÓSTO: Taguapari

A) ÍNDIOS ASSISTIDOS

Homens	<u>25</u>
Mulheres	<u>16</u>
Menores de 12 anos	
Masc.	<u>18</u>
Fem.	<u>19</u>
Total	<u>48</u>

B) NACIMENTOS:

NOME	Tribu	Masc.	Fem.	Total

D) ANEXO REMETEMOS:
 Cotas de Rentes a.º
 Ordem de Serviço a.º
 Contas de Rendimentos
 Frequência Escolar
 Movimento de Fidei

C) ÓBITOS:

NOME	Tribu	Idade	Sexo

E) PRODUÇÃO

ESPÉCIE	Quantidade	Distribuída aos Índios	Consumo do Posto	Saldo do mês anterior	Saldo do mês seguinte

F) OBSERVAÇÕES:

Feita manuseio de madeira para cercar as lavuras dos índios, com 300 metros de extensão

Anexo 5

Relatório de procedimentos administrativo – Aviso do Posto Indígena Taquaperi, Novembro de 1962. Filme 17, microfilme 263. Coleção Temas Indígenas. Microfilmes SPI. Centro de Documentação Regional FCH/UFGD.

Ministério da Agricultura
 Serviço de Proteção aos Índios
 5.ª Inspeção Regional

2 VIA

N.º 30/62

GUIA DE REMESSA

Ao Senhor Encarregado do P.I. TAQUAPERI
 é remetido, nesta data, o seguinte material: -

N.º no Registro Geral de Material	Quantidade	ESPÉCIE	VALOR	
			Parcial	Total
		ADQUIRIDO NA CASA DO AGRICULTOR		
	10	Machados "Colins" 3-1/2		
	10	Faixas "Tramontina" 13"		
	10	Enchados "Duns Caras" 2-1/2"		
	1	Pé de ponta "Metisa"		
	1	Pé quadrada "Metisa"		
	10	Faixas "Colins"		
	2	Platadeiras "Japonesa" fáb. *****		
	1	Máquina p/motar formigas *****		
<p align="center">Nota: Para carga do PI, devendo ser cedido aos índios quando necessitarem, sob empréstimo.</p>				
		Crs	*****	*****

Importa a presença GUIA *****

 5.ª Inspeção Regional do S. P. I. de 09 de abril de 1962
 RECEBI O MATERIAL CONSTANTE DESTA GUIA
 em 17 de Maio de 1962
 João Jorge - Chefe IW/S-SPI

Anexo 6

Entenda o processo de demarcação. FUNAI.

Instruções normativas para a demarcação das terras indígenas

O processo de demarcação, regulamentado pelo Decreto nº 1775/96, é o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas. Nos termos do mesmo Decreto, a regularização fundiária de terras indígenas tradicionalmente ocupadas compreende as seguintes etapas, de competência do Poder Executivo:

- i) Estudos de identificação e delimitação, a cargo da Funai;*
- ii) Contraditório administrativo;*
- iii) Declaração dos limites, a cargo do Ministro da Justiça;*
- iv) Demarcação física, a cargo da Funai;*
- v) Levantamento fundiário de avaliação de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não-índios, a cargo da Funai, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios, a cargo do Incra;*
- vi) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República;*
- vii) Retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da Funai, e reassentamento dos ocupantes não-índios que atendem ao perfil da reforma, a cargo do Incra;*
- viii) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, a cargo da Funai;*
- ix) Interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados, a cargo da Funai.*

Em casos extraordinários, como de conflito interno irreversível, impactos de grandes empreendimentos ou impossibilidade técnica de reconhecimento de terra de ocupação tradicional, a Funai promove o reconhecimento do direito territorial das comunidades indígenas na modalidade de Reserva Indígena, conforme o disposto no Art. 26 da Lei 6001/73, em pareceria com os órgãos agrários dos estados e Governo Federal. Nesta modalidade, a União pode promover a compra direta, a desapropriação ou recebe em doação o(s) imóvel(is) que serão destinados para a constituição da Reserva Indígena.

Especificamente nos casos de povos isolados, a Funai se utiliza do dispositivo legal de restrição de uso para proteger a área ocupada pelos indígenas contra terceiros, amparando-se no artigo 7.º do Decreto 1775/96, no artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e no artigo 1.º, inciso VII da Lei nº 5371/67, ao mesmo tempo em que se procedem os estudos de identificação e delimitação da área, visando a integridade física desses povos em situação de isolamento voluntário.

Em suas ações, o órgão indigenista prima pela publicidade e legalidade do procedimento e zela para não gerar ou intensificar conflitos fundiários locais, contribuindo ainda com o ordenamento territorial em escala local e regional, por meio de sistematização de informações de natureza fundiária a serem disponibilizadas para

Anexo 7

Carta do povo Kaiowá e Guarani do MS: 1º Encontro de *Tekoharã*

Nós, indígenas Kaiowá, Guarani e Terena de Mato Grosso do Sul, reunidos em nosso primeiro Encontro de Acampamentos Indígenas, no tekohá Itay, município de Douradina/MS, para discutirmos sobre a nossa realidade atual e definirmos as nossas estratégias de luta para a conquista de nossos direitos constitucionais que vem sendo descumpridos pelas autoridades do Estado brasileiro vimos manifestar que este momento histórico da organização dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul significa que iremos avançar cada vez mais, e vamos mostrar ao mundo a nossa força e resistência na luta por nossos direitos!

Realizamos este evento com nossos corações cheios de angústia, porque, ao mesmo tempo em que aqui estamos discutindo nossa situação, recebemos a notícia de que nossos irmãos Kaiowá do acampamento de Guaiviry retornaram novamente, há alguns dias, ao seu tekohá e encontram-se, neste momento, cercados por jagunços a serviço dos fazendeiros. Além da ameaça de ataques violentos, agora sofrem com a fome, em função do covarde cerco a que são submetidos. Tememos pela vida e integridade física de nossos parentes. Advertimos que qualquer agressão que acontecer será de responsabilidade das autoridades brasileiras.

Em Mato Grosso do Sul existem cerca de 31 acampamentos de indígenas situados nas margens de rodovias e em pequenas áreas retomadas pelo nosso povo. Em todos esses lugares, estamos acampados porque nos tomaram nossas terras e porque a situação de violência e miséria nas poucas reservas já existentes está insuportável. Além de não termos nossos territórios demarcados, ainda passamos por uma série de violações de direitos humanos, como a fome, a falta de água potável, falta de atendimento de saúde e remédios, calor excessivo, inundações, crianças fora da escola e as conhecidas ameaças, atentados, assassinatos e prisões de nossos parentes que estão reivindicando nada mais do que seus direitos assegurados pela Constituição Federal brasileira.

Estamos sofrendo porque o Estado brasileiro não quer cumprir aquilo que determinam a Constituição, a Lei e os Tratados Internacionais. Diante disso, cansamos de esperar a boa vontade de nossos governantes, decidimos nos unir e nos organizar para que nós mesmos possamos fazer valer nossos direitos históricos.

Em nosso estado, temos a segunda maior população indígena do Brasil. Temos muita força e resistimos às piores condições de sobrevivência. A nossa voz, o nosso conhecimento, nossa sabedoria milenar e a nossa espiritualidade serão as ferramentas de nossa luta pela retomada de nossas terras. Jamais vamos desistir e vamos avançar cada vez mais até que o último palmo de nossa terra nos seja entregue! Com as orações de nossos Nhanderú e Nhandesy vamos retomar todas as nossas terras tradicionais, menos cedo ou menos tarde. Resistimos por mais de 500 anos e não vai ser agora que iremos parar com nossas lutas.

Queremos aproveitar a oportunidade e agradecer a presença dos nossos parentes do povo Terena de Cachoeirinha que também estão reivindicando a demarcação de suas terras. Manifestamos nosso apoio nessa luta que é de todos nós, povos indígenas de Mato Grosso do Sul. Unidos e organizados avançaremos sem jamais recuar!

Queremos também agradecer a presença de nossos parentes acadêmicos indígenas que estão nas universidades adquirindo conhecimento para se somarem conosco nesta luta pela conquista de nossos direitos. A importância de termos nossos parentes dentro das Universidades significa uma maior organização e qualificação de nossos povos para as nossas lutas e a consolidação de nossa autonomia. Nossos jovens acadêmicos estão se preparando para o futuro, nos assessorando e apoiando, para que possamos viver com mais dignidade e respeito. Também queremos agradecer a presença dos amigos da causa indígena que também estiveram conosco em nosso Encontro. A cada dia mais aumentamos nossas alianças e juntos estaremos mais fortalecidos para a transformação desta realidade desumana, por um mundo melhor para todos e todas.

Queremos denunciar, mais uma vez, toda a irresponsabilidade e descaso do Estado brasileiro em não cumprir aquilo que determinam a Constituição Federal e a Convenção 169 da OIT.

Queremos manifestar nosso repúdio à postura da presidente Dilma Roussef que não olha para nosso povo e não quer entender a importância histórica de solucionarmos nossos problemas. Dilma a cada dia mais decepciona nosso povo com seu governo. É muito triste acreditarmos em uma pessoa que no passado lutou contra a opressão e a tirania e está hoje dando mais atenção a banqueiros,

usineiros e empreiteiras, gastando bilhões com as obras para megaeventos esportivos, como a Copa, e com seu lamentável Plano de Aceleração do Crescimento, que é um plano de morte para seres humanos que há séculos vem sendo explorados, assassinados e vivem hoje em situação de notória violação de direitos humanos básicos. Queremos pedir ao ex-presidente Lula – o qual, ao longo de seu mandato, realizou diversas reuniões com nossos representantes, muito nos prometeu e nada cumpriu – que interceda junto a Dilma, como forma de reparar sua omissão histórica, para que avancemos em soluções concretas em Mato Grosso do Sul para a demarcação de nossas terras. Queremos novamente pedir ao Conselho Nacional de Justiça que interceda, urgentemente com medidas para resolver os nossos problemas territoriais. Acreditamos muito neste papel do CNJ em colaborar com as soluções jurídicas para o nosso caso.

Queremos que o Projeto de Lei que criará o Fundo de Apoio para a regularização das terras indígenas seja realmente um instrumento positivo para resolvermos nossa situação, e não mais uma lei que não será cumprida ou que servirá somente para atender os interesses dos ricos fazendeiros de Mato Grosso do Sul.

Queremos cobrar, mais uma vez, da Polícia Federal e Ministério Público Federal a punição imediata dos assassinos dos professores Guarani Rolindo Vera e Jenivaldo Vera, do tekohá Ypoí, município de Paranhos. Para prenderem nossos parentes que lutam por direitos, a “Justiça” é rápida, como aconteceu recentemente no caso da prisão de nossos parentes Terena de Buriti. Mas, quando é para prenderem os bandidos, assassinos horrendos e sanguinários, que matam, ameaçam e torturam nossos parentes, essas autoridades nada fazem, ou, quando fazem, demoram anos, às vezes décadas. Isso se não se termina na total impunidade, como a maioria dos casos vem mostrando.

Queremos manifestar, ainda, nosso repúdio a alguns membros do Poder Legislativo e Judiciário que vêm tentando eliminar nossos direitos que, muitas vezes, sequer foram conquistados. Às vezes, de forma desumana, determinam o despejo de comunidades inteiras de suas terras retomadas, sem oferecer uma alternativa decente para que possam dignamente sobreviver enquanto esperam pelas definições do governo e da Justiça sobre uma demarcação. Agora, querem nos despejar até da beira das estradas, como aconteceu no caso do tekoha Larangeira Nhanderú. Queremos saber se estas autoridades querem que fiquemos acampados dentro das cidades, na frente das casas dos juízes e deputados. Se estes acham que não devemos estar “em lugar nenhum”, então é para lá que iremos.

Aos deputados e senadores brasileiros que estão contra os povos indígenas do Brasil, queremos dizer que jamais vamos tolerar, passivamente, qualquer retrocesso nos nossos direitos conquistados. Defenderemos a Constituição de 1988, custe o que custar, doa a quem doer!

Onde estão as punições aos fazendeiros que contratam milícias armadas para agredirem nosso povo no tekohá Pyelitokue/Mbarakaí, Passo Pirajú e tantas outras áreas que sofrem diariamente com tiros e incêndios criminosos de bandidos disfarçados de seguranças e policiais?

Por fim, avisamos que vamos mostrar ao mundo todo a nossa realidade. Vamos mostrar a verdade. Vamos mostrar que o governo brasileiro mente quando diz que o Brasil é um país em desenvolvimento. Vamos mostrar que o único “desenvolvimento” que existe aqui é para os mais ricos e que os povos originários do Brasil ainda sofrem com violações graves de direitos humanos. Não vamos mais aceitar mentiras e hipocrisia. O governo brasileiro quer “dar palpite” na ONU sobre os povos que sofrem mundo afora, mas não quer acabar com o sofrimento dos povos que vivem aqui dentro. Isso é um absurdo e vamos mostrar a verdade para o mundo.

Por fim, deixamos aqui as nossas rezas e espiritualidade para as pessoas de bem que entendem que precisamos mudar nossa triste realidade na busca de um mundo de bem viver em uma terra sem males, com muita paz, reciprocidade, solidariedade e, principalmente esperança, de que iremos alcançar nossos objetivos com nossa própria organização.

Tekoha Itay, Douradina, MS, 14 de novembro de 2011.

Anexo 8

O amargo do Caraguatá: a realidade dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul



Reprodução / Repórter Brasil

Dois acampamentos às margens da BR-463, no entorno de Dourados (MS), ilustram a precariedade dos Guarani-Kaiowá quando as demarcações de terra não caminham

03/06/2014

Por Bruno M. Morais*,

Publicado na Repórter Brasil

Toda semana seu Bonifácio monta em sua bicicleta preta de aro circular e vem, uma pedalada por vez, até a casa do Conselho Indigenista Missionário, em Dourados, tomar um mate gelado. Em uma dessas visitas, em março deste ano, arrancou da bolsa uma intimação judicial em um processo de reintegração de posse: os herdeiros de Albino Torraca pediam à Justiça Federal que despejasse os indígenas invasores de uma área de reserva legal na fazenda São José, à margem direita da BR-463, na saída a Ponta Porã. Seu Bonifácio chama essa área de Tekoharã Pakurity.

Não mais do que 15 barracos de lona se espalham ao largo de um canal de água, espremidos entre uma lavoura e a boca do mato. Brotando entre o milho plantado à máquina, se veem aqui e acolá uns pés de feijão, abóbora e purungo, uma cabaça com a qual os Guarani fabricam *ombaraká*, o chocalho ritual. Armados com esses objetos, os Kaiowá ainda tentam pôr, com reza, alguma ordem no que sobrou deste mundo.

Pakurity, a terra em transe

O acampamento Pakurity é parte de uma antiga rede de comunidades que os indígenas chamam de Tekoha Guasu. Em uma folha de papel riscado à mão, os Guarani me mostram o mapa: o Pakurity abrange cinco *tekoha* –territórios–, cada qual associado a uma família específica. Ao fundo da fazenda São José, havia uma casa de reza. “Meu tio e meu pai”, me conta seu Bonifácio, “rezavam muito, rezavam ali”.

Às margens da BR-453

Hoje o tio e o pai estão mais adiante, na ponta oposta do mato, repousando no cemitério que os indígenas também fazem questão de marcar no mapa. Do lado que ocupa a comunidade agora, assinalam a casinha de sapê da *nhandesy*, a rezadora, que o fazendeiro mandou queimar.

Em 2005, o Ministério Público Federal abriu inquérito para investigar Atilio Torraca pelo incêndio criminoso das casas dos indígenas, mas o caso não avançou. No final do ano passado, a equipe técnica do mesmo Ministério Público registrou que um trator destruiu um cemitério tradicional que os índios mantinham cercado, e as sepulturas foram revolvidas por um arado.

Em janeiro deste ano, a Polícia Rodoviária acionou a Fundação Nacional do Índio (Funai) e acusou os índios de estarem atirando pedras nos carros que passavam na rodovia. Era verdade: os Guarani de fato estavam atirando pedras nos carros, mas porque um funcionário da fazenda havia atropelado uma criança com um trator. Consta do memorando do funcionário que atendeu a ocorrência: no desespero, o pai da criança tentava fazer com que um dos motoristas que passavam pela estrada parasse para levar a criança ao hospital.

“Recente?”, seu Bonifácio questiona. “Nasci no *tekoha* Pakurity e só saí quando não teve mais jeito!” Aos 17 anos, arrancaram seu Bonifácio do Pakurity e o mandaram em um carro militar para Minas Gerais. Ele conta que, entre 1967 e 1970, esteve no Reformatório Agrícola Krenak, uma espécie de campo de concentração no município de Resplendor em que se mantinha em regime de trabalho forçado

indígenas de todo o país. No processo que pede a reintegração de posse, os índios são acusados de ameaça, roubo de animais e danos na propriedade da fazenda. Os proprietários alegam que os funcionários têm medo e que o trabalho na lavoura só pode ser realizado sob escolta. E argumentam que o despejo é justo porque a ocupação é recente.

Quase todos os registros dessas prisões, que estão emergindo agora no processo da Comissão Nacional da Verdade, são de indígenas que se recusavam a deixar suas terras. Há casos registrados entre os Pataxó, no sul da Bahia, e os Maxakali, em Minas Gerais. Além disso, há sobreviventes desse presídio espalhados em todo o Centro-Sul. Bonifácio é um sobrevivente, mas não tiveram a mesma sorte seus irmãos, também levados para lá – o Pakurity, esvaziado nas décadas de 1960 e 1970, era uma terra liberada para o “progresso”.

Apyka’i, o front surreal

Nos anos 1960, Dourados serviu como cidade-front para a política agrária da ditadura militar, baseada na integração entre a indústria e o campo. Linhas de financiamento a juros baixos garantiram que o sul do Mato Grosso fosse rasgado primeiramente pelas plantações de soja e trigo e, posteriormente, pelos canaviais que servem de sustento à usinagem de açúcar e álcool. Na região da fronteira, a introdução da braquiária – uma espécie mais resistente, nutritiva e agressiva de capim – garantiu a abertura das pastagens e o desenvolvimento da pecuária.

O dinheiro público preenchia as fazendas, e ia expulsando as poucas famílias Guarani e Kaiowá que haviam resistido às remoções patrocinadas, respectivamente, pela criação das reservas pelo Serviço de Proteção ao Índio, na segunda década do século 20, e pela colonização agrícola da Era Vargas.

Dona Damiana lembra quando seus parentes chegaram à Reserva de Dourados, vindo expulsos do *tekoha* Apyka’i, onde ela mesma havia nascido. O Apyka’i – que, na língua Guarani, refere-se ao banco sagrado de madeira relacionado à iniciação política masculina – é também uma área reivindicada como de ocupação tradicional indígena também às margens da BR-463, a mesma que corta o Pakurity de seu Bonifácio.

Quando visitei o acampamento em setembro do ano passado, dona Damiana abria com um machete algum espaço na cana para semear duas latas de milho saboró que ela havia ganhado de seus parentes. A cena era surreal. Era a quarta vez que ela ocupava a área que reivindica como de ocupação tradicional de sua família, na orelha direita do córrego Currel de Arame. A primeira ocupação, em 1999, foi comandada por Ilário Ascário, seu marido, e foi despejada violentamente pelo proprietário das terras. As famílias se espalharam entre as reservas indígenas da região, até que em meados de 2001 foram novamente se juntando às margens da rodovia. No ano seguinte, o Sr. Ilário Ascário foi atropelado.

Dona Damiana preparou o sepulcro de seu marido no *tekoha*, mas funcionários da fazenda impediram o enterro, montaram os índios em um caminhão e abandonaram dona Damiana e o corpo de Ilário na aldeia Tey’iKue, no município de Caarapó. Lá, ela sepultou seu marido e voltou para as margens da rodovia.

Daí em diante, a história do Apyka’i é uma série de ocupações, atropelamentos e despejos forçados. A comunidade já enfrentou pelo menos três ataques de homens armados, e em um deles um indígena de 62 anos foi baleado. Os Guarani dizem que mais um foi morto, e que desapareceram com o corpo. Os barracos da comunidade já foram incendiados três vezes.

Em vez de ingressar com uma nova ação na Justiça, argumentando contra a nova ocupação, Ricardo Tecchio pediu a execução judicial da sentença de despejo dada no processo anterior, contra a ocupação de 2007. Nessa sentença, o juiz dá razão ao proprietário dizendo que o reconhecimento da posse indígena exigiria “a habitação permanente ou posse efetiva”, e que “no caso, os réus não trouxeram aos autos prova concreta quanto ao cumprimento desses pressupostos”. Os autores, isto é, Ricardo Tecchio e os arrendatários, teriam, eles sim, provado “a propriedade e a posse mansa e pacífica”. Da primeira retomada até o ano passado, seis indígenas já haviam morrido em atropelamentos suspeitos – em nenhum dos casos o motorista parou para prestar socorro. Quando seu neto de 4 anos foi atingido por um caminhão carregado de bagaço de cana, dona Damiana juntou forças e ocupou uma vez mais uma área da Fazenda Serrana, propriedade de Ricardo Bonilha Tecchio. Hoje a comunidade está em uma área de menos de 3 hectares junto à mata da reserva legal. É dessa área que agora eles têm de sair, uma vez mais,

por ordem judicial.

Quando Spensy Pimentel e Joana Moncau escreveram, em 2010, sobre o genocídio surreal Guarani-Kaiowá, não imaginei que o apelo fosse tão literal. O Apyka'i, no entanto, é a experiência do absurdo: espoliada, violentada, expulsa de suas terras, e desde 1999 tentando recuperá-las, dona Damiana só teria direito de permanecer na pequena parte que ocupa do território que reivindica como seu se tivesse mantido contínua e pacificamente sua posse. Tremendo paradoxo.

Dourados-Pegúá

Qual é a linha que liga o Pakurity, de seu Bonifácio, e o Apyka'i de dona Damiana? As margens da BR-463, que é onde vão fincar acampamento as comunidades, caso os despejos aconteçam.

Os recursos propostos pela Funai contra a reintegração de posse do Apyka'i foram todos negados no Tribunal Regional Federal, sempre pelo mesmo motivo: não há indícios, segundo os desembargadores, de que a terra seja de ocupação tradicional indígena. A terra não está identificada, não está declarada, e não passou pela canetada de homologação da Presidência da República. As reivindicações e sucessivas ocupações e despejos de dona Damiana simplesmente não são “juridicamente relevantes”. No que o tribunal e os índios parecem concordar é que a solução única e definitiva para os conflitos de terras no estado é a demarcação. O que a Justiça diz, no entanto, é que os índios têm de esperar.

A Constituição de 1988 deu a ordem ao governo federal de demarcar todas as terras indígenas no país no prazo de cinco anos. Nos 20 anos seguintes, no Mato Grosso do Sul muito pouco se fez em prol das demarcações, para além de regularizar as reservas já criadas nos anos 19120 pelo Serviço de Proteção ao Índio. Como remédio à situação, em 2007 a Funai firmou com o Ministério Público Federal um Compromisso de Ajustamento de Conduta no qual há um novo prazo de três anos para a conclusão dos estudos de identificação e delimitação das Terras Indígenas Guarani e Kaiowá, sob pena de multa.

As reivindicações de terra foram então sistematizadas e agrupadas por bacia hidrográfica. Pakurity e Apyka'i – ou Jukeri'y, que é o nome que consta nos documentos oficiais – estariam contemplados pelos estudos de identificação e delimitação da bacia dos rios Dourados e Brilhante, junto a outras 16 reivindicações de terra. E, pelo menos desde 2010, os estudos já deveriam estar concluídos, os relatórios publicados, e a área delimitada pela Funai.

Mas não foram concluídos, os relatórios não foram publicados, e as áreas do Pakurity e Apyka'i seguem sem identificação e delimitação como terra indígena. A Funai inadvertidamente suspendeu o Grupo de Trabalho constituído para os estudos, e o relatório sequer foi elaborado. Na contraparte, o Ministério da Justiça insiste que o problema da demarcação no estado não é morosidade, e sim a judicialização, e aposta nas “mesas de diálogo” entre fazendeiros e indígenas para encontrar uma saída para as demarcações.

Caraguatá

Nesse “diálogo” com os donos da cana plantada por sobre a sua terra, o que dona Damiana teria a dizer? Pergunto, e ela responde sempre que no Apyka'i estão enterrados o seu pai, sua tia, seus dois filhos, e seu neto. E que, se for preciso, o ministro terá de enterrar ela mesma. “Diz pra ele trazer o trator e cavar uma cova grande, pra caber toda a comunidade”, dona Damiana repete a toda visita, desde que recebeu a notificação da reintegração de posse.

Mais adiante, seu Bonifácio está em uma situação mais confortável. A Justiça Federal recentemente negou a liminar desalojo para o Pakurity, mas, enquanto as terras não estiverem demarcadas, nada garante que a comunidade não vá ser despejada. A ele, perguntei por que o levaram ao presídio Krenak: “Porque eu não desisto de visitar meu pai”, me disse, “duas três vezes no ano eu vou lá com meu *mbaraká*, rezo pra ele”. E completa: “Também porque eu gostava demais de caraguatá, a dona da fazenda me castigou”. Caraguatá é um coquinho amargo de uma bromélia que brota nas beiras dos córregos, cada vez mais rara por conta dos desmatamentos. Entre os túmulos e *mbarakás* do Apyka'i e do Pakurity, cortados pela BR-463, está bem claro quem, há tanto tempo, tem arcado com o lado amargo dos conflitos de terra no Mato Grosso do Sul.

* *É advogado indigenista*

Anexo 9

Veja "À Sombra de um Delírio Verde"

Inserido por: Administrador em 21/11/2011.

Fonte da notícia: Assessoria de Imprensa do Documentário

Foi lançado nesta terça-feira (21) uma versão HD para internet do documentário que denuncia o processo de genocídio dos Guarani Kaiowá. "À Sombra de um Delírio Verde" mostra a triste situação do povo indígena com a maior população no Brasil que trava, quase silenciosamente, uma luta desigual pela reconquista de seu território contra as transnacionais do agronegócio. Trata-se de uma produção independente (assinada por produtores da Argentina, Bélgica e Brasil) que procura expor em 29 minutos as sistemáticas violências vividas por este povo.
<http://vimeo.com/32440717>

Contexto atual

Na última sexta-feira (dia 18) um grupo de pistoleiros fortemente armados promoveram no acampamento Tekoha Guaiviry, município de Amambaí, Mato Grosso do Sul, um forte ataque uma ataque conta a comunidade Guarani Kaiowá. O massacre teve como alvo o cacique Nísio Gomes, 59 anos, executado à tiros. Depois de morto, o corpo do indígena foi levado pelos pistoleiros – prática vista em outros crimes cometidos contra os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Além da morte de Nísio, dois adolescentes e uma criança permanecem desaparecidos.

Infelizmente, devido à impunidade de seus autores, há décadas esta prática já se tornou comum no estado do Mato Grosso do Sul, como pode ser comprovado no documentário "À Sombra de um Delírio Verde". Este é o segundo massacre com as mesmas características promovido somente este ano.

A situação de violência contra os Guarani Kaiowá os coloca em relatórios de organismos internacionais como uma das piores situações vividas por um povo indígena no mundo.

"A ONG Anistia Internacional disse que o caso é "chocante" e criticou a lentidão das autoridades no processo de demarcação de terras na região", destacou a agência inglesa BBC.

"O vice-presidente do Conselho dos Direitos da Pessoa Humana, Percílio de Souza Lima neto, a morte do cacique foi uma tragédia anunciada", registrou o jornal O Estado de São Paulo
http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf.

Sinopse

Na região Sul do Mato Grosso do Sul, fronteira com Paraguai, o povo indígena com a maior população no Brasil trava, quase silenciosamente, uma luta desigual pela reconquista de seu território.

Expulsos pelo contínuo processo de colonização, mais de 40 mil Guarani Kaiowá vivem hoje em menos de 1% de seu território original. Sobre suas terras encontram-se milhares de hectares de cana-de-açúcar plantados por multinacionais que, juntamente com governantes, apresentam o etanol para o mundo como o combustível "limpo" e ecologicamente correto.

Sem terra e sem floresta, os Guarani Kaiowá convivem há anos com uma epidemia de desnutrição que atinge suas crianças. Sem alternativas de subsistência, adultos e adolescentes são explorados nos canaviais em exaustivas jornadas de trabalho. Na linha de produção do combustível limpo são constantes as autuações feitas pelo Ministério Público do Trabalho que encontram nas usinas trabalho infantil e trabalho escravo.

Em meio ao delírio da febre do ouro verde (como é chamada a cana-de-açúcar), as lideranças indígenas que enfrentam o poder que se impõe muitas vezes encontram como destino a morte encomendada por fazendeiros.

Notas sobre o filme

"À Sombra de um Delírio Verde" (The Dark Side of Green) é uma produção independente realizada sem recursos públicos, de empresas ou do terceiro setor. Trabalharam de forma associada a repórter televisiva belga An Baccaert, o jornalista Cristiano Navarro e o repórter

cinematográfico argentino Nicolas Muñoz.

O filme começou a ser rodado nas aldeias da região sul do Mato Grosso do Sul, em abril de 2008, e contou com apoio logístico da Associação de Professores Guarani Kaiowá, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da Foodfirst Information & Action Network (Fian international). Sua finalização, feita de maneira “quase artesanal”, foi concluída em janeiro de 2011.

A maior parte das informações apuradas nas comunidades, com órgãos públicos e com associações de produtores rurais fazem parte dos trabalhos de investigação que Navarro desenvolve desde 2002 junto ao Cimi.

Sete músicas de fundo foram compostas especialmente para o documentário por Thomas Leonhardt. O grupo de hip-hop Bro’w, que canta a música No Yankee, é formado por jovens Guarani Kaiowá de comunidades das aldeias de Dourados, Mato Grosso do Sul.

A narração do documentário em português foi feita pela cantora sambista Fabiana Cozza. O documentário também possui narrações em espanhol, francês, inglês, alemão e holandês.

Mais do que um simples produto audiovisual, os realizadores do filme têm como expectativa utilizar o documentário para fazer uma denúncia internacional sobre a grave situação em que vive o povo Guarani Kaiowá, apoiando assim a sua luta pela reconquista de seu território tradicional.

<http://www.thedarksideofgreen-themovie.com/>

Ficha técnica:

Título Original: À Sombra de um Delírio Verde Documentário (The Dark Side of Green)

Gênero: Documentário

Produção: Argentina, Bélgica, Brasil

Tempo de Duração: 29 min

Ano de Lançamento: 2011

Direção, produção e roteiro: An Baccaert, Cristiano Navarro e Nicolas Muñoz

Narração em Português: Fabiana Cozza

Música composta por Thomas Leonhardt

Festivais

5º Festival de Cinema da Floresta (sem patrocínio da Petrobras ou BNDES)

23º Festival Cinémas d’Amérique Latine 2011, Toulouse, France

Anexo 10

Carta de protesto: Estudantes Guarani e Kaiowá dos cursos de Ciências Sociais e História, UEMS, Unidade de Amambaí. 20/11/2011. CIMI.

Por volta das seis horas chegaram os pistoleiros. Os homens entraram em fila já chamando pelo Nísio. Eles falavam segura o Nísio, segura o Nísio. Quando Nísio é visto, recebe o primeiro tiro na garganta e com isso seu corpo começou tremer. Em seguida levou mais um tiro no peito e na perna. O neto pequeno de Nísio viu o avô no chão e correu para agarrar o avô. Com isso um pistoleiro veio e começou a bater no rosto de Nísio com a arma. Mais duas pessoas foram assassinadas. Alguns outros receberam tiros mas sobreviveram. Atiraram com balas de borracha também. As pessoas gritavam e corriam de um lado para o outro tentando fugir e se esconder no mato. As pessoas se jogavam de um barranco que tem no acampamento. Um rapaz que foi atingido por um tiro de borracha se jogou no barranco e quebrou a perna. Ele não conseguiu fugir junto com os outros então tiveram que esconder ele embaixo de galhos de árvore para que ele não fosse morto. Outro rapaz se escondeu em cima de uma árvore e foi ele que me ligou para me contar o que tinha acontecido. Ele contou logo em seguida. Ele ligou chorando muito. Ele contou que chutaram o corpo de Nísio para ver se ele estava morto e ainda deram mais um tiro para garantir que a liderança estava morta. Ergueram o corpo dele e jogaram na caçamba da caminhonete levando o corpo dele embora. Nós estamos aqui reunidos para pedir união e justiça neste momento. Afinal, o que é o índio para a sociedade brasileira? Vemos hoje os direitos humanos, a defesa do meio ambiente, dos animais. Mas e as populações indígenas, como vem sendo tratadas? As pessoas que fizeram isso conhecem as leis, sabem de direitos, sabem como deve ser feita a demarcação da terra indígena, sabem que isso é feito na justiça. Então porque eles fazem isso? Eles estão acima da lei? O estado do Mato Grosso do Sul é um dos últimos estados do Brasil mas é o primeiro em violência contra os povos indígenas. É o estado que mais mata a população indígena. Parece que o nazismo está presente aqui. Parece que o Mato Grosso do Sul se tornou um campo de fuzilamento dos povos indígenas. Prova disso é a execução do Nísio. Quando não matam assim matam por atropelamento. Nós podemos dizer que o estado, os políticos e a sociedade são cúmplices dessa violência quando eles não falam nada, quando não fazem nada para isso mudar. Os índios se tornaram os novos judeus. E onde estão nossos direitos, os direitos humanos, a própria constituição? E nós estamos aí sujeito a essa violência. Os índios vivem com medo, medo de morrer. Mas isso não aquietou a luta pela demarcação das terras indígenas. Porque Ñandejara está do lado do bom e com certeza quem faz a justiça final é ele. Se a justiça da terra não funcionar a justiça de deus vai funcionar.

Estudantes Guarani e Kaiowá dos cursos de Ciências Sociais e História e moradores da aldeia de Amambaí.

