

SUMÁRIO

Introdução	15
CAPÍTULO I Os Guarani e Kaiowá : origens, territórios, organização social e mestiçagens	21
1.1 A recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá: negociações, mediações, traduções, mestiçagens e suas aplicabilidades.....	21
1.2 Origens e influências da perda da território sobre a organização social e espacial dos Guarani e Kaiowá.....	26
1.3 Organização espacial dos Guarani e Kaiowá e suas transformações.....	32
CAPÍTULO II Igreja Católica, Governo e suas inserções na Pastoral Indigenista no Brasil e em Mato Grosso do Sul: aspectos da criação do CIMI e seus desdobramentos	37
2. 1 Constituição do Conselho Indigenista Missionário.....	44
2.2 Relações conflituosas entre Igreja Católica, CIMI e FUNAI.....	47
2.3 A Igreja Católica e a Pastoral Indigenista em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.....	51
CAPÍTULO III Organização e alianças do Movimento Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios e o CIMI em Mato Grosso do Sul	62
3.1 O CIMI em Mato Grosso do Sul.....	62
3.1.1 O CIMI, as paróquias e os bispos na Diocese de Dourados.....	67
3.1.2 O CIMI na Diocese de Dourados.....	71
3.1.3 Os Guarani e Kaiowá, a recuperação de seus territórios e o CIMI.....	76
3.2 A emergência do Movimento Indígena Nacional e seus reflexos no Movimento Guarani e Kaiowá	83
3.2.1 A Aty Guasu e a emergência do Movimento de recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá e suas alianças.....	86
3.2.2 O Movimento Guarani e Kaiowá, CIMI e o Projeto Kaiowá Ñandeva-PKN.....	110

CAPÍTULO IV A Retomada das áreas tradicionais (Rancho Jacaré, Guaimbé, Jarará e Sucuri'y).....120

4.1.1 A luta pelo território dos Kaiowá do Rancho Jacaré e Guaimbé.....124

4.2 As ações dos Guarani e Kaiowá da aldeia Jarará no processo de recuperação de seus territórios.....139

4.3 O *atropelamento* dos índios da aldeia Sucuri'y.....148

4.4 A atuação do CIMI na aldeia Sucuri'y.....149

Considerações Finais.....153

Referências bibliográficas.....159

Fontes escritas e orais.....164

Anexos.....17

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo principal demonstrar as ações promovidas pelos Guarani e pelos Kaiowá para a reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul, durante o período de 1978 a 2001. A participação do CIMI – (Conselho Indigenista Missionário) também é prioridade de estudo neste trabalho. Inicialmente pretendia-se uma análise tendo como metodologia tanto as fontes orais como escritas, relacionadas a todas as áreas Guarani e Kaiowá localizadas na região Sul do estado, retomadas a partir da década de 1970. Ao perceber ser o recorte temporal bastante extenso, optei por algumas áreas indígenas específicas, para a realização das entrevistas. As áreas escolhidas foram Rancho Jacaré e Guaimbé, localizadas no município de Laguna Carapã e Jarará no município de Juti. Para a análise feita a partir da percepção dos índios, além das fontes escritas, a história oral foi a principal metodologia.

Vários autores como Brea Monteiro (2003) classificam a população Guarani em três principais grupos, como os Ñandeva, Mbiá e Kaiowá. O presente trabalho abrange análises tanto da população Ñandeva, aqui denominada de Guarani, (por ser a forma como se identificam grande parte destes grupos indígenas) e da população Kaiowá, ambas localizadas na região Sul de Mato Grosso do Sul. As áreas citadas acima são predominantemente habitadas pela população Kaiowá, com exceção do território Jarará que possui um número significativo de grupos familiares de ambas as etnias. Além deste caso específico há, no decorrer do trabalho, alusões às áreas com predominância Ñandeva e ou Guarani, como as de Porto Lindo, Ivy Katu e Pirajuy, por isso optei por utilizar a denominação Guarani e Kaiowá.

O processo de ocupação de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, por não índios, foi realizado à revelia das populações indígenas existentes na região Sul do Estado. A destruturação dessa população indígena acirrou-se quando o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) demarcou, a partir de 1915, oito reservas para que os índios ficassem em um “local fixo”. E, em meio ao final do processo de demarcação, foi instituída também a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, que fez a distribuição de terras na região, visando a ocupação por não índios e expansão comercial deste espaço. Ao analisar o impacto da Colônia Agrícola na região ocupada anteriormente pelos Guarani e pelos Kaiowá, Brand afirma que havia a definição de que seriam respeitados os direitos de

terceiros, quando estes possuísem título de domínio do governo, porém, ressalta que esse não era o caso dos Guarani e dos Kaiowá.

No final da década de 1970 e início de 1980, a Companhia *Matte Larangeira* já era uma Empresa proprietária de várias fazendas, na região Sul do estado. Enquanto os índios trabalhavam na extração da erva mate não houve expulsões, pelos menos não ficou registrado na documentação e na bibliografia, mas quando não era mais necessária a mão de obra indígena, (apenas de alguns índios para o trabalho da criação de gado), é que se acirraram os conflitos entre índios e fazendeiros. Esse breve histórico de ocupação por não índios, nessa região, nos faz entender a real necessidade das retomadas de territórios indígenas. A perda dos territórios Guarani e Kaiowá afetou sua mobilidade social e espacial, e, a partir disso, passaram a buscar novas formas de ser Guarani e de ser Kaiowá. Nesse contexto, da necessidade de continuar vivendo enquanto índios, buscaram alianças com entidades de apoio, como o CIMI e o PKN (Projeto Kaiowá Ñandeva).

Esse processo das relações dos índios com entidades de apoio, em Mato Grosso do Sul, tem sido visto pelos fazendeiros e por parte da classe política do estado (alguns deles fazendeiros) como ilegítimo, ou seja, os índios são vistos como fantoches manipulados por essas entidades. Enquanto viviam somente nas reservas ou espalhados nos fundos de fazendas e, muitas vezes trabalhando nelas, tinham uma “convivência harmônica”, mas, quando passaram a reivindicar seus direitos, foram vistos por vários fazendeiros e políticos, como “massa de manobra” das entidades, entre elas o CIMI.

O CIMI, assim como a CPT (Comissão Pastoral da Terra), surgiram no período em que a ditadura caminhava para seu final, proporcionando uma certa abertura aos movimentos sociais e, desde sua fundação em 1972, a questão da terra foi uma das suas principais áreas de atuação, confrontando com a política indigenista oficial.

A política fundiária implantada pelo Governo Federal, na década de 1970, provocou a invasão dos territórios indígenas, incentivou a construção de estradas e hidrelétricas, trazendo, portanto, prejuízos às populações indígenas. Para que o projeto de desenvolvimento desse certo era necessário a integração desses povos à sociedade nacional. Os índios, que no passado eram considerados defensores de fronteiras, passaram a ser um empecilho ao progresso do país. A FUNAI (Fundação Nacional do índio), órgão criado em 1967, em substituição ao SPI, extinto por corrupção, era executora do projeto integracionista do Governo.

Setores da Igreja Católica começaram a discutir e questionar esse projeto de integração das populações indígenas à sociedade nacional, pois perceberam que o desenvolvimento implantado pelo Estado brasileiro estava sendo realizado às custas da desestruturação destas populações. Porém, essa participação da Igreja Católica não foi homogênea quanto às atividades junto aos índios em Mato Grosso do Sul. Houve várias divergências entre religiosos e leigos que atuaram no CIMI. Inicialmente, a entidade esteve ligada à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, posteriormente, foi anexada a ela.

Em 1974, o CIMI nacional iniciou algumas atividades no Estado de Mato Grosso, para verificação da situação dos indígenas, resultando no relatório – *A escravidão e o abandono* (Doc. 10, CIMI). Mas, somente a partir de 1978, é que se criaram condições para sua instituição oficial, em 1979, na região de Dourados, tendo iniciado algumas atividades junto aos índios Guarani e aos Kaiowá¹. Os primeiros missionários tinham entre outros objetivos, estruturar uma equipe para o trabalho junto a essa população indígena². Desta forma, iniciaram-se as relações entre os Guarani, os Kaiowá e o CIMI.

Para a escrita do primeiro capítulo intitulado: *Os Guarani e Kaiowá: Origens, territórios, organização social e mestiçagens*, amparei-me nas contribuições metodológicas de Pompa (2003) e Gruzinski (2001) acerca das negociações, mediações e mestiçagens atribuídas a grupos indígenas dos séculos XV a XVII, para perceber como se deu esse processo de mediação na história indígena contemporânea, mais especificamente em relação à reocupação e recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá. Consta também uma contextualização das origens e organização social e espacial dessa população indígena e as influências da perda do território sobre essa organização, tentando demonstrar, brevemente, que todo esse processo de desestruturação proporcionou e obrigou os Guarani e os Kaiowá se mobilizarem a partir do final da década de 1970.

No segundo capítulo, denominado de *Igreja Católica, Governo e suas inserções na Pastoral Indigenista no Brasil e em Mato Grosso do Sul: aspectos da criação do CIMI e seus desdobramentos*, busco demonstrar como se situou a Igreja Católica em relação às políticas indigenistas governamentais em nível nacional, desde a instituição das Missões

¹ Na grafia dos nomes indígenas adoto as normas da Convenção sobre a grafia dos nomes tribais, aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953. Cf. Revista de Antropologia. São Paulo: 2(3): 150, 1954 e 2(3): 123, 1955.

² Segundo dados de Grunberg (2002, p. 01) os Kaiowá são aproximadamente 20.000 e os Guarani 8.000. Dados da FUNASA e do Projeto Ára Verá/SED apresentam um número correspondente há 32.000 pessoas entre Guarani e Kaiowá.

Tradicional, na década de 1940 até a criação do CIMI em 1972. Um outro aspecto abordado neste capítulo trata-se da atuação de setores da Igreja Católica (Pastoral Indigenista) na região Sul de Mato Grosso a partir de 1975 e, posteriormente, em Mato Grosso do Sul, e suas relações com o CIMI nacional e com a FUNAI. Este contexto nos ajuda a compreender como se deu o processo de criação do Conselho Indigenista.

O terceiro capítulo, *Organização e alianças do Movimento Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios e o CIMI em Mato Grosso do Sul*, abrange em sua primeira parte um breve histórico do CIMI no Estado, enfatizando suas ações em relação à assessoria às várias etnias. Na sequência, são analisadas as ações de assessoria específicas do Conselho Indigenista junto aos Guarani e aos Kaiowá, e as mudanças na estrutura da entidade. Em seguida, é feito um histórico da atuação dos bispos e das paróquias sobre as questões indígenas na Diocese de Dourados.

Na segunda parte do capítulo três, são abordadas a organização do movimento indígena em nível nacional e a emergência do Movimento Indígena de recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá. Para a análise da dinâmica dessa movimentação, o presente trabalho abrange não só as Reuniões Grandes (Aty Guasu), mas todas as ações que eram realizadas por eles, tendo em vista suas reivindicações, principalmente na questão da luta pelo território, como também as alianças que faziam junto a entidades de apoio e órgãos oficiais. Suas *práticas culturais*, enquanto atuações, também são entendidas neste trabalho como uma forma de resistência e de mobilização, frente à sociedade não índia. A relação do CIMI com o PKN, na assessoria à questão das retomadas ou entradas nas áreas indígenas, é um outro ponto discutido neste capítulo.

No último capítulo, que se refere à *retomada das áreas tradicionais Rancho Jacaré, Guaimbé, Jarará e Sucuri'y*, busco analisar como estes grupos indígenas construíram sua história e como percebiam a ação do CIMI junto a eles. Primeiramente, apresento um breve histórico sobre os rumos da história oral e demonstro, brevemente, a minha opção metodológica acerca da história oral, e como se deu essas opções em relação à experiência realizada junto aos Guarani e aos Kaiowá.

O território indígena Rancho Jacaré e Guaimbé são referenciais para este trabalho por serem as primeiras áreas retomadas, após a demarcação das reservas, em 1928. A partir da retomada dessas áreas em 1979, é que várias outras áreas começaram a ser recuperadas, tendo em vista a emergência do Movimento Indígena Guarani e Kaiowá de luta pelo território e suas negociações e alianças com entidades de apoio.

O processo de retomada do território Jarará iniciou-se a partir de 1986. Por meio da análise dos fatos ocorridos nessa área, pode-se perceber a continuidade das políticas indigenistas dos órgãos oficiais e as constantes mestiçagens entre índios e não índios. Essas relações, aqui denominadas de mestiçagens, deram-se, principalmente, entre órgãos públicos e entidades de apoio, como foi o caso do CIMI e do PKN, e foram sendo construídas e negociadas ao longo da história dos Guarani e dos Kaiowá.

Incorpo ainda na metodologia, os estudos de John M. Monteiro, Manuela Carneiro da Cunha, Sidnei Peres, Ricardo Arruda, Dominique Gallois e outros, que trabalham com a temática indígena, buscando uma nova visão da sua história, demonstrando especialmente o protagonismo indígena e suas formas de luta.

Para o estudo específico dos Guarani e dos Kaiowá, utilizei várias teses, dissertações e artigos. Entre eles, Antônio Jacó Brand, Marina Evaristo Wenceslau, Rubem Thomas de Almeida, Joana Fernandes Silva, Levi Marques Pereira, Paz Fried Grumberg, Roseli Aparecida Stefanos Pacheco, Ana Maria do Pérpetuo Socorro dos Santos e Lásaro Moreira da Silva e outros. Os trabalhos de Evaldo Sintoni, Mário Fioravante, Giovani Luiz Romani, Renata Lourenço Giroto, Paulo Suees e Benedito Prezia trouxeram importantes contribuições acerca de análises políticas do Conselho Indigenista Missionário. Além de várias produções do próprio Conselho.

A documentação base para esta pesquisa encontra-se principalmente nos arquivos do CIMI, de Dourados e de Campo Grande, na CNBB de Campo Grande e no Centro de Documentação Kaiowá/Guarani/UCDB. São atas, relatórios, recortes de jornais, cartas, ofícios, bilhetes, projetos, etc.

A maior parte dos documentos escritos foi produzida pelo CIMI. No entanto, mesmo que em menor quantidade, existem documentos que os índios enviavam para o CIMI e para órgãos públicos, em sua maioria bilhetes, cartas e cópias dos documentos.

Busquei, nas citações de documentos produzidos pelos índios, manter a forma original da escrita, por entender ser esta uma forma de demonstrar a legitimidade do Movimento Indígena. No último capítulo, mesmo entendendo que os documentos não falam por si, optei por citar partes de entrevistas, que demonstram a percepção dos índios sobre todo o processo de recuperação de seus territórios.

Chauveau e Tétart (1999), em *Questões para a história do presente*, fizeram-me refletir sobre a temporalidade de meu recorte enquanto história do presente, pois se trata de

uma história iniciada no final do século XX. *Os novos problemas, os novos campos e as novas apresentações* são colocados por estes autores como eixos de pesquisa para a história do presente. A obra reforça e nos lança o desafio diante de tantas informações que podemos ter sobre a chamada história do presente. Na mesma obra, Bernstein e Pierre Milza, afirmam que a história do presente possui suas especificidades, mas é antes de tudo história e que não difere em nada da história do século XIX.

A história dos Guarani e dos Kaiowá e suas relações com os não índios, que se trata de História do presente, apresentou especificidades, continuidades e rupturas, ao longo de sua existência. E tendo em vista a riqueza da história dessa população, entre outros aspectos que podem ser abordados, as relações dos Guarani e dos Kaiowá, frente à sociedade não índia, apresenta características que deverão ser aprofundadas. Este trabalho vem no sentido de contribuir com a ampliação dessa discussão e demonstrar como esses agentes históricos construíram parte de sua história.

OS GUARANI E KAIOWÁ: ORIGENS, TERRITÓRIOS, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E MISTIÇAGENS.

A recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá: negociações, mediações, traduções, mestiçagens e suas aplicabilidades.

A análise feita por Ronaldo Vainfas, em Caminhos e descaminhos da história³, apresenta importantes reflexões metodológicas para o presente trabalho. A partir desta análise sobre as *novas abordagens* da história, a não radicalização quanto às aplicações das teorias na escrita da história, foi um dos aspectos importantes que nortearam o estudo da história indígena no presente trabalho.

Vainfas, ao se referir aos vários paradigmas da história, entre eles, os que defendem a escrita da história a partir de questões estruturais e os adeptos de uma história onde o detalhe cultural seja valorizado, não considera esses paradigmas como um superior ao outro, mas sim como paradigmas diferentes. Ao citar temas advindos da nova história, como a sexualidade e temas mais relacionados à macro história como a questão agrária, considera que muitas vezes a oposição entre estes estudos são mais retóricas e didáticas do que efetivas. Sendo assim, muitos estudos que parecem antagônicos podem permitir relacionar o macro ao micro histórico, e, desta forma, propiciar um diálogo entre a postura explicativa e a descrição do detalhe cultural e, conseqüentemente, entre as realidades e suas representações.

Desta forma, a história indígena possui especificidades que possibilitam abordagens tanto relacionadas ao macro, quanto ao micro histórico. É neste sentido que compartilho das colocações de Vainfas sobre o não determinismo por um único viés historiográfico ou, neste caso, por uma única forma de tentar entender como se deu o processo de luta pelo território⁴ entre os Guarani e os Kaiowá⁵ e a participação do CIMI.

³ In: VAINFAS; CARDOSO, 1997. p. 441-449.

⁴ Utilizo território por ser um termo que abrange de forma mais adequada à dimensão social e organizacional do espaço ocupado pela população Guarani e Kaiowá. Territorialidade, segundo Gallois aborda além da recuperação e valorização da história da ocupação de uma terra ou um grupo indígena, mas também propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas, ao contrário de Terra indígena que é um conceito jurídico utilizado pelo estado. O trabalho Indigenismo e territorialização, organizado por João Pacheco de Oliveira (1998) e o artigo de Dominique Gallois (2004) Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? abordam os conceitos antropológicos e jurídicos e suas interferências para a legalização dos territórios indígenas.

⁵ Essa denominação será utilizada ao longo do trabalho quando se referir os grupos indígenas Nandeva e Kaiowá. Guarani substituirá o termo Nandeva, por ser a forma como geralmente os índios se identificam.

As políticas oficiais indigenistas afetaram de forma geral as populações indígenas do Brasil, mas todas as etnias possuíam suas próprias estratégias de mobilização. Os Guarani e os Kaiowá expressaram suas estratégias e práticas culturais⁶ com muita convicção. E, desta forma, os aspectos macro-sociais, como os motivos que geraram a expropriação de seus territórios, entre eles a ocupação da terra por não índios, visando a expansão comercial da região Sul do estado, não são suficientes para explicar a história do povo Guarani e Kaiowá. É necessário também registrar as estratégias específicas dessa população, que resistiu ao processo de integração civilizatório para manter o direito de continuar existindo enquanto Guarani e Kaiowá.

Deste modo, a idéia de Geertz, de que o conceito de cultura será mais bem entendido se não visto apenas enquanto *complexos padrões de comportamento, costumes, usos, tradições, feixes de hábitos, mas como um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções para governar o comportamento* (1973, p. 56), aproxima-se das discussões acerca das várias estratégias indígenas discutidas neste trabalho. Ou seja, o conjunto de mecanismos de controle pode ser entendido neste processo como as estratégias internas e externas construídas pelos Guarani e pelos Kaiowá, que visavam ter o controle de hábitos e regras da sociedade não índia para, por esse meio, estabelecer alianças visando a manutenção do seu modo de ser, e para isso a recuperação de seus territórios era vista como um fator fundamental.

O dinamismo da cultura e sua constante transformação, questões também associadas às definições antropológicas de identidade, entendidas por Stuart Hall como: *celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam*, foram conceitos utilizados neste trabalho no sentido de entender as transformações pelas quais passou a população Guarani e Kaiowá (2001, p. 13). Entre essas, as necessidades de *negociação* com entidades de apoio, mais especificamente com o CIMI. No entanto, em relação à questão do território dos Guarani e dos Kaiowá houve um intenso processo de transformações, que ocasionaram muitos prejuízos à população indígena. E, neste caso, nem sempre foram mudanças nas quais foi possível manter um diálogo com outros mundos sem haver a supremacia de um deles. O fato dos Guarani e dos Kaiowá serem sujeitos de sua história como quero demonstrar com este trabalho não exime os prejuízos causados a

⁶ Utilizo o conceito de Canclini de que as práticas culturais são mais que ações, são atuações, onde há a representação das ações sociais (1998, p. 350).

essa população. Neste sentido, houve o processo de perda e, ao mesmo tempo, reconquista de seus territórios. Nesse processo, não estão reativando somente suas formas de subsistência física, mas suas práticas sociais que foram sufocadas ao longo de sua história.

Hall cita que à medida que as culturas nacionais tornaram-se expostas às influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas por meio do bombardeamento e da infiltração cultural (2001, p. 74). Essa fragmentação colocada por Hall é observada por estudiosos dos Guarani e dos Kaiowá. Não significa que houve a perda da identidade indígena por conta dos prejuízos causados a essa população, existiram novas e velhas formas simbólicas, e rearranjos entre a cultura Guarani e Kaiowá tradicional e sua nova forma, ou seu novo modo de ser. O que pretendo ressaltar é que mesmo com o novo modo de ser, ou segundo Hall, mesmo com novas identificações globais ou locais e com a brava resistência dessa população, é necessário observarmos que houve momentos de sua história em que possuíam melhores condições de viver segundo o seu modo de ser.

O enfraquecimento do seu modo de ser não os fez desistir de sua condição de povo Guarani e Kaiowá. As afirmações de Hall sobre a situação dos vários povos diante do processo de globalização de que esses foram *obrigados a negociar com as novas culturas onde vivem, sem simplesmente serem assimilados por elas e sem perder completamente suas identidades* (2001, p. 89) é um fator notado entre a população Guarani e Kaiowá.

Compreendendo que a história indígena foi, durante muito tempo, registrada apenas como a história dos índios vencidos pelo colonizador e, não demonstrando como foram suas atuações e trocas culturais durante a ação colonizadora e também missionária, busco refletir sobre as estratégias que os Guarani e os Kaiowá adotaram no período de 1978 a 2001.

Gruzinski, ao analisar os enfrentamentos entre invasores europeus e sociedades indígenas, aborda algumas questões em relação à história indígena no período da expansão ibérica iniciada no final do século XV. Houve uma mistura de colonização, resistências e mestiçagens. O autor afirma que o termo mestiçagem é muito complexo e utiliza-se dele, em seu trabalho, para *designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes...* (2001 p. 62).

O que pretendo com a idéia de mestiçagem (referindo-me a esse conceito como a mistura de relações sociais externas, que os Guarani e os Kaiowá tiveram ao longo do processo de recuperação de seus territórios) é demonstrar como foram construídas essas relações e a necessidade das trocas e negociações culturais.

Apesar de ser períodos distantes para uma possível análise, as misturas de relações entre populações indígenas e não índios permanecem presentes no âmbito da história indígena contemporânea. Misturas essas que possuem características natas de seu tempo, mas que ainda são vistas por parte da sociedade não índia como uma relação entre índios manipulados e brancos manipuladores. Percebe-se que há semelhanças entre as novas abordagens para explicações da história indígena colonial e a história indígena contemporânea.

Gruzinski faz crítica às explicações dualistas relacionadas à história indígena colonial, onde temos de um lado, os bons índios e, do outro, os malvados europeus, afirma que esta forma de análise imobiliza, empobrece a realidade e deixa de lado as trocas entre um mundo e outro (2001, p. 48).

Mesmo reconhecendo a forte opressão por que passaram as populações indígenas mexicanas, ao longo da conquista espanhola, como o enfraquecimento das dinastias, epidemias, interrupção do ensino tradicional, proibição de idolatrias públicas e que essas questões geraram desorientação e prostração, considera que houve intensas misturas entre europeus e índios. Essa mistura também fez com que em determinados momentos os colonizadores abrissem mão de seus costumes e se adaptassem às culturas indígenas. Ambos passaram por um processo de *distanciamento, físico e psíquico*, tendo que *'recuar' do seu meio de origem* (2001, p 83). Gruzinski, afirma que foi menos dramática a perda das referências dos colonizadores do que a dos índios.

No caso dos Guarani e dos Kaiowá foi por conta do processo de expropriação de seus territórios que estes, após o intenso processo de mistura com os agentes colonizadores, misturaram-se também com parte da sociedade não índia (CIMI, FUNAI, PKN) visando a recuperação desses espaços.

Nas relações construídas durante o período de 1978 a 2001, essa população misturou-se com a população não índia e se adaptou, muitas vezes, a condicionamentos que não lhes eram originários, para conseguir manter o seu modo de ser. O fato de se relacionarem com entidades de apoio, no caso do CIMI e órgãos públicos competentes,

para a legalização de seus territórios foi lhes proporcionando estratégias de convivência junto à sociedade não índia e a *soluções de problemas* relacionados à questão da perda do território. A mistura que ocorreu entre índios Guarani e Kaiowá se deu por conta dos condicionamentos históricos que os levaram a construir alianças. Neste caso não houve vítimas e insufladores, como nos têm colocado os meios de comunicação⁷, e os fazendeiros, mas sim um processo de mestiçagem e negociação.

Os processos de mestiçagens ocorreu de forma muito variável, dependendo das necessidades do momento, ou seja, os índios sabiam que para obterem determinadas assessorias ou mesmo recursos era necessário se articularem com o CIMI, mas, em outros momentos, as alianças entre eles lhes davam legitimidade para conseguirem suas reivindicações.

As contribuições de Pompa, ao analisar as mediações entre os Tupi, Tapuia e os missionários no Brasil colonial durante o século XVI, são esclarecedoras para aprofundarmos a compreensão das mediações, intermediações e alianças entre os Guarani, os Kaiowá e o CIMI. Pompa e Gruzinski nos trazem novas abordagens sobre as trocas culturais que esses povos construíram ao longo do processo de colonização. Essas trocas também são perceptíveis no contexto da história indígena contemporânea. Desta forma, por meio dos conceitos de mediações e mestiçagens, busco demonstrar como as populações indígenas Guarani e Kaiowá construíram essa história e não simplesmente registrar que têm uma história.

O discurso do CIMI de que seus agentes se adaptaram ao modo de ser indígena, para exercer atividades junto às populações indígenas é muito presente em suas produções. No entanto, seu inverso foi mais bem demonstrado pelos índios Guarani e Kaiowá, ou seja, no processo de construção negociada, foram os índios que se apropriaram dos discursos do CIMI e de sua estrutura para que pudessem recuperar seus territórios.

Houve, como exemplifica Pompa, um *jogo de espelhos*. A autora utiliza-se deste termo para exemplificar que, por meio de uma *pedagogia jesuítica clássica*, os missionários se referiam aos caraíbas como *santidade*, como forma de simbolizar o *pajé* e

⁷ No início de 2004, durante as preparações para o início de uma audiência pública entre fazendeiros e os Guarani da área *Ivy Katu*, realizada na procuradoria da república em Dourados, observei a forma exagerada e condicionada como a imprensa perguntava aos indígenas sobre a ocupação. Insistiam na seguinte pergunta – quem está ajudando vocês a fazer esse movimento nessa área. Ou seja, o posicionamento divulgado por parte de fazendeiros sobre a incitação aos índios por parte ONGS e Igreja Católica foi visível nesse momento. Os jornalistas buscavam através dessas perguntas comprovar o que veiculavam na imprensa mesmo sem uma fundamentação legal.

fazer a mediação entre práticas indígenas e cristãs, por meio da linguagem. As necessidades de atribuírem aos índios uma crença obedecia a *uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro, sendo necessária uma linguagem de mediação* (2002, p. 48). Os índios apropriaram-se tanto das “santidades” indígenas e de signos exteriores como da fala dos padres católicos.

Desta forma, ao me referir às mestiçagens, mediações e negociações construídas pelos Guarani e pelos Kaiowá, busco historicizar o processo de alianças estabelecidas por esses grupos indígenas⁸, junto ao Conselho Indigenista Missionário, visando a recuperação de seus territórios.

Origens e influências da perda do território sobre a organização social e espacial dos Guarani e Kaiowá.

Dentre outros, três fatos históricos marcaram a desestruturação da organização social dos Guarani e dos Kaiowá ao longo do seu contato com os não índios. A política indigenista de integração dos povos indígenas, juntamente com os anseios de integração dessa região à economia nacional, por meio principalmente da agricultura (onde para isso era necessário liberar terras para a colonização), foram pontos que forçaram o início da expropriação dos territórios indígenas. Primeiramente o SPI demarcou, entre 1915 a 1928, oito reservas indígenas na região sul do estado de Mato Grosso, com o objetivo de destinar aos índios um “*local fixo*”, tendo em vista o processo de ocupação dessa região por não índios.

O segundo fator, que se deu em 1943, e que também foi efetivado por parte do governo à revelia da existência das populações indígenas Guarani e Kaiowá, foi a criação da Colônia Agrícola Nacional. E, em terceiro, foi o declínio do monopólio da Companhia *Matte Larangeira*, com isso, por volta de 1970, inicia-se a abertura de fazendas na região dos Guarani e dos Kaiowá.

⁸ Grupos Indígenas vem no sentido de substituir a expressão “comunidade indígena” que pode não ser a mais adequada para analisarmos a dinâmica organizacional do espaço Guarani e Kaiowá. E quando se tratar de alianças entre espaços indígenas diferentes, a expressão grupos indígenas ampliados é a mais adequada. Comunidade indígena tornou-se um termo, às vezes, utilizado de forma genérica e banalizada e é muito utilizado tanto pelo poder público, como por vários indigenistas e pelos próprios índios, que se apropriam do discurso dos indigenistas em determinados momentos estratégicos.

As conseqüências e transformações advindas destes fatos para essas populações estão bem registradas e discutidas principalmente nos trabalhos⁹ de Antônio Brand, Levi Pereira e Marina Wenceslau. Grumberg (2004) faz uma excelente abordagem antropológica sobre os impactos do processo histórico vivido pela população Guarani e Kaiowá, enfatizando que houve mudanças muito rápidas em seu sistema e que isso tem provocado conseqüências drásticas para essa população. Baseando-me nestes trabalhos farei um breve histórico sobre os Guarani e os Kaiowá, desde o seus contatos com os não índios, por conta da colonização em tempos mais longínquos, até a colonização contemporânea.

Os Kaiowá foram “descobertos” pelo mundo colonial em 1750-60 por ocasião da execução do Tratado de Madri, sendo considerados descendentes do Itatim¹⁰, seu território se estenderia desde o rio Apa até o rio Miranda. À leste estaria a serra de Amambaí e, ao Oeste, o Rio Paraguai. Com a descoberta da Província do Itatim, em 1548, as populações indígenas dessa província começaram a migrar para o Chaco¹¹, sendo então identificados como Caaguá-Monteses. Estas populações teriam sofrido com as investidas dos bandeirantes, assim como com as ações das missões jesuíticas (BRAND, In. CIMI, 2001).

As justificativas para as migrações das populações indígenas para o Chaco são variadas, desde a busca da ‘terra sem mal’¹², defendida por Nimuendajú e Meliá, até a necessidade de novos espaços para o cultivo das roças, que é uma possibilidade posta por Susnik (apud, BRAND, 1993).

As denominações dadas ou adquiridas pelas populações indígenas advindas do Itatim, como é o caso dos atuais Guarani e dos Kaiowá, foram sendo construídas ao longo

⁹ Brand (1993,1997), trata principalmente do processo de confinamento a que essa população foi submetida, como também das conseqüências deste confinamento. Pereira (1999, 2004) demonstra como essas questões, assim como outros fatores externos interferiram na organização social Guarani e Kaiowá, enfatizando, com muita propriedade, as relações de parentesco entre essas populações. Wenceslau (1994) faz uma análise sobre a questão do suicídio tendo como base a reserva indígena de Dourados.

¹⁰ Província do Itatim situava-se ao norte de Assunção e representava no século XVI, ponta de lança da colonização espanhola na América meridional, com posição privilegiada na geo-política dos primeiros tempos de conquista americana (Almeida, 1991, p. 5).

¹¹ Passou a designar todo o território a leste da Província de Tucumán: uma ampla planura que se estende por cerca de 700 mil quilômetros, abrangendo territórios da Bolívia, Argentina, do Paraguai e Brasil, limitando-se com os Pampas ao sul do Rio Salado, com a região andina a oeste, com o planalto de chiquitos e Velasco a Noroeste e com os rios Paraguai e Paraná (Carvalho, 1992, p. 457).

¹² Comparada ao paraíso cristão, com a diferença crucial que esta terra pode ser alcançada ainda em vida e uma vez alcançada tornar-se-iam imortais. Também é considerado local onde o trabalho e a doenças estão ausentes. Há uma fundamentação teórica a esse respeito nos trabalhos de Clastres (1978); Metraux (1979); Nimuendajú (1976), (FERNANDES SILVA, 1982, p. 123).

do processo de colonização, ou seja, há várias denominações. Como observa Brea Monteiro:

No caso dos Kaiwá, não podemos entendê-los comumente como um grupo indígena. A denominação Kaiwá é um produto da dominação colonial que não sabia distinguir as diferentes formas de ser guarani. Essa heterogeneidade entre os grupos foi registrada pelos diferentes cronistas ao longo do processo de contato sofrido por esses índios desde o século XVI.

Os Kaiwá (Kayová, Kainguá, Cayuá, Kaa-thwua, Kadjová, Montes, Teui e Tembkuá) podem ser considerados aqueles que tentaram o mais possível evitar o contato com o ‘civilizado’. Em guarani Kaiwá significa ‘habitante da mata’, denominação que explica o fato de esses índios, ao tentarem fugir do confronto com o ‘civilizado’, quer na figura dos Jesuítas quer dos primeiros colonizadores, terem-se embrenhado pelo interior das matas. Por isso alguns autores referem-se aos Kaiwá como os ‘Guarani primitivos’ ou Montes’ (BREA MONTEIRO, 2003, p. 18).

O contato entre índios e não índios, do território do atual Mato Grosso do Sul, foi permeado por várias transformações ocasionadas pelas frentes de expansão. Grumberg afirma que as condições precárias dos Guarani e dos Kaiowá aumentaram drasticamente nos últimos 20 anos e que as *perdas rápidas em vários setores essenciais* à vida dessas populações indígenas, como a perda da floresta, que representa para essa população um espaço vital, têm sido um dos grandes motivos da desestruturação (2002, p. 1).

Passaremos a rever alguns pontos que marcaram esse processo de transformações vividas pelos Guarani e Kaiowá e suas influências em relação ao território tradicional dessa população.

É impossível referir-se à ocupação por não índios do território mato-grossense, em especial da região Sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul, sem ressaltar a *Companhia Matte Larangeira*. O relatório do SPI/MT refere-se à presença maciça de trabalhadores indígenas na Companhia.

A proporção de índios caiuás empregados na elaboração da herva, sobre o operário, é, em média, de 75% na região de Iguatemy.

Em minha recente excursão às aldeias de fronteira, visitei vários estabelecimentos hervateiros, verificando que a quantidade de índios que nelles (sic.) trabalham é sempre superior ao trabalhador paraguayo (Relatório do SPI, apud BREA MONTEIRO, 2003, p. 81).

Odaléa da Conceição, em seu livro *A companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do Sul de Mato Grosso 1880-1940*, traz uma pequena discussão sobre as etnias existentes no Estado e, apenas refere-se aos Guarani como uma etnia que teria participado

como mão-de-obra na companhia e, no item *A tradição guarani nos trabalhos ervateiros*, somente cita como a erva era utilizada e desde quando os índios a consumiam. Ao referir-se aos registros de empregados paraguaios, há uma certa confusão sobre se estes trabalhadores seriam índios brasileiros, índios paraguaios ou paraguaios.

A Companhia *Matte Larangeira* no século XIX correspondia a quase todo o território Guarani e Kaiowá. A atual fazenda Campanário, que era de posse da *Matte* possuía, além de outras fazendas da região do atual município de Laguna Carapã, áreas de território tradicional indígena (como consta no capítulo IV deste trabalho).

Estudos revelam, que há aproximadamente 200 anos, os Guarani ocupavam 25% do território que hoje compreende ao estado de Mato Grosso do Sul, correspondente a 8,7 milhões de hectares de terras (PAULETTI, In. CIMI, 2001, p. 49). Atualmente a área ocupada é insignificante, se comparada ao período anterior que é de aproximadamente 47.000 mil hectares.

Em 1885 a área arrendada teria ultrapassado cinco milhões de hectares. A resolução que tratava do arrendamento estipulava como limites o seguinte: *‘desde as cabeceiras do Ribeirão das Onças, na Serra de Amambai, pelo ribeirão São João e Rio Dourados, Brilhante e Santa Maria até a Serra de Amambai e pela crista desta serra até as referidas cabeceiras do ribeirão das onças’*. Os estudos de Correa Filho revelam um outro trajeto para a extensão da *Matte*, que iria *‘desde a foz do Ivinhema, por este até sua foz no Paraná e por este até ser encontrada a foz do Iguatemi, fechando-se a área com uma linha reta deste ponto até a foz do rio Dourados no Brilhante’* (apud, BRAND, In. CIMI, 2001, p. 98).

Mesmo não havendo um consenso na historiografia sobre a extensão do território ocupado pela *Matte Larangeira*, podemos perceber que este espaço, que ficou durante vários anos sob o monopólio dessa empresa, é um vasto território, e que pode ter havido conseqüências para essas populações que perduram até a atualidade.

Antônio Brand afirma que, segundo a ótica dos indígenas, a introdução desta Companhia teria, de certa forma, protegido as populações Guarani e Kaiowá da exploração de seus territórios. A introdução das fazendas, após a dissolução da *Matte*, teria provocado o *esparramo* deste povo e que a Companhia os concentrava em um só lugar (In: CIMI, 2001, p.108).

Chamorro, apesar de ressaltar a integridade dos Kaiowá por conta da Companhia, enfatiza as conseqüências drásticas para essas populações:

As conseqüências deste período para os Kaiowá foram dispersão, doença e morte. Sendo a exploração da erva uma atividade sazonal, podemos facilmente imaginar a desorganização causada pelos meses de ausência dos indígenas de suas casas, pois de alguma maneira foram repetidas as experiências coloniais da ‘maldita erva’, sobre a qual há farta documentação (CHAMORRO, 1993, p. 33).

O relatório do SPI/MT, de 1927, nos aponta a situação vivida pelos índios Guarani/Kaiowá no período do trabalho nos ervais.

O índio nesse armazém assume um compromisso ao qual jamais se libertará a não ser pela fuga, se submeter quizer à perseguição de seu patrão que não trepida de organizar uma escolta, as mais das vezes apoiada e garantida pelo inspetor de quartirão, que lhe irá no piso e, capturado que seja, será sua dívida ascrecida das despesas na diligência, despesas que lhes serão debitadas à vontade e de acordo com a generosidade ou malvadez do seu patrão (Relatório do SPI, apud, BREA MONTEIRO, 2003, p.79).

Portanto, uma pesquisa mais aprofundada sobre este assunto poderá contribuir para percebermos até que ponto esta proteção do território Guarani e Kaiowá, por conta da introdução da *Matte*, foi benéfica para estas populações, assim como para uma melhor compreensão da participação indígena na Companhia.

A demarcação das oito reservas pelo SPI foi um outro fator que gerou mudanças no sistema organizacional dos Guarani e dos Kaiowá. Esse processo de demarcação das reservas *não respeitou a distribuição da população pelo território tradicional*. As reservas indígenas receberam grande parte da população das áreas tradicionais, desta forma, estes tiveram que *criar novos arranjos e composições* neste novo contexto. Esse fato também é percebido após 1990, quando as áreas retomadas começaram a receber populações de áreas não legalizadas (PEREIRA, 1999, p. 88).

No final de 1950, das reservas demarcadas pelo SPI, que eram de aproximadamente 20.000 Km², os Kaiowá ocupavam somente 18.297 ha, entre estas duas reservas dos Guarani. As frentes de expansão ocorridas tendo em vista a ocupação de novos espaços territoriais levaram os povos que viviam nas matas (Caagua ou Montes), a serem considerados enquanto mão-de-obra ou empecilhos a serem eliminados por essas frentes de expansão (BRAND, 1993).

A criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, em 1943, foi um outro fator efetivado pelo Governo Getúlio Vargas à revelia da existência de populações indígenas na região da colônia. Foram distribuídos vários lotes a migrantes que vieram para essa região

atraídos pelo projeto colonizador de Vargas, mas os índios foram ignorados. Antes da criação oficial da Colônia houve um grande planejamento para que o projeto colonizador fosse concretizado. Para isso, o SPI era o órgão encarregado de organizar a distribuição da população indígena existente em toda a região da grande Dourados. Antônio Brand, ao analisar a documentação do SPI, durante o período da criação da Colônia Agrícola, expõe a seguinte questão:

tanto os documentos oficiais como os demais não fazem menção à existência dos índios, cujas terras também seriam divididas em lotes e distribuídas. Isto ocorre apesar da Lei nº. 87. de 20 de julho de 1948, que estabelece os limites da Colônia e dá outras providências, em seu art. 4ª explicitar que serão respeitados direitos adquiridos por terceiros dentro da área da Colônia Federal. Mas condiciona esses direitos a títulos de domínio expedidos pelo governo do Estado, que não era o caso dos Kaiowá (1993, p. 56).

O fato é que o processo de povoamento pelo projeto da Colônia Agrícola Nacional de Dourados ocasionou a expropriação de terras indígenas na região. As áreas de Panambi e Panambizinho, atualmente localizadas próximas à cidade de Dourados, foram frontalmente afetadas por essa política de colonização. Panambizinho teve sua área homologada somente em 2004 e Panambi ocupa atualmente apenas parte de seu território, o restante encontra-se sob a posse de colonos.

1.3 Organização espacial dos Guarani e Kaiowá e suas transformações

Vários estudiosos dos Guarani e dos Kaiowá destacam a forte resistência dos índios frente a esse processo de expropriação de seus territórios, e que estes têm como pontos de referência a terra e o seu modo de ser. Enfatizam que a luta pelo território está diretamente associada à luta pela manutenção do seu modo de ser.

O *te yy* (grupo familiar unido por um parentesco) e *te yy – oga* (casa grande) podia abrigar de 10 a 60 famílias nucleares¹³. Essa casa grande representava a unidade sócio-econômica básica, com suas roças, áreas de caça e pescaria, formando a família extensa¹⁴. Era em torno dessa forma de organização social que se definiam também as formas de chefia. Essa chefia congregava a constituição de várias famílias extensas (1993, apud BRAND, SUSNIK, 1979-80 p. 81).

Grumberg (2002) afirma que os grupos familiares não gostavam de viver próximos uns dos outros, cada aldeia estava horas de distância umas das outras. O *tekoha* é então descrito por essa autora como uma unidade de aldeamento, ou seja, é o território, ou o espaço onde era exercido o modo de ser e de viver. Esse lugar só poderia ser utilizado pelos habitantes daquela aldeia e poderia ter em média 100 pessoas. Neste mesmo sentido, Susnik faz as seguintes considerações sobre a aldeia ou *tekoha*: *la asociacion de los te yy em el teko a acondicionaba vários elementos de una maior cohesion sociopolitica* (1993 apud BRAND, 1979-80 p. 83). Afirma que, no caso de ameaças externas ou de guerras, os participantes de um mesmo *tekoha* desenvolviam uma solidariedade maior, sendo obrigatória a participação de todos.

Assim como já observou Levi Pereira (em se tratando da luta pelo território nos últimos anos), percebe-se que um dos *elementos de maior coesão sociopolitica* foi a questão da recuperação de seus territórios. Devido à fragmentação dessa população e as alterações de sua forma de organização, essa solidariedade e reciprocidade já não se deram de forma a unir grupos familiares de um mesmo *tekoha*, mas também grupos de diferentes *tekoha*.

Com as alianças amplas entre a população Kaiowá, e a apresentação de características coesas, estes passaram a criar unidades políticas ampliadas, *os Kaiowá reconhecem que a amizade e o companheirismo – iñirunkuera que surge entre as lideranças, é um elemento importante na constituição de redes de alianças entre os te 'yi*. Por esses motivos Levi Pereira considera que as *unidades supra-locais existentes entre os Kaiowá* podem ser apropriadas e denominadas de *tekoha* ou *tekoha pavém*¹⁵.

¹³ Era composta por pai, mãe e filhos (CREPALDE, 2004, p. 82).

¹⁴ Provavelmente compreendia, a família grande, compreendendo o casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte (SCHADEN, 1974, p. 73).

¹⁵ A grafia varia entre os vários estudiosos, nota-se *te yy* em SUSNIK e *te yi* nos trabalhos de PEREIRA, por isso ao me referir a esses autores mantenho a grafia utilizada por eles. Pavém tem o significado de amplitude maior (PEREIRA, 1999, p. 97, 205)

A organização de grupos familiares (*te yi*) diferentes, que vivem num mesmo *tekoha* apresentava uma coesão para resolver problemas também de ordem externa. Após a resolução destes problemas, (como a questão de seus territórios) as disputas retornaram entre os grupos familiares.

Levi Pereira afirma que há uma flexibilidade e dinamicidade nas relações entre os grupos familiares frente a sua forma organizacional, apresentando tanto *vetores de aproximação*, quanto *vetores de repulsão*. Quanto às questões de aproximação, nas reservas demarcadas pelo SPI, os grupos de parentelas são *os aliados preferenciais das agências externas*. Entre as agências citadas está o CIMI, ou seja, *índios do CIMI*. Em uma análise externa podemos denominá-los de *índios do CIMI* e internamente esse quadro pode ser inverso, ou seja, são as agências que podem estar sendo controladas pelos grupos familiares. As iniciativas de alguns indigenistas mais engajados são no sentido de tentar cobrar compromisso dos índios com a proposta apresentada, o que se torna *inútil*, ao se compreender as formas internas de organização da população Guarani e Kaiowá. (PEREIRA, 1999). Ou seja, a forma interna de organização dessa população é basicamente estruturada tendo em vista conseguir recursos externos para o seu grupo familiar.

No entanto, pela importância e relevância do processo de recuperação dos territórios indígenas, houve vários momentos de coesão entre diversas lideranças das áreas legalizadas ou não, principalmente no início dos anos 80. As ações utilizadas pelos Guarani e pelos Kaiowá diante desse novo modo de ser, tendo em vista as transformações advindas do processo histórico (durante os contatos com os não índios) fizeram com que obrigatoriamente essa população expandisse, ao longo do tempo, seus contatos com agências de apoio e com os órgãos públicos oficiais competentes, para que pudessem estabelecer alianças para a recuperação e manutenção de seus territórios tradicionais e por meio desses territórios, manterem seu modo de ser, ou seu novo modo de ser (*tekopyahu*).

Uma das questões que estava associada a este modo de ser era a importância da oratória para um chefe de aldeia, tendo em vista a superação de divergências. O tamanho de sua família extensa também contava para seu prestígio (1993, apud BRAND, 1979-80 SUSNIK).

A forma de organização dos Guarani e dos Kaiowá por meio do *tekoha*, demonstra como foi difícil para essas populações adaptarem-se ao confinamento¹⁶ em um território

¹⁶ Termo utilizado por Brand para definir o confinamento compulsório e o processo de concentração da população Kaiowá e Guarani dentro das Reservas demarcadas até 1928, após a destruição de suas aldeias e/ou a conclusão do

delimitado. Esses povos que possuíam um vasto território, que lhes permitia a constituição de outros espaços, e por meio destes se reorganizavam socialmente. No entanto, atualmente ainda possuem várias características muito idênticas aos *tekoha* dos primeiros tempos. O número de famílias e as ações de lideranças políticas e religiosas são alguns dos aspectos que apresentam características tradicionais. O prestígio de algumas lideranças, mesmo que instituídas por órgãos oficiais, também é destacado, tendo em vista seu poder de oratória, família extensa; e a capacidade de atender às necessidades dos grupos indígenas (BRAND, 1993).

As relações com entidades governamentais e não governamentais também são características novas frente a atual situação política organizacional dos Guarani e dos Kaiowá, principalmente em relações às articulações para as retomadas de seus territórios tradicionais.

A mobilidade em relação à busca de novos espaços para a continuidade de suas práticas culturais foi um outro fator importante para a reprodução de seu modo de viver. Existia uma constante relação entre terra e homem, quando havia problemas internos entre grupos familiares, ou mesmo a convicção de que a terra estava doente, as migrações e as danças ritualísticas representavam saídas para resolver esses problemas. Essas migrações tornaram-se inviáveis dentro de um espaço atualmente limitado (BRAND, 1993).

As rezas e danças¹⁷ são fatores muito presentes para o sucesso das retomadas dos territórios Guarani e Kaiowá. É o que afirma a *Ñandesy*¹⁸ Livrada Rodrigues sobre as rezas ocorridas durante o processo de retorno ao território do Rancho Jacaré e Guaimbé: *Sempre, nós rezamos mesmo até amanhecer, a gente era unido todos participavam, até as crianças* (06/10/04, p. 7).

A retomada do Rancho Jacaré ocorreu em 1979, e nas afirmações de professores Guarani¹⁹, sobre a recente ocupação da área *Yvy Katu* em 2003, percebe-se a mesma empolgação quando falam das rezas e danças ocorridas durante a retomada. Há realmente várias permanências de práticas e costumes vivenciados pelos Guarani e pelos Kaiowá.

processo de implantação das fazendas de gado e correspondente desmatamento do território tradicional. (1997, p. 05).

¹⁷ A forte influência dos rezadores na história dos Guarani e Kaiowá, assim como a presença deles nas ações coletivas dessa população são verificadas no trabalho de Crepalde (2004) e Pereira (1999).

¹⁸ A *Ñandesy* (nossa mãe) Livrada. Trata-se de uma liderança religiosa que tem como prática a realização de rezas, cantos e danças. Na atualidade, na região do Guarani e Kaiowá a *Ñandesy* é chamada pelos não índios e por alguns indígenas de rezadeira.

¹⁹ Informações obtidas durante a etapa intensiva do Projeto Ára Verà, em fevereiro e março de 2005 através de conversas com os professores Guarani da aldeia Porto Lindo, próximo a área *Ivy Katu*.

Mesmo com a permanência de algumas práticas culturais tradicionais existentes entre a população Guarani e Kaiowá e com as constantes transformações que são natas das várias culturas, há a necessidade da recuperação de novos espaços por essa população.

A capacidade de recriar novos espaços e a manutenção de características tradicionais dos Guarani e dos Kaiowá, já possuem hoje limites, tendo em vista o confinamento que lhes foi imposto. As plantações eram feitas de forma autônoma entre as famílias e visavam à auto-subsistência da família extensa. Seu excedente era comercializado para obter produtos de fora, como para a realização das festas. Por meio dos convites para essas festas eram criadas relações de reciprocidade entre as famílias. O tempo dedicado ao trabalho era o necessário para seu consumo, isso propiciava um tempo para atividades de rezas e danças, assim como para caça e pesca. A cooperação era a base do trabalho, a terra era de acesso de todos, de forma autônoma e em comum acordo com as famílias e, no caso de conflitos, havia a interferência do chefe. Contudo, essa forma de organização foi desestruturada tendo em vista principalmente o confinamento a que foi submetida essa população (BRAND, 1993).

Grumberg afirma que diante de tantas perdas, a população Guarani e Kaiowá só não teve sua extinção física, a exemplo de outros povos, devido ao *fato dos guarani serem fortes, resistentes e serem dotados de uma autoconsciência cultural muito marcante, permitindo-lhes continuar vivendo uma identidade étnica guarani* (2002, p. 3).

Dentre as suas estratégias de resistências, estão as alianças que os índios construíram ao longo dos tempos, tanto entre eles, como entre agentes externos. Suas representações culturais vivenciadas ao longo do período pesquisado também foram importantes no processo de recuperação de seus territórios. São essas ações que irei aprofundar ao analisar essas alianças junto ao CIMI, assim como suas ações independentes deste organismo. Para isso é necessária uma análise da história do Movimento Guarani e Kaiowá em relação à luta pelo território, tendo como base várias ações que ocorreram no período correspondente entre 1978 a 2001 como também a análise de ações mais específicas da população indígena das aldeias Rancho Jacaré, Guaimbé, Jarará e *Sucuri 'y*.

Para analisarmos as alianças dos Guarani e Kaiowá com setores da Igreja Católica, é necessário compreendermos o processo histórico que levou essa instituição a ser uma das entidades que os índios tiveram como aliada. Para, desta forma, percebermos qual foi o papel da Igreja nesse processo.

IGREJA CATÓLICA, GOVERNO E SUAS INSERÇÕES NA PASTORAL INDIGENISTA: ASPECTOS DA CRIAÇÃO DO CIMI E SEUS DESDOBRAMENTOS.

A análise de ações da Igreja Católica junto às populações indígenas no Brasil contribuirá para uma maior compreensão das transformações que ocorreram entre 1978 e 2001, em Mato Grosso do Sul e, mais especificamente, na Diocese de Dourados. Trata-se de analisar as práticas religiosas e políticas da Igreja assim como suas relações conflituosas, e ao mesmo tempo cordiais, com o Estado brasileiro. Para isto, faz-se necessário uma breve retrospectiva histórica, tendo como base os anos de 1940 a 1970, para percebermos as mudanças e continuidades de práticas da Igreja Católica junto à população indígena. Por meio da apropriação da denominação de *arcaico e moderno*, termos utilizados por Farias para demonstrar as transformações e conflitos surgidos no interior da Igreja Católica, é que busco historicizar como se deu esse processo em relação ao tratamento da Igreja Católica junto aos povos indígenas. Mesmo com o ‘ciclone da renovação’ que tratou das mudanças ocorridas após o Vaticano II²⁰, a Igreja no Brasil não se renovou totalmente, pois uma total renovação poderia gerar a sua desintegração (FARIAS, 2002).

A afirmação de Farias de que a Igreja Católica conviveu com valores modernos incorporados pela modernização católica, e, ao mesmo tempo, manteve valores tradicionais, é notável em relação ao tratamento dado pela Igreja Católica aos povos indígenas. No presente trabalho, entende-se por práticas arcaicas as ações que tinham como base a questão espiritual, na qual se entendia não ser uma das funções da Igreja o envolvimento com as questões sociais, como a questão da luta pelo território indígena, e por práticas modernas entendem-se as ações da Igreja Católica que tinham como referência questões sociais voltadas para a organização indígena.

Para compreendermos como se deram essas práticas arcaicas e modernas no Brasil, tendo como princípio que estas dependiam da conjuntura política eclesial e governamental, é necessário lembrarmos as ações da Igreja Católica desde a instituição das Missões tradicionais.

²⁰ XXI Concílio Ecumênico – Vaticano II-1958-1965. Considerado o grande referencial para a formação ideológica do CIMI. Este representa um momento de aceleração histórica. Em suas perspectivas, pretende a superação da categoria de Cristandade, dando início a uma **abertura** respeitosa a povos e culturas não ocidentais (FIORAVANTE, 1990, p. 84).

Prezia, ao buscar compreender a história das missões católicas no século XX, tendo como base o ano de 1939 (período de ascensão de Pio XII), delimita quatro fases para explicar sua trajetória até o final do século XX. Define a primeira como tradicionalista (1939-1965), que se estende até o final do Concílio Vaticano II, e ficou marcada pela Missão clássica, com batizados em massa, internatos para crianças indígenas e a pastoral da desobriga. A segunda fase foi a de transição (1965-1971) período de grande questionamento da missão. A da Missão inculturada (1972-1987) é a terceira fase, período do surgimento do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Por último, a fase do diálogo religioso (1987 aos dias de hoje) marcada pelas reflexões de alguns teólogos e pelo trabalho da (ANDRI) Articulação Nacional do diálogo inter-religioso e da inculturação (PREZIA, 2003, p. 27, 28).

Algumas práticas realizadas no período considerado como tradicionalista ainda encontram referências no período atual, pois existem e existiram divergências quanto à forma de atuação da Igreja Católica junto aos povos indígenas.

As políticas instituídas pelo Governo Vargas em 1943, de ocupação da região amazônica, até a efetiva ocupação do Centro-Oeste, já no Governo de Juscelino Kubitschek (1963), foram muito prejudiciais às populações indígenas. Foi neste contexto que se instituíram as missões, com a abertura de várias prelazias²¹. No entanto, se as missões cresciam em número, pouca renovação apresentavam na sua prática (PREZIA, 2003, p. 30).

A criação de um órgão coordenador das atividades do episcopado brasileiro, a CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), em 1952, foi fundamental para o avanço da Igreja Católica, mas, em relação aos trabalhos missionários, teve pouca influência, as missões viviam à parte da comunidade católica brasileira. As relações entre Governo e Igreja mantiveram-se firmes nesse período, pois se o projeto do Governo e da Igreja era a civilização das populações indígenas, as missões na visão de ambos, só viriam a contribuir com este projeto civilizador. Ao elogiar o trabalho missionário, Juscelino Kubitschek sancionava a Lei que mandava distribuir anualmente 3% da receita pública tributária às obras culturais e assistenciais das Dioceses e Prelazias da Amazônia. O estado do Amazonas concedia doações aos Salesianos por conta de seu Jubileu (PREZIA, 2003, p. 31).

²¹ Dignidade ou jurisdição de prelado, ou seja, localidade de religiosos dignatários de poder eclesiástico (BEOZZO, 1983).

Merece destaque a observação de Prezias sobre 36 prelazias instituídas na década de 1950, a maioria era de congregações estrangeiras, ou seja, seu conhecimento sobre as populações indígenas brasileiras deveria ser muito pouco. As primeiras ações missionárias instituídas pela Igreja Católica no Brasil tiveram forte influência estrangeira até meados de 1965, influência esta que tinha como base a ocidentalização das populações indígenas. Historicamente, a Igreja Católica sempre teve decisiva atuação e influência nos destinos dos povos indígenas no país, em especial na definição das políticas implementadas pelo Estado brasileiro. A própria extinção do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), em 1967, foi em parte resultado das pressões e denúncias da Igreja. Os questionamentos dos próprios missionários em relação às suas atuações junto aos povos indígenas e a possível ampliação dessa atuação, começaram a emergir e a se delinear com mais clareza a partir de vários encontros realizados na América Latina. Destacam-se entre eles o Primeiro Encontro Latino Americano de Missões, realizado na Colômbia e a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em 1968, o Encontro Episcopal de Santo Antônio de Los Altos, realizado na Venezuela em 1969, o Primeiro Encontro Pastoral de Missões na Amazônia em 1971, realizado no Peru, e o Encontro Ecumênico de Assunção, realizado em 1972.

Prezias, ao se referir a Conferência de Medellín²², destaca que mesmo que não tenha sido explicitado os 40 milhões de indígenas e os quase 600 grupos étnicos existentes na América Latina naquele período, a Conferência referiu-se aos ‘homens marginalizados’ e isto propiciou aos setores progressistas da Igreja Católica iniciarem um processo de renovação em relação às atividades missionárias junto aos povos indígenas.

Segundo Suess, entre as conclusões do Encontro Ecumênico de Assunção há a convicção da necessidade da participação dos índios na pastoral missionária, visando uma libertação cristã para a população indígena. Ou seja, mesmo com os discursos já vigentes neste período, de se respeitar a cultura indígena, prevalecia os discursos da Igreja Católica sobre o Cristianismo:

²² II Conferência do Episcopado Latino Americano, realizada em 1968, que teve grande importância por ser um momento onde as Igrejas da América Latina reavaliaram suas ações. Esta culminou também em um trabalho comum das Igrejas da América Latina, organizado pelo CELAM. *Modificou-se no pós-Medellin a relação da Igreja Católica com as demais Igrejas. A tolerância, a aceitação das diferenças e as lutas conjuntas produziram as novas posturas para recuperar a solidariedade e a fraternidade no atendimento aos oprimidos* (IOKOI, 1996, p. 45,47).

Nossas Igrejas, mais de uma vez, têm sido coniventes e instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras do homem. ‘Mas erros históricos não anulam a razão de ser da Igreja, que tem a missão de ‘descobrir a presença de Deus salvador em todo o povo e cultura’. (SUESS, 1989, p.12-13).

No bojo desses encontros, que visavam uma nova linha de atuação junto aos povos indígenas, as práticas de aculturação forçada dos índios e métodos catequéticos impositivos característicos das Missões tradicionais, estavam sendo criticadas por setores da Igreja Católica. E por volta do início de 1970, essas Missões entraram em crise (FIORAVANTE, 1990, p. 92). Porém, as mudanças junto às Missões não foram bem aceitas por todos os agentes missionários.

Todos esses questionamentos em torno da atuação da Igreja Católica na América Latina também tiveram suas implicações e redimensionamentos quanto à ação da Igreja junto aos povos indígenas no Brasil, com forte participação do Secretariado Nacional de Atividades Missionárias, (SNAM). A prática assistencialista de missionários da Igreja Católica também começou a ser questionada e refletida por seus próprios membros. Nesse contexto surgiu, em 1969, a OPAN (Operação Anchieta), hoje denominada Operação Amazônia Nativa, integrada por agentes leigos e religiosos, que a partir de uma nova proposta de trabalho, apoiada na convivência direta com os povos indígenas e voltada para a promoção integral dessas populações, questionava a prática assistencialista e catequizadora da Igreja. A OPAN surgiu de um encontro de jovens marianos e incentivados pelo Padre Egydio Schwade da Missão Anchieta. Inicialmente não realizavam trabalhos missionários específicos com os índios, em seguida, caracterizou-se enquanto entidade civil de fins filantrópicos, e, em 1982, passou a se dedicar ao trabalho exclusivo com os índios. Colaborou efetivamente na estruturação do CIMI/Nacional e regional, como foi o caso do MS (FIORAVANTE, 1990).

Os projetos desenvolvimentistas, implantados pelos governos militares pós-1964, agravaram em muito os problemas das populações indígenas, especialmente na região Amazônica. O Brasil passou a ser acusado, em fóruns internacionais, de prática de genocídio. Denúncias idênticas encontraram crescente espaço na imprensa brasileira. Nesse contexto, setores da Igreja Católica posicionaram-se do lado dos povos indígenas, urgindo uma maior definição política da instituição frente aos problemas dessa população, que se agravavam no decorrer da década de 1970.

Mesmo na década de 1950 houve algumas missões que se destacavam em seu trabalho missionário, enquanto trabalho de entendimento da cultura indígena²³, e não de civilização e integração. A partir de 1963, esse quadro começou a mudar, com a chegada de estudantes jesuítas à Missão. Influenciados pelo Concílio Vaticano II, estes novos Jesuítas²⁴ construíram um processo de reestruturação das atividades missionárias e propuseram o fim da missão tradicional, o que não foi aceito pela Igreja. Os jesuítas com novos anseios de mudanças começaram a fazer parte da OPAN, pois nas missões não encontravam espaço.

O primeiro encontro sobre presença da Igreja nas populações indígenas, (Pastoral Indigenista) realizado em 1968, foi um dos grandes momentos vividos pela Igreja Católica, no qual os missionários puderam repensar suas ações. No entanto, a relação de disputa de projetos para com o governo federal fez com que O SNAM (Secretariado Nacional de Atividades Múltiplas) enviasse uma carta, assinada por Dom Tomás Balduino, para o presidente da república, Artur da Costa e Silva, solicitando a participação de missionários na FUNAI. A justificativa para tal solicitação se apoiava na longa experiência dos missionários nas atividades com os índios. A relação entre Governo e Igreja Católica foi um dos pontos divergentes entre leigos e religiosos que atuavam nas áreas indígenas, principalmente durante o processo de instituição do CIMI em 1972, até sua oficialização em 1975.

Na região de Mato Grosso essas relações entre Igreja e FUNAI também se acentuaram, desde o final dos anos de 1960, e essa cordialidade entre Pastoral Indigenista e FUNAI gerou divergências internas no seio da Igreja Católica.

O 1º Simpósio Indigenista entre FUNAI e Missões religiosas, realizado em 1969²⁵, veio fortalecer as relações entre FUNAI e a CNBB. Neste encontro oficializou-se os nomes de Dom Tomás Balduino Ortiz e padre Ângelo Venturelli (primeiro presidente do CIMI),

²³ Nesse período existiam aqueles religiosos que seguiriam a linha tradicional, colaborando com o governo no processo de civilização e aculturação dos indígenas, e os que recusavam essa colaboração, questionando tal prática missionária. Prezia destaca as Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld, pela mudança em sua prática pastoral após o convívio com os indígenas. Um outro destaque refere-se aos Jesuítas da Missão Anchieta, que no seu início, por volta de 1945, mantiveram sua prática totalmente tradicional e posteriormente renovaram suas práticas (PREZIA, 2003, p. 41)

²⁴ As denúncias destes jesuítas referentes ao povo Kaingang para o Correio do Povo de Porto Alegre contribuíram para a extinção do SPI (Prezia, 2003). O primeiro coordenador do CIMI/MS foi um dos estudantes jesuítas que, inicialmente, atuou na OPAN.

²⁵ Durante o Simpósio foi sugerido pelo Presidente da FUNAI, que as Missões passassem a ter os mesmos direitos e deveres que este órgão, ou seja, os missionários se tornariam funcionários da FUNAI (PREZIA, 2003, p. 50).

para comporem o Conselho Indigenista da FUNAI. Havia uma boa relação entre Igreja e Estado como comenta o Padre Ângelo: *eu me dava bem com o pessoal do... inclusive naquele tempo eu era membro do Conselho Indigenista da FUNAI, por dois períodos, e o presidente era um general reformado que era meu amigo, então eu me dava muito bem com ele né* (01/10/04, p. 1).

Quando perguntei como era a política do governo militar em relação aos povos indígenas a resposta foi no sentido de confirmar toda e relação de cordialidade entre Igreja e Estado: *Não eles não, no setor indígena eles não interferiam não... pelo contrário, pelo contrário houve várias reuniões em que com o governo com a FUNAI mas eles foram muito equilibrados, até prestigiaram em várias reuniões plenárias pediram minha opinião sobre isso* (01/10/04, p. 2).

A relação cordial que se manteve muito presente principalmente nos anos 60, fazia parte de um acordo implícito entre esses poderes. Ambas as entidades mantinham o controle sobre todas as atividades que estavam sendo desenvolvidas.

Trechos do documento do SPI/MT Dom Orlando Chaves para o Arcebispo de Cuiabá, (no final dos anos de 1960), nos revela o grau de interferência do governo nas atividades missionárias: *Pretende o SPI, como órgão do governo responsável pela política assistencial e pela tutela do índio renovar e atualizar seu documentário sobre a atuação de entidades religiosas culturais e científicas que trabalham junto aos indígenas* (Doc. 02, SPI, 1967, p. 1). O SPI solicitava ao Arcebispo o envio de várias informações sobre as Missões: localização, nomes dos missionários, recursos disponíveis e a receber do governo federal; planejamentos e ações realizadas; dificuldades e resultados das ações, também solicitava à Pastoral Indigenista que relatasse como o SPI poderia contribuir com as missões nas áreas indígenas.

O segundo Encontro de Pastoral Indigenista realizado pelo SNAM, em 1970, não teve muitos avanços no tocante à ação missionária. No entanto, criou-se uma assessoria para os índios, junto a CNBB, formada pelos seguintes padres, Ângelo Venturelli, Antonio Iasi Junior e José Vicente Cezar (PREZIA, 2003).

Na década de 1970, explicitaram-se ainda mais as divergências internas entre os integrantes da CNBB, sobre o governo federal. Integrantes da Cruz Vermelha Internacional visitaram o Brasil para investigar denúncias de violências à população indígena, acirrando ainda mais as divergências. Durante a XI Assembléia Geral da CNBB,

enquanto um grupo de bispos distribuía um manifesto em apoio ao Governo Médici, um outro grupo assinava um documento denunciando o governo pela violência do regime militar.

No encontro de Barbados I²⁶, em 1971, onde participaram vários antropólogos brasileiros, ficou destacado em seu documento final, entre outras questões, uma forte crítica contra o trabalho missionário das Igrejas: *Chegamos à conclusão de que o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas, é acabar com toda a atividade missionária* (Barbados I, apud, PREZIA, 2003, p. 323).

A resposta oficial dos missionários católicos a esta crítica surgiu durante o Encontro de Assunção, onde participaram além dos missionários, antropólogos que haviam participado de Barbados I. Entre outras questões levantadas no encontro, como a questão de reafirmar a função missionária da Igreja, destacou-se a afirmação da continuidade dos trabalhos missionários: *‘Entretanto a confissão de falhas e erros nas atividades missionárias não nos leva a conclusão de que seja preciso suspender toda a atividade missionária, como afirma a declaração de Barbados’* (PREZIA, 2003 p. 56).

Um dos pontos relevantes desse encontro de Assunção foi a afirmação de que as Igrejas não deveriam temer, e sim apoiar a formação de organizações propriamente indígenas. O posterior apoio da Igreja Católica às organizações indígenas, por meio do CIMI, tendo como fundamento um trabalho diferente do então exercido pelas Missões tradicionais, foi de grande importância para o início da visibilidade do Movimento Indígena por meio das Assembléias de chefes indígenas, em nível nacional

O CIMI surgiu em um contexto político governamental de grande efervescência quanto às políticas indigenistas governamentais, como também de permanências e renovações das ações eclesiais junto às populações indígenas, em que se cruzam constantemente o arcaico e o moderno.

2.1 Constituição do Conselho Indigenista Missionário

A Segunda Conferência dos Bispos Latino Americanos, realizada em 1968 (considerada um marco importante para a formação ideológica do CIMI), teve como um dos propósitos organizar e planejar as deliberações provenientes do Concílio Vaticano II.

²⁶ Promovido pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Berna e patrocinado pelo Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial das Igrejas.

No entanto, não havia uma posição clara da Igreja Católica (mesmo após o referido Concílio) sobre qual seria o maior peso de sua atuação, se tenderia para as questões sóciopolítica ou para uma evangelização explícita, sem prerrogativas mais voltadas para as questões sociais. Evidenciou-se a possibilidade de uma visão transcendentalista alienada, e, ao mesmo tempo, uma concepção reducionista que visa somente uma libertação sociopolítica. Por conta dessas questões o papa Paulo VI, visando a não radicalização e uma posterior dicotomização, manteve o *elemento transcendente da comunicação religiosa com sua compreensão prática da realidade sócio-econômica*, para que os dois vieses não viessem a ser esquecidos (FIORAVANTE, 1990). Portanto, diante das divisões já apresentadas, ao serem operacionalizadas as formas de atuação da Igreja pós Vaticano II, ficaram explícitas as várias tendências quanto aos rumos que a Igreja Católica deveria seguir. Como afirma Fioravante, nem sempre foi possível um diálogo autêntico e simétrico com culturas diversas.

Do Vaticano II até Medellín a questão indígena propriamente não aparecia, foram alguns religiosos e leigos que foram se apropriando da discussão em relação a opção pelos pobres e oprimidos para, posteriormente, realizarem encontros na América Latina, para discutir especificamente a atuação da Igreja junto aos povos indígenas. A evangelização explícita aos povos indígenas tem no Brasil muitos adeptos e, para se efetivar essa evangelização, a cooperação e parceria com o Estado eram uma forma de operacionalizar esse objetivo.

A teologia da libertação, movimento que surgiu no final dos anos 60 e que teve seu auge na América Latina na década de 70, foi um grande movimento inspirador para as ações renovadoras de setores da Igreja Católica em relação aos povos indígenas. A teologia da libertação, dentre outras questões, visava o enfrentamento às várias formas de opressão, inclusive cultural. Segundo Boff (1998) a eficácia deste movimento gerou novos estados de consciência crítica e proporcionou aos cristãos valores relacionados aos anseios de mudança social.

É nesse contexto que, em abril de 1972, se coloca a necessidade de uma pastoral específica que pudesse dar conta da atuação junto aos povos indígenas, criando-se então o CIMI. Porém, mesmo com a crise das Missões tradicionais e o fechamento dos internatos, nota-se que para vários religiosos a criação do CIMI serviria para operacionalizar as atividades já desenvolvidas no interior das Prelazias e Dioceses, tendo em vista a formação dos missionários, e não para uma renovação como pretendia a ala considerada progressista

da Igreja Católica. O que iria prevalecer era a assessoria à Pastoral Indigenista e não profundas mudanças, como ocorreram principalmente após 1975. O depoimento de um dos idealizadores do CIMI demonstra essa questão:

E aí havia uma reunião de missionários com a finalidade de traçar uma catequese para os índios, daí um dos membros daquela reunião começou a falar um discurso que não acabava nunca e eu intervi e disse vamos deixar essa coisa teórica vamos a ver se podemos fazer organizar alguma coisa que dê ao missionário condições de conhecimentos antropológicos aplicáveis às tribos indígenas e conhecimentos de uma teologia também aplicáveis à mentalidade indígena (01/10/2004, p. 1).

A formação dos missionários não visava questões sociais relacionadas a organização e assessoria na luta pela terra, mas sim uma formação para que eles pudessem conhecer melhor a população indígena, para fazer um trabalho de assistência religiosa e, muitas vezes, material, nas aldeias.

Prezia, ao historicizar o CIMI, divide sua fase inicial em dois momentos - o *oficialista*, que foi de 1972 a 1975, dominado pela ala mais conservadora, refletindo a prática tradicional da aliança da Igreja com o Estado; e o *profético*, que foi de 1975 (período da primeira Assembléia) a julho de 1979, com pouca estrutura organizacional, com muitas denúncias à imprensa e crítica à prática tradicional das Missões (2003, p. 61). Durante toda a existência do CIMI permaneceram as divergências internas, por conta de sua atuação crítica em relação às políticas indigenistas e de suas assessorias na recuperação de territórios indígenas.

Fioravante (1990) afirma que a primeira fase se caracterizou pela *preocupação de gerir a crise missionária*, elaborando-se *justificativas* em detrimento do rompimento das práticas tradicionais das Missões.

Havia várias discussões por parte dos setores progressistas do CIMI (membros da OPAN, padres jesuítas e bispos) em relação às questões de organização dos povos indígenas, mas esses não tinham condições conjunturais de direção e hegemonia dentro do órgão. Esses objetivos de organização dos índios só foram efetivados após a Assembléia de 1975.

Segundo Prezia, o Salesiano Padre Ângelo Jaime Venturelli, seguia a tradição Salesiana de colaboração com o Estado. Tinha a convicção de que a Igreja só conseguiria efetivar algumas atividades junto aos índios por meio do governo, mas por conta de conflitos internos o religioso deixou o cargo três meses após assumi-lo. A não aceitação da cooperação com o governo, por parte de membros do CIMI, é afirmada pelo Padre como

um dos motivos de sua demissão: *eu fiquei pouco tempo porque não tinha recursos e era no tempo do regime militar. E esses outros participantes do CIMI eles dirigiam a atividade deles contra o governo militar, o que era impossível naquele tempo* (01/10/04, p. 1).

Em suas primeiras atividades, o CIMI contava com uma equipe volante que percorria todo o país, tendo em vista a articulação e a organização da Pastoral Indigenista. O levantamento realizado pelo CIMI e pela OPAN a partir de 1974, sobre a situação dos povos indígenas em todo o Brasil, foi fundamental para que, na Assembléia de 1975, a questão da demarcação dos territórios indígenas fosse uma das principais prioridades para as ações do CIMI.

Uma de suas principais ações foi a realização das Assembléias de chefes Indígenas, a primeira aconteceu em 19 de abril de 1974. Para o CIMI foi por meio destas Assembléias que os índios começaram a ter visibilidade perante a sociedade nacional.

O CIMI, ao avaliar sua assessoria e seu apoio a essas Assembléias, passou a investir em reuniões por regiões ou áreas culturais. As Assembléias dos chefes Indígenas tinham um *caráter transitório e instável* (Apud BRAND, PREZIA, 2003, p. 66). É nesse contexto que surge a UNI (União das Nações Indígenas) em Campo Grande, em 1980. O CIMI, apesar de não concordar com alguns encaminhamentos dessa instituição, por achar que essa representação muitas vezes se dava desligada das aldeias, apoiava este movimento.

O CIMI, desde sua criação elegeu a assessoria à questão da terra como um de seus principais objetivos, mas não encontrou unanimidade por parte da Igreja Católica e, conseqüentemente, por parte de integrantes do próprio CIMI e da Pastoral Indigenista para efetivar essa prioridade. Em 1977, em sua segunda Assembléia, a questão da terra é vista sob o ângulo da autodeterminação dos povos indígenas ao mesmo tempo em que o CIMI era duramente criticado por alguns bispos, que chegaram a propor sua extinção.

Desde o início da criação do CIMI, mesmo com religiosos conservadores à sua frente, houve ações por parte de alguns membros para que o trabalho de organização indígena tivesse um peso maior na entidade. Principalmente após os anos 80, o trabalho de organização indígena e de assessoria aos povos indígenas em relação à questão da terra foi mais presente na instituição. Na Assembléia da CNBB, em 1984, reafirma-se por meio de Dom Erwin Krautler, que a luta pela vida passa a ser a grande tarefa da evangelização e

não mais a catequese (PREZIA, 2003, p. 70). Essa posição fez com que permanecessem alguns conflitos internos na Igreja Católica por conta de sua ação considerada radical.

2.2 Relações conflituosas entre Igreja Católica, CIMI e FUNAI

Os conflitos entre bispos católicos e o CIMI (devido às denúncias e críticas deste organismo ao Governo Federal) resultaram na anexação do CIMI à CNBB. Essas divergências se manifestaram quanto às funções do CIMI, como afirma um dos ex-integrantes do CIMI/Nacional: *O CIMI começa a bater de frente com o governo, e muitos discordavam disso achavam que o CIMI não devia se envolver com a questão da terra* (24/10/04, p. 4). Nota-se que a CNBB contribuiu para que o Conselho se tornasse um organismo autônomo, desta forma, passou a mediar as relações conflituosas entre religiosos integrantes do CIMI e religiosos que atuavam na Pastoral Indigenista. A anexação do CIMI à CNBB foi uma estratégia adotada pela Igreja para melhor controlar o Conselho Indigenista. Membros do Conselho afirmaram que eram vistos por setores da Igreja como um organismo que tinha muita *autonomia* e que, ao ser anexado à CNBB, o ímpeto de se *engajar na questão da terra e agredir o governo* seria contido. Porém, na avaliação de agentes do CIMI, a anexação não interferiu na continuidade dos trabalhos de assessoria aos povos indígenas. Nota-se que esta mudança estrutural veio no sentido de evitar maiores conflitos entre bispos e integrantes do CIMI, dando maior autonomia para o trabalho do Conselho Indigenista Missionário.

O documento de 1973, *Y Juca Pirama*²⁷. *O índio aquele que deve morrer*, elaborado e assinado por alguns bispos e missionários, gerou ainda mais divergências entre os integrantes do CIMI. Este documento denunciava os maus tratos por parte do governo às populações indígenas e questionava a função do trabalho missionário de civilizar os índios (PREZIA, 2003, p. 62). A resposta do governo ao documento veio no sentido de proibir os missionários e bispos do CIMI de entrarem nas áreas indígenas.

Conforme depoimentos de agentes do CIMI, um outro fator de tensão entre FUNAI e CIMI foi o fato de que, em 1978, terminaria o prazo definido pelo Estatuto do Índio, para que o governo demarcasse todas as terras indígenas. Como isso não estava sendo cumprido e, concomitantemente a esse processo, o CIMI declarava-se defensor dos índios para que essas terras fossem demarcadas.

²⁷ Este documento seria levado a público em 1973, porém devido à repressão do governo, como também das diferenças entre setores da Igreja Católica este só veio a público em março de 1974 (PREZIA, 2003).

O governo, ao mesmo tempo em que criticava e reprimia os membros do CIMI, elogiava as práticas missionárias tradicionais junto aos índios. Durante uma entrevista, concedida a um jornalista, o Ministro Rangel Reis fez declarações no sentido de que a Igreja estava situada fora de seu tempo e do espaço

é senhora feudal, e atrasada... Além disso não acredito na boa fé de uma minoria religiosa que se diz defensora dos humildes"... afirmando que um setor da Igreja está a serviço da subversão, faz questão de frizar que a cúpula da Igreja tem mantido um diálogo permanente com o Estado (SINTONI, 1989, p. 143).

O ministro fez críticas ao CIMI por estar deturpando as ações do Ministério do Interior. Na sua concepção, a missão cimiana²⁸ nunca havia contribuído para o “*progresso*” dos índios e não era reconhecida pelo governo enquanto representante da Igreja Católica. O ministro declarou que seguindo esse tipo de trabalho os índios seriam emancipados progressivamente: “*daqui a dez anos os 220 mil índios estarão reduzidos a 20 mil e daqui a 30 anos acaba todo mundo integrado e direitinho*” (SINTONI 1989, p. 144).

O ministro ao ser criticado (por suas posições radicais contra setores da Igreja) afirmou que não afastaria o trabalho missionário junto aos índios, mas que esse trabalho seria “*orientado*”, ou seja, controlado pelo órgão indigenista. Nos últimos anos do século XX, os conflitos entre CIMI, FUNAI e Igreja Católica continuaram.

Durante um longo período não havia muita diferença em relação à idéia de civilização e integração dos índios. Tanto a Igreja quanto o Estado achavam que a “civilização” era necessária para o desenvolvimento do país, o que estava em discussão era a forma como se faria essa civilização; por meio da religião ou pela autoridade do Estado.

Representando o Estado, a FUNAI, ainda em 1981, continuava com a prática de proibir a entrada dos missionários nas áreas indígenas. Em todo o território nacional, deu-se um intenso processo de repressão aos missionários do CIMI. Isso pode ser percebido em notificação da FUNAI para agentes do CIMI no Pará:

²⁸ Este termo é utilizado por Fioravante para denominar os agentes do CIMI.

...onde de maneira irresponsável está instigando as lideranças indígenas contra a política ora adotada por esta Delegacia Regional (...) Ficando o representante dessa entidade proibido a partir desta data, de ingressar em qualquer área indígena (Doc. 17, FUNAI, 1981).

Proibições oficiais de missionárias do CIMI nas áreas indígenas aconteceram em Mato Grosso do Sul, isso ocorreu até o final dos anos 90, principalmente em 1988, quando estavam sendo realizadas várias reuniões e articulações tendo em vista a Assembléia Nacional Constituinte.

O presidente da FUNAI, Paulo Moreira Leal, ao responder à comunicação de Dom José Gomes presidente do CIMI Nacional, por meio do ofício número 011/82, de 08 de janeiro de 1982, tentou amenizar a crise que se instaurara por conta destes acontecimentos, mas ressaltava que era primeiramente dever do Estado cuidar dos povos indígenas através da FUNAI:

Não há por parte da FUNAI - disso Deus é testemunha – nem intenção e muito menos qualquer interesse numa política de discórdia ou polemização com quaisquer Igrejas ou setores a elas pertencentes. Todavia certas organizações religiosas têm-se reservado o direito de considerar-se mais verdadeiras mais corretas, mais precisas e mais cômicas das necessidades do bem-estar do índio do que esta Fundação que, embora não se dizendo perfeita, tem, indiscutivelmente, um papel a desempenhar e uma missão a cumprir, por determinação tácita do Estado (...) Ora, senhores por que terá a FUNAI que ser criticada, atacada, prejudicada em suas atividades numa área que é sua, que de direito lhe pertence, procurando cumprir com seus deveres expressos em lei? (Doc. 18, FUNAI, 1982, p. 1, 2).

A citação acima nos mostra que o Governo Federal não queria a participação da Igreja em relação ao trabalho com os povos indígenas, por se tratar de um trabalho também de contestação às políticas indigenistas.

Durante a década de 80 houve várias reuniões entre CIMI Nacional e o Governo Federal, no período que antecedia a Constituição de 1988, em que foram garantidos vários direitos indígenas. Para Preziosi, embora a Constituição tenha sido um momento importante para a democracia no Brasil, foi nesse período que o poder central se enfraqueceu e o poder regional fortaleceu-se, resultando no aumento da violência no campo e, conseqüentemente, da repressão aos missionários e populações indígenas. Essa repressão aos órgãos indigenistas foi intensa. Em 1988 foi instituída uma Comissão Parlamentar de Investigação (CPI) para apurar as atividades do CIMI, e, em 1991, novamente as denúncias contra as missões e a abertura de uma outra CPI foi realizada com o objetivo de expulsar os missionários de Roraima (2003, p. 78).

Por meio da tutela dos povos indígenas, a FUNAI mantinha os indígenas sobre seu domínio. Vejamos trechos do documento enviado pelo Delegado Regional do órgão indigenista ao posto indígena em Caarapó/MS, expondo a resposta dada ao coordenador da equipe Indigenista da diocese de Dourados/MS sobre a movimentação dos indígenas:

...como esclarecimento, relacionada à saída de indígenas de suas respectivas áreas, para participarem de reuniões patrocinadas por entidades que não sejam deste órgão. É oportuno lembrar a V.S^a., de instrução interna, relacionada ao assunto, em que preceitua que a saída de quaisquer indígenas de suas áreas, está condicionada a uma autorização expressa do Sr. Presidente da FUNAI (Doc. 14, FUNAI, 1979).

Em 1991, enquanto aconteciam as discussões sobre as formas de tratamento e a relação entre indígenas e sociedade nacional, 21 índios foram assassinados. Ou seja, as políticas governamentais continuavam não resolvendo os conflitos agrários sobre a questão de terras indígenas. Para o CIMI esse quadro só mudaria com *a demarcação de todas as terras ocupadas tradicionalmente pelos povos indígenas* e a retirada de todos os *invasores* destas terras (Doc. 26, CIMI, 1992, p. 1).

A mudança constante de presidentes da FUNAI nos anos 90 revelou a total instabilidade referente às políticas indigenistas. Prezia, ao fazer uma breve análise das políticas governamentais entre 1993 e 1998, cita que a chacina de 18 Yanomami ocorrida durante o Governo Itamar Franco revelava *a frágil situação dos povos indígenas diante dos poderosos interesses regionais*. Em 1998, o governo Collor, por meio de sua *aliança com o FMI* e sua política financeira, levou o país a *novos impasses* (2003 p. 78).

2.3 A Igreja Católica e a Pastoral Indigenista em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul

Fioravante (1990), ao analisar os conteúdos ideológicos práticos do CIMI, e suas ligações e conexões junto aos índios, considera que a simetria relacional que é idealizada na formação dos *agentes cimianos* encontra freios e empecilhos na estrutura da Igreja Católica, e nos condicionamentos sócio-políticos da sociedade pertencentes a essa instituição. Considera que há uma reposição à permanência e à continuidade do estilo tradicional da Missão.

Esse processo é visível ao historicizarmos os primeiros passos para a instituição do CIMI no MS. Desta forma, demonstrarei as contradições, continuidades e conflitos entre

Igreja Católica (Pastoral Indígenista e CIMI) e FUNAI durante o processo de constituição do Conselho Indigenista no estado²⁹.

A partir de 1974 iniciam-se em Mato Grosso as atividades da equipe volante do Conselho Indigenista Missionário, com alguns membros da OPAN, na tentativa de organizar um trabalho junto à Pastoral Indigenista. Entre outras ações, houve a realização de encontros que tinham como objetivo o estudo sobre a questão indígena local. Por meio destes encontros buscavam-se, com o apoio à organização indígena, caminhos para que os índios fossem tomando conta da situação em que viviam em MT e posteriormente MS.

Essa situação já estava sendo verificada pelo CIMI e pela OPAN acerca dos índios do sul de MT e resultou no relatório *A escravidão e o abandono* (anexo 1).

Para esses primeiros encontros realizados em Mato Grosso, foram convidados religiosos de todas as prelazias do Estado e componentes do Secretariado Regional da CNBB. Nesse período, Mato Grosso compunha um único regional da CNBB que ficava em Campo Grande e era secretariado pelo Pe. João Panazzolo.

Quanto à região Sul e Oeste do estado, um outro encontro, com esta mesma finalidade, foi realizado em Aquidauna, em maio de 1975. Por meio destes estudos e conhecimento da realidade por parte de vários religiosos, que já tinham algum tipo de ação nas áreas indígenas, pretendia-se a organização da Pastoral Indigenista nessas regiões Sul e Oeste de Mato Grosso do Sul.

Uma das conclusões do encontro de Aquidauana foi de que a Pastoral Indigenista na região Sul de Mato Grosso seria coordenada pela equipe volante do CIMI e auxiliada por responsáveis locais... (Doc. 03, P.I, 1975, p. 01). Seguindo essas metas, após a I Assembléia do CIMI/Nacional, veio para a região o missionário Diácono Válber Dias. A vinda deste missionário demonstrava que o Conselho Indigenista percebia que a PI não faria um outro trabalho, além da assistência religiosa. Ao analisar seu trabalho na região, afirmava que a mesma era desprovida de agentes pastorais qualificados e liberados para o indigenismo, e isso dificultaria o trabalho do CIMI (Doc. 01, PI, [1975 ou 1976]). A permanência de Valber não foi por muito tempo, pois encontrou grandes dificuldades para seu trabalho, sua saída atrasou em muito a constituição do Conselho na região.

²⁹ As primeiras ações da Pastoral Indigenista ocorreram ainda em Mato Grosso. O Estado de Mato Grosso do Sul foi criado em 1977 e instalado em 1979. Ou seja, a transição entre a criação e a instalação do novo Estado coincidiu com o período também dos trabalhos para a criação oficial do CIMI no Mato Grosso do Sul.

Merecem destaque as avaliações das atividades feitas pelo missionário. O objetivo de sua permanência na região era de *...conscientizar as populações indígenas a respeito dos seus direitos, bem como a população envolvente (com relação aos índios) criar, enfim, as estruturas suficientes para que o trabalho caminhe por si* (Doc. 01, PI, [1975 ou 1976], p. 1).

No entanto, a dependência dos índios para com a política instituída pela FUNAI e a necessidade de assistência religiosa por parte dos índios, dificultava o trabalho para a organização de uma pastoral renovadora. Quanto à dependência religiosa Válber afirma a seguinte questão:

às vezes, esse nosso índio do sul de Mato Grosso vê no batismo, por exemplo uma ‘taboa de salvação’, um meio imprescindível de ‘civilização’, como que ‘chave mágica’ para a solução de seus problemas, que nem mesmo sabe explicitamente donde vêm, imergido que está numa situação caótica de desintegração, de perda de identidade – de povo, de comunidade tribal, de todo tipo de ‘pertença’ – e de uma geral desorientação (Doc. 03, PI, 1975, p. 3).

Quanto à FUNAI³⁰, além de proibir, em alguns momentos, as reuniões por parte dos missionários, vigiando-os para que celebrassem somente missas, também utilizava a estratégia de colocar os índios contra o CIMI, dizendo que estes missionários queriam tomar suas terras.

Valber foi designado para fazer um trabalho em quase todo o estado, mas na região Sul do atual MS, sua atuação se restringiria ao Panambizinho, pois, segundo consta no relatório da PI, existia nessa área *um grupo Kaiwá, sem assistência da FUNAI ou de qualquer outra entidade* (Doc. 38, PI, 1975, p. 2). Essa área seria priorizada pelo missionário tendo em vista a questão do território³¹.

Havia o anseio por parte de setores do CIMI para que se efetivasse um trabalho na região que não fosse simplesmente de assistência religiosa e evangelização. Seu objetivo era iniciar, a partir de 1976, uma atividade pastoral permanente na região, mas este tipo de atividade só foi colocado em prática em 1979.

Houve fortes resistências por parte de religiosos na região, para que as práticas missionárias tradicionais não fossem modificadas. A FUNAI aproveitou-se das diferenças

³⁰ O missionário ao se referir a FUNAI cita que os problemas não eram os funcionários (chefes de posto e outros), mas seus superiores.

³¹ Com seu afastamento este trabalho não chegou a ser efetivado.

ideológicas entre membros do CIMI/Nacional e outros religiosos ligados à Pastoral Indigenista para manter um controle junto aos índios. Segundo ex-agentes do CIMI o estado onde mais a FUNAI investiu na relação com a Pastoral Indigenista foi o de Mato Grosso do Sul.

A partir de 1976 religiosos pertencentes à Diocese de Corumbá, que não se identificavam com as linhas do CIMI, iniciaram atividades da Pastoral Indigenista paralelas ao trabalho do CIMI, realizando grandes encontros entre Igreja Católica, FUNAI e índios, excluindo todas as possibilidades da participação do Conselho Indigenista.

Desta forma surgiram divergências permanentes entre os membros do CIMI/Nacional e religiosos ligados à PI em Mato Grosso do Sul. A correspondência, do Pe. Thomaz Aquino Lisboa para o secretário da regional CNBB-MT Pe. João Panazzolo, ilustra bem essas divergências:

estranhei muito que no programa-convite, enviado a mim por outras vias, não houvesse nenhuma menção ao CIMI, como se esse órgão nada tivesse a dizer nesse encontro Regional que será realizado em AquidauanaAcho que o CIMI órgão oficioso da CNBB, e diretamente responsável pela pastoral indigenista, deveria ter sido oficialmente convidado – Está na hora de procurarmos UNIFICAR esta pastoral, quando sempre está claro, que cada regional busque soluções que mais foram condizentes com a sua realidade. Essa unificação creio eu, deverá ser feita através do CIMI, não obstante as suas limitações (Doc. 06, CNBB, 1976, p. 1;2).

A CNBB (Regional Extremo Oeste) acabava intermediando todo o conflito entre CIMI e PI e teve uma posição firme a favor do CIMI. A relação com a FUNAI mantida pela PI era vista como necessária por seus membros, pois assim conseguiriam licença para entrarem nas áreas. Levava-se em conta também, para convidarem os delegados da FUNAI, a amizade entre estes e os padres, isso facilitaria a relação com o órgão. No entanto, na avaliação de alguns padres, a participação da FUNAI teria inibido os índios, fazendo com que eles não assumissem seus problemas de forma coletiva (Doc. 05, CNBB. 1976, p. 2).

Os anseios de integração eram muito presentes nesses encontros realizados entre FUNAI e Igreja Católica, como se percebe durante o Encontro de Aquidauana de 1976:

...há situações de invasões de suas áreas trazendo dificuldades até de subsistência, quanto mais de integração...Uma tomada de consciência para a união de esforços na luta pela integração honrosa e independente do índio e não a marginalização degradante e criminosa foi fundamentalmente a mensagem que os grupos tiraram (Doc. 04, CNBB, 1976, p. 6).

O fato de setores da Igreja Católica acharem que as populações indígenas teriam que estar fortes para uma “integração”, demonstra que, para estes setores, somente a integração dos índios à sociedade nacional é que faria com que tivessem “melhores condições de vida”.

Os índios possuíam estratégias para uma convivência entre FUNAI e Igreja Católica e sabiam que por meio da religião católica seriam beneficiados de alguma forma. Como consta nas falas relatadas durante um dos encontros entre FUNAI e Pastoral Indigenista: *Queremos os missionários desde que trabalhem unidos entre a FUNAI e os ÍNDIOS* (Doc. 11, CNBB, 1977, p. 5).

Na realidade, alguns discursos faziam parte da própria estratégia indígena, fazer discursos certos, nos locais certos. A Pastoral Indigenista, ao ouvir alguns discursos dos índios, tomava como prioridade as questões relacionadas à assistência religiosa, tendo em vista que os conceitos de união e fraternidade perpassavam as conclusões do encontro de 1976. Neste sentido, reforçavam suas atividades de assistência religiosa junto aos índios. Entre essas atividades foi criada uma equipe de Pastoral Indigenista diocesana constituída pelo bispo e pela formação de grupos de base para estudos sobre a questão indígena (Doc. 04, CNBB, 1976, p. 8).

Mesmo com a tentativa do CIMI de mudar os rumos da política da Igreja Católica na região, esses grandes encontros promovidos pela Pastoral Indigenista foram realizados até 1978, sempre com a participação efetiva da FUNAI e marcados pelos conceitos de união entre os indígenas, assistência religiosa, integração e contribuição da FUNAI para “ajudar os índios”.

Percebe-se que essa política de cordialidade por parte da FUNAI, e o total apoio de religiosos que estavam de comum acordo com as políticas oficiais do governo, tiveram realmente uma ênfase muito grande em Mato Grosso do Sul. No entanto, apesar do clima cordial entre FUNAI e Pastoral indigenista em MT e MS, percebe-se também um clima de disputa entre os mesmos e também entre as Igrejas protestantes, ou seja, a Igreja Católica queria manter sua hegemonia nas áreas indígenas.

Para o ex-presidente do CIMI, José Vicente Cezar, o fato de na região dos Guarani e Kaiowá haver apenas uma “assistência religiosa” por parte da Igreja Católica e não uma “presença regular” fazia aumentar a proliferação de Igrejas protestantes. Ao visitar as aldeias de MS, juntamente com o Presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo, preocupava-se pelo fato de apenas os índios de cachoeirinha³² se declararem católicos e em outras regiões *permanecem católicos de nome, considerável porção deles entretanto sem, sequer, receber o batismo de nossa santa religião* (Doc. 110. José Vicente Cezar, 1977 p. 1).

O fato da Igreja Católica não atuar em “moldes de sólidas infraestruturas missionárias”, como afirmou Vicente Cezar, ocasionou rupturas entre a FUNAI e o Conselho Indigenista Missionário e isso fez com que nenhum trabalho da Igreja Católica fosse efetivado sem a participação desse órgão. Desta forma, o ex-presidente do CIMI justificou a realização dos grandes encontros (denominado de “meeting missionário”) entre índios, FUNAI e Pastoral Indigenista. Afirma que nesses encontros havia um clima de liberdade e de expressão plena por parte dos índios, nos quais faziam suas reivindicações e elogios ao órgão oficial indigenista. O fato dos índios elogiarem somente a FUNAI causava uma preocupação por parte da Igreja católica, demonstrando a concorrência com o órgão indigenista oficial. No entanto, Vicente Cezar se colocou à disposição para intermediar o trabalho entre os missionários e a FUNAI, no sentido de somar esforços para a “preservação das culturas indígenas”.

A preocupação quanto à evangelização é explícita, o ex-missionário Vicente Cezar chegou a fazer comparações entre o sucesso da catequização jesuítica em detrimento da falta de assistência religiosa por parte da Igreja Católica. Afirmou que as Igrejas Protestantes estavam desmantelando a cultura indígena.

Há um etnocentrismo religioso por parte da Igreja Católica, ou seja, a religião católica não era vista por este ex-missionário como um fator que pudesse estar provocando mudanças na cultura indígena, somente as outras religiões representavam problemas para a cultura indígena. Ao mesmo tempo em que havia o discurso da preservação da cultura, havia também a sobreposição da religião católica em detrimento de outras religiões. Quanto à religiosidade indígena nem sequer apareceu nos discursos do missionário. Quando afirmou que a Igreja não estava atuando em sólidas infraestruturas missionárias, ficavam implícitas as críticas ao Conselho Indigenista Missionário que procurava fazer um

³² Aldeia dos índios Terena, localizada no município de Miranda-MS.

trabalho de organização indígena e de assessoria à questão dos territórios e não de assistência religiosa.

As equipes de Pastoral Indigenista localizadas em MT e MS tinham as mesmas convicções ideológicas que este missionário. Era clara a posição da Pastoral, coordenada pela equipe de Corumbá, de não abrir espaço para o CIMI, dizendo ser uma questão de tática. Diziam que o bispo Thomaz Aquino Lisboa, e os Padres. Antônio Iasi Junior e o Egidio Schwade não deveriam comparecer a alguns encontros entre Igreja, FUNAI e índios, pois, caso isso acontecesse, certamente a cúpula da FUNAI não compareceria (Doc. 07, CIMI, 1977).

Para os coordenadores da Pastoral Indigenista, o enfrentamento feito pelo CIMI nacional em relação à FUNAI, faria com que os índios tivessem medo de se aproximar da Igreja, tendo em vista as críticas que esta Fundação fazia para os índios sobre a atuação do CIMI e isso prejudicaria os trabalhos da PI nessa região – *a questão CIMI -FUNAI é uma questão de cúpulas, na qual não desejam entrar* (Doc. 07, CIMI, 1977, p. 2).

As preocupações do CIMI/Nacional quanto ao rumo que iam tomando estes encontros eram perceptíveis. Havia sido acordado entre CIMI/Nacional e CNBB Extremo-Oeste, que o Encontro da Pastoral Indigenista de Dourados³³ só aconteceria quando houvesse possibilidade de se liberar uma equipe para o trabalho específico com os índios, na região Sul do atual MS.

O encontro foi realizado e manteve os conceitos de união e assistência, buscou-se juntamente com os índios melhorar as relações entre Igreja e FUNAI, para que o trabalho tivesse êxito nas aldeias. Várias reivindicações eram feitas pelos índios, entre elas; pedidos de arames, tratores, escolas e outros. Ou seja, não estava nas intenções do encontro discutir organização, ou mais propriamente Movimento Indígena, era “*sadio nas intenções*” como descreve o Presidente da FUNAI; *O objetivo do encontro é o índio. ‘Creio no êxito deste encontro que é sadio nas intenções. Vamos ouvir os índios e ver o que podemos fazer por eles’* (Doc. 11, CNBB, 1977, p. 1). Entre os 19 compromissos assumidos pela FUNAI neste encontro estava a demarcação de Panambizinho e Panambi para 1978³⁴.

³³ Neste encontro houve a presença de representantes indígenas das seguintes aldeias: Amambaí, Buriti, Bodoquena, Caarapó, Cachoeira, Dourados, Ipegue, Lalima, Limão verde, Nioaque, Panambi, Porto Lindo, Sassoró, Takuapery e Taunay (José Vicente Cezar, 1977).

³⁴ Panambizinho fora homologada somente em 2004 e Panambi encontra-se com a maior parte da área reservada pelo SPI sob a posse de Colonos da Colônia Agrícola Federal.

Os mesmos discursos com fundamentos cristãos da Igreja Católica eram realçados nos discursos da FUNAI, como diálogo e boa vontade, em prol de “ajudar os índios”. O Coronel Ismarth de Araújo, ao responder à pergunta da coordenação do encontro sobre quais as formalidades para os missionários entrarem nas áreas indígenas, disse que não havia, *nenhuma formalidade só o Bispo nos informe quais as pessoas que trabalham nessa ação pastoral. Isto é necessário para evitar a entrada de desconhecidos na área* (Doc. 11, CNBB, 1977, p. 5).

No discurso do bispo Dom Teodardo foi enfatizado o pouco trabalho com os índios por parte da diocese de Dourados. O bispo comprometeu-se a organizar uma equipe integral para a questão indígena, a partir do ano seguinte. Dom Teodardo era contrário a essas reuniões, ou pelo menos da forma como eram encaminhadas.

O fato de o CIMI ter articulado uma equipe para Dourados com o apoio do bispo Dom Teodardo, durante 1978 e 1979, foi parte da tentativa de desarticulação destes grandes encontros entre índios, FUNAI e Igreja articulados pela equipe da Diocese de Corumbá.

No final dos anos 70, com uma posição mais dura do CIMI, em relação à demarcação de territórios indígenas, as relações amenas entre FUNAI e Igreja vão se deteriorando. Somente em 1979 é que irão surgir as primeiras críticas oficiais da Igreja ao órgão indigenista oficial, quando, depois de várias resistências, por parte de setores conservadores da Igreja Católica, a FUNAI deixou de ser convidada para estes encontros enquanto colaboradora. A partir daí os encontros passaram a ser organizados também pelo CIMI e não somente pela Pastoral Indigenista.

Até 1978 não existiam trabalhos de contestação às políticas indigenistas do governo federal, por parte de setores da Igreja Católica em MS, mas sim um trabalho de assistência física e espiritual. Por isso a Igreja não tinha motivos para romper relações com o órgão oficial. Com uma maior atuação do CIMI nesta região é que este quadro começou a se modificar.

Em um dos encontros entre FUNAI e PI com 115 participantes, 28 eram da FUNAI, 52 eram índios e os demais eram religiosos, naturalmente não surgiam críticas à sua atuação, mas sim muitos pedidos por parte dos índios. A expressiva participação dos índios nestes encontros dava-se por conta da presença da FUNAI, ou seja, além do aparato para levá-los aos encontros e suas subordinações naturais ao órgão tutor, aproveitavam

para fazer seus pedidos. A relação entre Igreja e o órgão indigenista oficial era muito evidente e expressiva, o próprio presidente da FUNAI Coronel Ismarth de Araújo chegou a participar de dois destes encontros, durante o período de 1975 a 1978.

Nesses encontros duas questões básicas se destacavam. A FUNAI perguntava aos índios o que eles estavam precisando em relação aos aspectos estruturais e físicos, ou seja, materiais, já a Igreja perguntava a eles o que estavam precisando em relação tanto aos aspectos materiais quanto espirituais. Neste sentido, alguns pedidos eram concedidos e a orientação de união entre a população indígena, Igreja Católica e FUNAI prevalecia, tendo em vista que era por meio desta união que os índios conseguiriam a assistência de ambas as entidades.

No encontro realizado em junho de 1978, nota-se que se iniciaram algumas mudanças significativas em relação aos anteriores, como a exclusão da FUNAI, por parte da Pastoral Indigenista, e uma grande participação de integrantes do CIMI/Nacional. Uma sistematização geral de todas as áreas indígenas do estado foi apresentada. Nas falas relacionadas aos trabalhos missionários, realizados no norte de MT, foi ressaltado que somente a partir das reuniões de chefes indígenas houve avanços sobre questão da terra, e por isso questionavam sobre qual era o papel da PI na região de MS. As principais mudanças em relação aos posicionamentos destes encontros foram em relação ao reconhecimento das divergências quanto ao trabalho da Igreja – *após o Vaticano II a Igreja do MS, não conseguiu ainda criar uma mentalidade comum a favor dos oprimidos* (Doc. 12, CIMI, 1978, p. 1).

Nas conclusões do referido encontro, uma outra questão que mereceu destaque é a da análise sobre o Projeto Integracionista, enfatizava-se que esta integração impossibilitaria o índio de viver enquanto povo diferente. Não se ressaltava mais nos discursos as necessidades da integração, como constava nos relatórios dos primeiros encontros da Pastoral Indigenista. Nota-se que neste encontro pretendia-se construir uma Pastoral Indigenista que tivesse um trabalho de organização dos povos indígenas, tendo em vista que estes pudessem *se organizar internamente*. O Pe. Osvaldo Scotti foi eleito coordenador regional da PI, mas não representaria a Pastoral Indigenista nas reuniões do CIMI/Nacional e, desta forma, continuavam as resistências para a criação do CIMI/MS. A primeira tentativa oficial de se instituir o CIMI no estado não teve apoio suficiente para se efetivar, entre outros religiosos, Dom Antônio, Arcebispo de Campo Grande, inicialmente também se opôs à idéia. Já na Assembléia de 1979 apoiou a criação do Conselho. Foi nessa

Assembléia, denominada de segunda Assembléia, que se deu a criação oficial do CIMI/MS. Estando presente os bispos de Corumbá e Dourados, e outros religiosos e leigos.

No momento da criação do CIMI, a falta de apoio das paróquias (onde existiam populações indígenas), para o desenvolvimento de atividades junto aos índios, foi destacada. Para Dom Teodardo, essa falta de apoio, dava-se pelo fato de estar havendo *nova forma de missão ou pastoral indígena*. Ao mesmo tempo em que a Igreja Católica orientava para a não catequização dos índios, havia outras religiões que utilizavam a bíblia da forma tradicional. E, segundo o bispo, isso gerava questionamentos por parte dos padres, que não sabiam o que *fazer nesta bagunça*.

O bispo apoiava uma renovação pastoral, em partes: *pessoalmente acha (o bispo) que estudar primeiro a cultura e religião etc... é muito bom. Mas não é a favor que se espere 10 anos para falar de Jesus Cristo. Mas como não havia um trabalho de Igreja temos de esperar. Depois de conhecer, falar mesmo de Jesus Cristo*. Ou seja, havia o objetivo de ganhar a confiança dos índios, para poderem ter condições de fazer a evangelização.

Durante a Assembléia de 1979, firma-se uma nova proposta de trabalho junto aos índios no estado, enfatizando questões como a *defesa de sua terra, respeito à cultura e auto-determinação* (Doc. 13, CNBB, 1979, p. 2;5).

A criação do regional CIMI/MS foi bastante conflituosa, tendo em vista a diversidade ideológica por parte de setores da Igreja Católica, quanto à forma de atuação junto à população indígena de MT e MS, e suas relações com a FUNAI.

Alguns trabalhos pastorais não ligados diretamente às linhas do CIMI continuaram acontecendo nestas regiões. No entanto, o estatuto do CIMI, vigente até 2003, considerava todos os religiosos que atuavam em áreas indígenas como membro da entidade. Portanto, fica o seguinte questionamento: até que ponto pode-se considerar que a Igreja Católica renovou suas práticas missionárias junto aos índios?

Nota-se que os objetivos da FUNAI e Pastoral Indigenista se assemelhavam. Não era somente o fato de que a participação do CIMI afastaria os índios da Igreja Católica (como alegado por alguns religiosos), que os fazia aproximar-se do governo, mas também o fato de que não era objetivo desses setores conservadores da Igreja atuar em outras questões, como, por exemplo, a questão da luta pelo território. A FUNAI desenvolvia um trabalho assistencialista e a Igreja colaborava com este trabalho, enquanto o órgão oficial

indigenista também não atrapalhava as atividades de cunho espiritual da Igreja nas aldeias. A assistência material e espiritual aos índios era vista por setores da Igreja Católica (na década de 1970) como uma forma de melhorar as condições de vida da população indígena.

Silva Fernandes (1982), ao analisar a ideologia dos projetos econômicos realizados principalmente pela FUNAI, (desde o final da década de 70) na região dos Guarani e Kaiowá, afirmou que existia

... um certo consenso entre os antropólogos, missionários e funcionários da FUNAI, de que a integração é inevitável, apenas uma questão de tempo. A Igreja e antropólogos aparentemente estão mais preocupados com este processo e na preparação das comunidades tribais para a integração como um fim em si mesmo (1982, p. 88).

Se houvesse uma contestação dos trabalhos da FUNAI poderia ser que o Governo passasse a não reconhecer o trabalho pastoral nas aldeias, como o fizera em vários momentos de tensão entre Igreja e órgão indigenista oficial, quando das propostas de não reconhecimento das missões religiosas junto aos índios. Convém lembrar que esses conflitos entre Igreja e FUNAI tratavam-se de missões cimianas e não das tradicionais, que foram desestruturadas no final da década de 1970. A Igreja Católica em MS temia que o governo reprimisse a Pastoral Indigenista, assim como o fizera com o CIMI desde a sua criação, inclusive com a proibição da entrada de missionários cimianos nas áreas indígenas.

Em Mato Grosso do Sul nenhuma Missão tradicional específica foi instalada para trabalhar junto aos índios, mas as Missões de Mato Grosso, assim como a Missão Salesiana, após a divisão do estado, permaneceram com vários religiosos em terras sul-mato-grossenses e estes eram contrários a uma renovação pastoral que se orientasse pela organização e assessoria à questão da terra das populações indígenas, existentes no estado. Não havia no Sul de Mato Grosso, internatos indígenas e nem batizados em massa, característicos das Missões Tradicionais, mas também não houve trabalhos de organização indígena e nem de assessoria à luta pelo território. Neste sentido, a Pastoral Indigenista no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul apresentou características semelhantes às Missões Tradicionais.

Após todo esse processo conflituoso, em que se demonstrou a fragilidade da Igreja Católica, perante suas ações junto às populações indígenas no Estado, teve início uma nova

fase de atuação de parte da Igreja. Porém, mesmo nessa nova fase, que foi a de criação do CIMI, não houve uma hegemonia quanto às suas ações junto aos Guarani e Kaiowá.

ORGANIZAÇÃO E ALIANÇAS DO MOVIMENTO GUARANI E KAIOWÁ DE REOCUPAÇÃO E RECUPERAÇÃO DE SEUS TERRITÓRIOS E O CIMI EM MATO GROSSO DO SUL.

3.1 O CIMI em Mato Grosso do Sul

Primeiramente, farei uma breve análise sobre as atividades do CIMI no estado de Mato Grosso do Sul desde sua criação, em 1979. Esta análise centra-se em suas ações em todo o estado e estão relacionadas à questão das atividades de assessoria junto aos Terena, Guató, Ofaié e principalmente quanto às ações na questão do apoio para a recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá. Na sequência, demonstro os aspectos estruturais que envolviam diretamente as várias instâncias do CIMI; as relações com a Diocese e com as paróquias, e suas influências no tocante às ações de apoio às retomadas dos territórios indígenas Guarani e Kaiowá.

A segunda parte deste capítulo refere-se mais propriamente às formas de organização dos Guarani e Kaiowá e a participação do CIMI. As relações do CIMI com a FUNAI e o PKN também são tratados nesta parte.

O CIMI/MS teve, inicialmente, como referência, um grupo de leigos que veio para Dourados. Esse grupo passou a ser caracterizado enquanto equipe exclusiva para atuar nesta região, após a ida da coordenação regional para Campo Grande, em 1989. Nos seus primeiros dez anos de existência foram realizados trabalhos esporádicos com outras etnias e apenas os coordenadores regionais é que tiveram uma atuação, ainda que pequena, junto às outras etnias do Estado. Existiram equipes de religiosos que atuavam junto aos Terena na região de Miranda, mas a ação propriamente do CIMI deu-se a partir da chegada de um casal de missionários da OPAN para a região. As principais atividades do Conselho, na sua fase inicial, principalmente em relação à luta pelo território, se deram junto aos Guarani e Kaiowá.

Como vimos no segundo capítulo, mesmo antes da instalação oficial do CIMI, havia várias atividades de religiosos junto às populações indígenas. Essas atividades foram permeadas de constantes tensões entre religiosos da Pastoral Indigenista e leigos ligados ao CIMI, que atuavam junto às populações indígenas no final da década de 1970.

Em 1979, com a chegada dos missionários leigos à região de Miranda, vindos do CIMI/Nacional e da OPAN, houve divergências quanto ao trabalho de religiosos e leigos. No início dos anos 80, um dos religiosos que atuava nas áreas indígenas, o Padre Sérgio Luiz Hohmann, afirmava que seu trabalho resumia-se em celebrações, e, por isso se engajaria em outras atividades, começou a fomentar a discussão sobre a luta pela terra. Esse padre possuía afinidades com o trabalho do CIMI, mas notava que esse trabalho era isolado nas paróquias. Chegou a participar de atividades junto ao Conselho Indigenista e a convidar seus integrantes para atividades na região. No entanto, dizia ficar confuso com as teorias dos antropólogos ligados ao CIMI sobre como atuar na aldeia, pois sua formação religiosa não estava relacionada à questão indígena. E, no meio dessas tensões, com a ausência do CIMI, resolveu fazer ações do seu jeito: *com o pouco tempo dedicado às comunidades indígenas procurava incentivar a organização eclesial de base e o aprofundamento bíblico* (Doc. 77, CIMI/MS. 1990, p. 2).

Um outro fator, que demonstrou as divergências entre setores da Igreja Católica que atuavam nas áreas indígenas, foi o fato de Dom Onofre, bispo de Jardim, ter dado a coordenação da Pastoral Indigenista ao padre Sérgio. Para o CIMI isso demonstrou a discordância do bispo em relação ao trabalho do Conselho:

...numa afronta aos trabalhos das irmãs Lauritas, e em mais um aviso das discordâncias da cúpula com relação ao trabalho da pastoral. O que ele faz é ler de vez enquanto, os relatórios feitos pelas irmãs. Vai às áreas lá de vez enquanto, reza suas apressadas missas, dá as costas, e volta só no mês que vem (Doc. 132, CIMI/DOS. 1992, p. 2).

Na região de Corumbá, apesar das fortes articulações contrárias à instituição do CIMI houve um intenso trabalho da Pastoral Indigenista, junto ao povo Guató, como consta no trabalho de Ribeiro e Eremites, (2003). Por meio dessa Pastoral foram feitos os primeiros contatos dos não índios com os índios, no sentido de buscar condições para que eles não fossem considerados extintos.

Nota-se uma situação muito complexa em relação à atuação da Igreja junto aos povos indígenas por meio do CIMI. Em seu estatuto consta que são membros do CIMI *Todos os Bispos e Prelados católicos no Brasil, em cujas dioceses ou prelazias se situam comunidades indígenas e aqueles indicados pela CNBB para acompanhar os Regionais do CIMI* (Doc. 124, CNBB. 2004, p. 2). O CIMI, dentre outras questões, tinha que coordenar e assessorar o trabalho da PI. No entanto, muitos dos padres não aceitavam o trabalho do Conselho relacionado à questão da assessoria a luta pela terra. Desta forma, percebe-se que

não era o fato dos padres terem em suas paróquias grupos indígenas que garantiria seu engajamento em questões sociais, como é o caso da luta pelo território.

Em um relatório da Assembléia do CIMI Regional, de 1997, pode-se perceber as contradições referentes a atuação dos religiosos: *O estatuto é confuso. Se a pessoa é da Igreja e trabalha com os índios é do CIMI. Temos usado a seguinte orientação: quem é da Igreja e trabalha com os índios e se articula com a proposta as linhas de ação em torno da orientação de uma ação comum, é que é do CIMI* (Doc. 34, CIMI/MS. 1997, p. 8).

No último estatuto houve uma modificação quanto às demais pessoas que faziam ou poderiam fazer parte de seu quadro. Nas versões anteriores todas as pessoas que trabalhassem de modo estável, ativa e diretamente na Pastoral Indigenista, nas áreas em que existiam *comunidades indígenas*³⁵, eram considerados membros do CIMI. A partir do estatuto, em vigência desde o final de 2004, acrescenta-se a este item que os interessados em fazer parte deveriam manifestar a vontade de vincular-se. O passo seguinte consistia na apreciação do caso pela Assembléia Regional do CIMI e, se a decisão fosse favorável, o novo membro passaria por um processo de formação específica.

O fato da equipe regional do CIMI ter sido criada a partir de Dourados e de ter mantido um grande número de leigos em seu quadro, fez com que o trabalho de assessoria à organização indígena e à luta pelo território se centrasse mais na região Sul do estado. Essa equipe teve um forte vínculo com a diocese de Dourados, e essa vinculação permaneceu até o mandato de Dom Alberto.

Em 1980, a equipe de Dourados era considerada ideologicamente comprometida com o CIMI e era composta por quatro leigos. A equipe para trabalhar junto aos Terena³⁶ era composta de dois membros, também leigos. Desde o início havia a presença de vários religiosos (padres e irmãs) em suas Assembléias, que também contava com a presença de Dom Teodoro, o bispo de Dourados. Com raras exceções do trabalho de religiosos, a assessoria à questão dos territórios indígenas Guarani e Kaiowá era feita por leigos.

Essa ênfase ao trabalho leigo sempre foi uma característica do CIMI. Desde a sua criação no Brasil, a maioria dos quadros iniciais (tanto do nacional como do regional) era da OPAN, proporcionando, desta forma, uma liberação específica para o trabalho junto aos índios, assim como uma maior agilidade para essa atuação. Porém, a força institucional da

³⁵ Neste capítulo estou utilizando o mesmo termo adotado pelo CIMI, de comunidade indígena.

³⁶ Nos anos seguintes, o Pe. Olívio Mangolim e as Irmãs Lauritas, assumem o trabalho com os Terena.

Igreja Católica, enquanto Hierarquia religiosa, foi fundamental para o trabalho leigo. O apoio do bispo da Diocese de Dourados à equipe, quando se tratava de direitos humanos, foi um fator que sustentou politicamente as ações de luta pelo território na região, como afirma Antônio Brand³⁷, *a Igreja com toda aquela estrutura mesmo com suas contradições nos dava uma tranqüilidade e isso eu acho que nós utilizamos muito, a nossa vinculação à Igreja à nossa pertença, fazia com que tivéssemos credibilidade para denunciarmos* (24/10/04, p.7).

A partir de 1985 o CIMI inicia uma fase de caráter mais regional, com um trabalho também junto aos Ofaié, que anteriormente estiveram sob o “controle” de missionários Capuchinhos de São Paulo.

Em 1987 a função de coordenador regional passou a ser denominada de coordenador titular. Havia uma coordenação composta por representantes de todas as equipes diocesanas do CIMI, que eram as seguintes: Três Lagoas, Jardim e Dourados e três membros da equipe regional do CIMI/MS³⁸. Havia também a intenção de formar uma equipe em Corumbá.

As funções atribuídas à coordenação regional³⁹, foram as seguintes: atuação junto a opinião pública em Campo Grande; apoiar os povos indígenas a nível estadual; acompanhar e assessorar os índios quando de suas reivindicações em Campo Grande; articulação interna e externa; estruturação e documentação (Doc. 122, CIMI/MS. 1989, p. 15).

Percebe-se que as funções da coordenação regional foram alteradas a cada Assembléia, muitas vezes não havia um consenso entre as equipes sobre essas funções, principalmente em relação à atuação da equipe regional junto às equipes locais do CIMI, que se situavam nas Dioceses. A partir de 1992 começa a haver um choque de interesses, entre seus membros. Seria este um dos motivos que levaria à extinção do CIMI por volta de 1998. Agentes do Conselho afirmam que, antes desse período, havia uma articulação entre equipe de Dourados e equipe regional, essa relação teve altos e baixos, se agravando no final dos anos 90.

³⁷ Antônio Jacó Brand coordenou o CIMI/MS até 1983 quando foi indicado para assumir a Secretaria Executiva do Nacional. O Pe. Odilo Erhardt, passou então a coordenar o Conselho até 1985, foi o único que se manteve enquanto religioso que atuou na equipe do CIMI.

³⁸ A expressão CIMI/MS será sempre utilizada para denominar a equipe regional do CIMI no estado.

³⁹ O coordenador passa a ser titular, mas a coordenação continuou sendo denominada de regional.

Quando das ações da equipe de Dourados referentes à área Sucuri'y, Orlando Zimmer afirma que havia uma boa relação com o regional:... *se nós não tínhamos recursos, na equipe de Dourados, que sempre era independente do regional, mas tinha aquela sintonia, se precisava de recursos o regional ajudava, tinha esse intercâmbio* (31/10/04, p. 4).

Mesmo com as constantes diferenças entre equipes, o trabalho continuava, sempre tendo a questão da terra como principal prioridade. O levantamento da situação fundiária de terras como as dos Guarani, Guató e Ofayé, principalmente das áreas não consideradas pelos GT⁴⁰ (Grupo de Trabalho da FUNAI), foram as prioridades tiradas na assembléia de 1989.

A transferência da SEDE do Regional/MS para Campo Grande, segundo seus agentes, facilitou o intercâmbio com os movimentos populares e pastorais sociais. Possibilitou também as articulações e ações junto aos órgãos públicos, que geralmente se concentravam em Campo Grande.

Na opinião de ex-integrantes do CIMI, a equipe regional (no final dos anos noventa) passou a fazer ações diretas junto aos Guarani e Kaiowá, sem uma discussão junto à equipe de Dourados e, desta forma, provocou a sua desarticulação. Os projetos que anteriormente eram enviados pela equipe de Dourados, passaram a ser encaminhados pela equipe regional.

Em 1996, devido aos problemas explicitados pelas equipes locais, regionais e nacional do CIMI, a equipe regional enviou um ofício convocando a todas para uma reunião, onde teriam que sistematizar as questões partindo da seguinte pergunta: *Quais são as dificuldades/limitações que impedem o bom funcionamento do Regional em termos de Coordenação Ampliada, Coordenação Regional e Equipes?* (Doc. 98, CIMI/MS. 1996). A regional do Mato Grosso do Sul, enfatizou que nem sempre foi reconhecida pelas equipes locais como *instância aglutinadora e encaminhadora das questões*.

No final dos anos 90, as equipes do CIMI da Diocese de Dourados vão se ampliando. Consta que havia as seguintes equipes nesta região: equipe de Iguatemi, equipe de Amambaí, equipes de Juti e de Dourados.

Discutia-se nesse período qual seria o papel do Conselho junto às comunidades indígenas, a articulação, assessoria e orientação foram tópicos que se mantiveram enquanto

⁴⁰ Grupo de trabalho organizado pela FUNAI para verificação de terra indígena.

seus objetivos. No entanto, segundo Orlando Zimmer, não havia um diálogo entre as equipes da Diocese de Dourados e, conseqüentemente, diminuía a ação do CIMI junto às áreas indígenas.

A equipe regional do CIMI/MS, em abril de 2002, foi destituída por problemas internos. Esses problemas, entre a equipe de Dourados e a coordenação regional, contribuíram para a desestruturação da equipe de Dourados. Após a destituição da antiga diretoria do CIMI/MS, vieram para Mato Grosso do Sul missionários de outros estados para reestruturá-lo.

3.1.1 O CIMI, as paróquias e os bispos na Diocese de Dourados

Quando analisei as influências da Igreja Católica em relação à luta pela terra na Diocese de Dourados, no período de 1978 à 1998, tendo em vista principalmente as ações dessa instituição através da CPT, constatei que a Igreja Católica exerceu e exerce uma grande influência na vida dos camponeses, assentados e acampados na diocese de Dourados. No entanto, essa influência não foi homogênea, manifestou-se com características específicas nos diferentes momentos de luta. Essas considerações também se assemelham ao CIMI, pois tanto as Pastorais quanto os Conselhos tiveram, ao longo do período correspondente a 1978-1998, pontos semelhantes, em relação às questões financeiras, e sobre as orientações e definições vindas da Hierarquia da Igreja Católica na Diocese de Dourados. Como, por exemplo, a tendência de transformar o CIMI em pastorais, por meio de voluntários nas várias regiões do Sul do estado.

O enxugamento e desestruturação da CPT e do CIMI são citados em depoimentos de agentes da CPT. Quanto aos problemas que ocasionaram essa desestruturação as opiniões são diversas, mas a maioria cita a questão financeira, como principal problema. Conforme informações dos agentes da CPT, a própria pastoral, assim como o CIMI e a pastoral da saúde, recebiam uma ajuda financeira de uma entidade religiosa (MISEREOR) da Alemanha, e esta ajuda foi encerrada em 31 de agosto de 1998 (ADRIANA DA SILVA, 1998).

A relação entre a Diocese de Dourados com as Pastorais Sociais, principalmente do CIMI e CPT, assim como os motivos que levaram a diminuição do trabalho destes setores, no final da década de 1990, também são abordadas por Romani, (2003). Essas abordagens

visam em especial a atuação da Hierarquia da Diocese de Dourados através de seus bispos que atuaram entre 1971 e 2000.

Dom Teodoro, sob a influência do Concílio Vaticano II, e das orientações dos Encontros ocorridos em Puebla e Medellín, propiciou a criação do CIMI em Mato Grosso do Sul. É reconhecido pelos agentes, tanto da CPT quanto do CIMI, pelo seu apoio a essas pastorais, e tinha a evangelização a todos os povos como uma de suas metas. Esse apoio foi muito importante em determinados episódios de luta pelo território dos Guarani e Kaiowá. Segundo Romani, o referido bispo tinha a convicção de que nem todos os padres eram a favor de um trabalho pastoral-social na Igreja, por isso a necessidade da criação de uma equipe que faria um trabalho voltado para as populações indígenas. Durante o processo de criação do CIMI/MS, Teodoro teve um papel importante para a reestruturação da Pastoral Indigenista no estado.

As questões sociais apareciam com muita evidência nas Assembléias Diocesanas, tendo em vista a realidade em que viviam vários segmentos da sociedade sul-mato-grossense. Por conta dessa posição da Igreja Católica, nas décadas de 1980 e 1990, houve críticas por parte de fiéis como afirma Romani: *ocorreu uma forte resistência e não-aceitabilidade por muitos fiéis da Igreja Católica. As classes médias das cidades e fazendeiros da região sentem-se traídos diante das atitudes de padres...*(2003, p. 62).

Em 1981 aconteceu em Caarapó o Primeiro Encontro de Pastoral Indigenista promovido pela Diocese de Dourados e pelo CIMI, com o objetivo de buscar meios para ampliar a presença da Igreja Diocesana junto às populações indígenas na Diocese de Dourados (Doc. 108, CIMI/MS. 1981, p. 10). Mas o trabalho que se pretendia fazer em conjunto com as paróquias (onde existiam populações indígenas, no Sul do estado) nunca deslanchou, tendo em vista as relações das paróquias junto aos poderes locais. Aquilis afirma que contavam muito pouco com o apoio das paróquias, o fato da questão indígena estar focalizada nos vários municípios, onde os fazendeiros tinham um grande poder político e econômico, diminuía ainda mais a contribuição das paróquias para com o trabalho do CIMI. Os fazendeiros eram pessoas de muita influência nas paróquias. E que, se os padres dessem apoio aos índios, os fazendeiros deixariam de doar vacas para as festas das Igrejas. Se fossem depender das relações com as paróquias não haveria luta pela terra (13/11/2004, p. 3).

Percebe-se que a Igreja foi moldando suas ações tendo em vista a reação da maioria de seus fiéis, ou seja, ela deveria agradar a “gregos e troianos”. No final da década de

1980, Dom Teodardo, por meio do Sínodo Diocesano⁴¹, iniciou um processo de discussão sobre os rumos que a Diocese deveria tomar nos anos seguintes. Esses novos rumos vão ser efetivados principalmente por Dom Alberto que, nesse período de transição, atuou como bispo Coadjutor. Romani, baseando-se em depoimentos de agentes da CPT, afirma que, a inércia do CIMI e da CPT (provocadas pela ação eclesiástica episcopal) se deu tendo em vista as mudanças de comportamento da sociedade:

As dimensões propostas para o Sínodo estão amarradas a um conjunto maior de normas, que corresponde ao próprio comportamento da sociedade. Portanto, ao se propor mudanças ou reestruturação das diretrizes, a Igreja inserida na sociedade e articulada com as dimensões desta, leva em consideração os meandros do poder de que a sociedade dispõe. Não obstante o pensamento norteador que molda o sistema estrutural, aqui representado pelo Estado neoliberal, influência até mesmo a própria Igreja, fazendo com que seus membros participantes, articulem as diretrizes direcionadas pelas idéias vindas desse sistema (2003, p. 7).

Com as reestruturações realizadas na Diocese de Dourados, no período de transição do bispado de D. Teodardo e D. Alberto, houve um recuo quanto ao apoio político e financeiro por parte da Diocese junto ao CIMI. Segundo Romani, por meio de um redimensionamento das pastorais, o CIMI perdeu seu vetor de atuação diocesano (2003, p. 73).

Como resultado das discussões do Sínodo foi promulgado, em 1989, o Diretório Pastoral por Dom Teodardo. Esse documento passou a ser o condutor das ações da Diocese de Dourados. O CIMI tinha como função, diante dessas discussões, de ser o *articulador, coordenador e idealizador da Pastoral Indigenista* (ROMANI, 2003, p. 92-3), no entanto, exerceu parcialmente essa função junto às paróquias. A relação das paróquias com organismos da Igreja Católica que trabalhavam com questões sociais foi bastante reduzida, e muito pouco contribuiu com a organização dos povos indígenas que lutavam pelo território.

Percebe-se sempre uma separação entre CIMI e Igreja Católica, como se o CIMI fosse um órgão não anexo à Igreja Católica, ou seja, sua anexação à CNBB, às vezes, parecia eximir parte da Igreja Católica de sua atuação junto aos índios.

Com raras exceções, como o pároco de Aral Moreira, que fazia um trabalho social na aldeia Guassuty, segundo agentes do CIMI, havia uma distinção entre o trabalho da

⁴¹ Reunião presidida pelo próprio bispo, com a participação de sacerdotes, irmãs, leigos agentes da pastoral e representantes dos diversos segmentos da Comunidade Católica. O Sínodo foi uma grande mobilização diocesana. De 1987 a 1989, as comunidades de toda a diocese, por meio de seus representantes, participaram das quatro sessões. Foram discutidos vários assuntos relacionados à religião, à fé, às pastorais, e a outras questões relativas a Igreja Católica (apud ROMANI, ELO, out/87, nº 89).

Igreja e o trabalho do CIMI junto aos povos indígenas, este organismo caminhava de forma diferente do trabalho de assistência feito pelas paróquias. Ou seja, a principal atividade do CIMI era de organização e assessoria aos índios em relação à luta pela recuperação dos territórios.

Na Assembléia Diocesana (de 1996) permaneceu a tendência de homogeneizar as pastorais e procurar voluntários, amanzando desta forma, os custos para as Dioceses. Segundo Romani, *o discurso do Bispo busca nas dimensões dessas pastorais a evangelização da pessoa na comunidade*, enfatizando e valorizando o individual em detrimento do coletivo.

Mesmo com as afirmações do bispo de que as pastorais deveriam evangelizar e não se envolver em assuntos que outras pessoas poderiam fazer (Romani, 2003, p. 110), percebe-se que a equipe do CIMI, principalmente na década de 1990, não levou em consideração essas diretrizes, e tendências ao individualismo propostas pela Igreja. O trabalho, mesmo que às vezes em menor escala, continuava tendo em vista a organização da população indígena Guarani e Kaiowá. Romani conclui que houve um retrocesso na década de 90 havendo uma ênfase na evangelização em detrimento das questões políticas.

A luta pelo território dos Guarani e Kaiowá apesar de seus percalços e conflitos (gerados por conta da desestruturação do modo de ser dessa população) teve seus momentos de auge, principalmente quando grupos indígenas se mobilizaram conjuntamente para alcançar seus objetivos. Por essa razão pode-se dizer que, mesmo com o redirecionamento das diretrizes da Diocese de Dourados, a luta pelo território entre os índios continuou, evidenciando que não havia uma influência decisiva por parte da Igreja e muito menos, uma hegemonia de setores da Igreja quanto aos seus trabalhos junto aos índios.

Uma das grandes mobilizações Guarani e Kaiowá, nos últimos anos, foi a ocupação da área *Yvy Katu* no Município de Japorã que se deu no final de dezembro de 2003. Nesse momento, várias entidades de apoio à causa indígena estavam em recesso. O CIMI regional encontrava-se em fase de reestruturação, isso demonstra uma clara autonomia do movimento indígena que utilizou suas próprias estratégias para efetivar uma ocupação, que se tornou notícia nos principais jornais e canais de televisão. Como relata o Guarani⁴² Eliezer Martins essa ação demonstrou a forte movimentação: [...] *se nós não se*

⁴² Palestra do professor Guarani durante o VII Encontro Estadual de História de MS, realizado em Campo Grande em 2004, na mesa redonda intitulada: A Luta pela Terra na Ótica dos Professores índios.

movimentar, igual nós fizemos lá no Yvy Katu, nós até hoje, nós estaríamos lá naquele 1600 hectares.... (22/10/04, p. 2).

É certo afirmar que o movimento Guarani e Kaiowá contou com o apoio de parte da Igreja Católica prestando assessoria às suas lutas, mas foram as ações dos próprios índios e a precária situação em que viviam, por conta do *confinamento* que lhes foi imposto, que lhes proporcionou a retomada de algumas áreas indígenas.

3.1.2 O CIMI na Diocese de Dourados

O CIMI, ao iniciar seus trabalhos na Diocese de Dourados, deparou-se com quatro áreas onde os índios estavam sendo expulsos pelos fazendeiros. Neste contexto é iniciado um apoio em relação às articulações políticas junto aos órgãos competentes, para a regularização das áreas, realizadas juntamente com lideranças indígenas. O fornecimento de alimentos foi um outro ponto de apoio nos momentos em que a tensão gerada pelo conflito tornava impossível que os índios produzissem para sua subsistência. Nos períodos de menor tensionamento houve projetos agrícolas e as atividades das roças comunitárias⁴³.

As áreas Rancho Jacaré, Guaimbé, Paraguassu e Pirakua foram as que necessitavam de apoio imediato. Logo após a chegada da equipe em Dourados, houve o primeiro contato na área Pirakua, juntamente com Marçal de Souza e Dom Quitito⁴⁴ para verificação da situação dessas áreas.

O indígena Marçal de Souza, assassinado por fazendeiros em 25/11/1983, teve grande envolvimento com as atividades do CIMI, ele foi um grande articulador do movimento indígena, principalmente em relação à luta pelo território. Em 1980, quando o Papa João Paulo II esteve no Brasil, após articulação⁴⁵ do Conselho Indigenista, recebeu uma delegação indígena. Na ocasião Marçal de Souza leu uma carta que expressava os problemas relacionados à questão da terra. A participação de Marçal de Souza nas atividades do CIMI foi muito presente no início dos anos 80. Trabalhava como enfermeiro

⁴³ Basicamente são grupos de mais ou menos 5 famílias que com uma pequena ajuda externa... plantavam para o próprio melhoramento uma roça comunitária. A ajuda externa inclui: sementes, ferramentas, alimentação (DOC. 74, CIMI/MS. 1980).

⁴⁴ Liderança que atuou na questão da luta pelo território, principalmente junto às comunidades de Pirakua, Campestre e Cerro Marangatu. Faleceu por problemas de saúde, durante as manifestações dos 500 anos em Coroa Vermelha na Bahia em 2000.

⁴⁵ As articulações foram no sentido que as ações dos índios não ficassem somente nas apresentações ritualísticas promovidas pelos Salesianos.

da FUNAI na aldeia Campestre, e fez referência ao CIMI sobre um grupo de índios que estavam vivendo na cabeceira do Rio Apa, e, juntamente com os membros da entidade indigenista, esteve na área para ver a situação desses índios. Após essa visita, tomaram as providências junto aos órgãos competentes para a regularização da área, denominada atualmente de aldeia Pirakua (24/10/04, p. 6).

Além da participação de Marçal de Souza, outros índios participavam das reuniões e encontros da PI⁴⁶, mesmo com a constante proibição pela FUNAI de circulação de índios fora das aldeias. Os missionários reconheciam que a participação deles em reunião de brancos era um sacrifício, mas a consideravam importante. Por meio desse contato os índios poderiam conhecer melhor a realidade indígena.

No início das atividades, a equipe do CIMI, que atuava na Diocese de Dourados, fez contatos com outras entidades que atuavam junto aos índios na região. As experiências com roças comunitárias, já desenvolvidas por outros organismos em áreas indígenas, serviram ao CIMI como fator importante para o estabelecimento de maior contato com os grupos indígenas.

As roças comunitárias foram desenvolvidas juntamente com o PKN (Projeto Kaiowá Ñandeva) em algumas áreas indígenas e tinham como objetivo libertar os índios do regime das *changas*⁴⁷. Com as roças comunitárias pretendia-se extrair excedentes de produção para serem comercializados pelos próprios índios, gerando assim um certo grau de independência econômica. Rubem (2001) afirma que para se entender esse processo da *changa* é necessário ter em mente *o universo das relações históricas Guarani* e suas variadas relações econômicas com agentes externos, ao longo dos anos. Essa modalidade de trabalho, propicia um *processo de conhecimento do jovem com o mundo “civilizado”*, e o seu acesso ao dinheiro, conseqüentemente, a bens considerados necessários e que, certamente, ele não conseguiria apenas com o trabalho interno na aldeia.

Para ambas entidades indigenistas, o CIMI e o PKN, a esperada comercialização de excedentes de produção (no início do projeto de roças comunitárias) não aconteceu, fato

⁴⁶ Na documentação do período inicial que se refere à equipe da Diocese de Dourados e seus trabalhos com os índios, mesmo após a criação oficial do CIMI aparece à denominação Pastoral Indigenista. No período posterior é que se identificam enquanto CIMI.

⁴⁷ Entendida pelos índios como “trabalho” para os de fora,...a *changa* é uma atividade antiga, já que a força de trabalho Guarani tem sido utilizada no decorrer dos últimos 500 anos na implementação de variadas iniciativas econômicas...Trata-se de uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis. Regionalmente, é considerado um “trabalho de bugre”, termo utilizado para referir-se aos Kaiowá e Ñandeva quando trabalham em fazendas (ALMEIDA, 2001, p. 159).

que hoje consideram como normal, ao se entender a dinâmica da sociedade guarani. Avaliam como positivo o fato de ter havido muita produção nas aldeias neste período, os rituais eram feitos com produtos advindos dessas roças. Para o CIMI esses projetos propiciaram a discussão sobre a importância de se cultivar e promover o fortalecimento da organização Guarani e Kaiowá.

A organização indígena foi sempre pauta nas reuniões da equipe do CIMI. Ao mesmo tempo em que discutiam a importância da autonomia indígena, enquanto forma de fortalecer sua organização, o problema da dependência de recursos para essa organização foi amplamente discutido como sendo um fator que, muitas vezes, dava a impressão de que os índios estavam sendo conduzidos.

Os recursos para as roças comunitárias (ferramentas, sementes, etc) até o fornecimento de transporte (passagens e carros para buscá-los) e alimentação, tendo em vista a organização do movimento e as várias articulações para a questão da retomada de seus territórios, segundo os depoimentos dos membros do CIMI, não geraram uma dependência junto aos índios. No entanto, os documentos escritos me fizeram perceber que havia momentos em que as ações referentes às roças comunitárias geravam uma certa dependência.

A necessidade de recursos para as articulações políticas dos índios tornou-se algo natural, pois sabiam da existência da entidade e qual era seu objetivo, como se percebe na fala do Kaiowá Ambrósio Benites: *mas também apoiou porque tinha que apoiar tava aí para apoiar o índio mesmo* (21/03/05, p. 3).

Com raras exceções, não havia entre os índios, a convicção de que eles teriam que se organizar com seus próprios recursos, até porque a maioria deles não dispunha de recursos financeiros, com exceção de setores da saúde, educação ou outros serviços. Prevalencia a importância das alianças, tendo em vista também os recursos que eles sabiam que estavam sendo disponibilizados para tais fins, *tinham a consciência de que, quando faziam uma reunião de lideranças, uma Aty Guasu, eles estavam indo lá para discutir alguma coisa, estavam lá por conta do problema da terra... e eles sabiam que a gente tinha recurso para esta finalidade* (Orlando,31/10/04, p. 9).

A existência de um diálogo entre CIMI e grupos indígenas em relação aos seus objetivos e o fato dos Guarani e Kaiowá saberem quais os recursos disponíveis para os projetos junto a eles, não faziam com que deixassem de exigir recursos para fins que não

os programados. Houve em alguns momentos o discurso por parte dos índios da obrigatoriedade da entidade em lhes fornecer recursos para quaisquer fins, ou seja, estava implícito que os *brancos* deveriam pagar por seus atos contrários aos índios ao longo da história.

O apoio do CIMI a todas as iniciativas que partiam dos próprios índios, na opinião dos agentes que atuaram na fase inicial, proporcionava um certo grau de autonomia quanto às ações dos índios, dando condições para que eles tomassem decisões e atitudes firmes.

O CIMI enfatizava que a sua presença junto às *comunidades indígenas* não era eterna e que por isso os índios teriam que buscar os recursos necessários para sua organização. Na época houve algumas manifestações de lideranças indígenas afirmando que os agentes da entidade ganhavam dinheiro às suas custas. Por isso achavam que o CIMI tinha que arcar com as despesas dos índios quando esses precisassem. Porém, segundo o Conselho, o que prevalecia nessas relações, ou seja, o que mais eles solicitavam era apoio político junto às suas ações, o apoio logístico era algo que fazia parte deste apoio político.

As articulações do CIMI com entidades internacionais, com esferas públicas e com outras entidades⁴⁸ foram constantes ao longo de todo o período e, principalmente, no período pré-constituição de 1988. Houve uma forte fiscalização por parte da FUNAI em relação aos trabalhos missionários. Inclusive, em maio de 1988, missionários leigos foram proibidos de adentrar em áreas indígenas.

Em 1998, a equipe de Dourados, que se encontrava com apenas quatro agentes, foi demitida pelo bispo Dom Alberto, o qual administrava as verbas do projeto que financiava o CIMI e a CPT. Devido a essas medidas, o escritório do CIMI foi transferido para a Vila São Pedro, distrito de Dourados, diminuindo as ações do Conselho nas áreas indígenas. No entanto, o apoio à Aty Guasu permaneceu. As atividades junto às áreas foram centralizadas por um único agente na região de Iguatemi e por um articulador na região de Dourados até 2002.

A desestruturação do CIMI em Dourados se deu por vários fatores concomitantes. Entre eles a falta de interesse por parte da Diocese que não se esforçou no sentido de articular recursos para a manutenção da equipe, gerando no final dos anos 90 uma crise

⁴⁸ CEUD (Centro Universitário de Dourados), GAIN (Grupo de apoio ao índio), SED (Secretaria Estadual de Educação) CEDIN (Conselho Estadual do índio), PKN, PTP (Projeto Tape Porã) KAGUATEKA, Partidos Políticos e FUNAI.

financeira no interior do CIMI. Romani afirma que no bispado de Dom Alberto houve um retrocesso em relação aos trabalhos pastorais, devido às constantes pressões da sociedade para o não envolvimento da Igreja Católica nas questões de disputa pela posse da terra. A *reparoquização*, com o redimensionamento dos trabalhos do CIMI para as paróquias, principalmente através de trabalhos voluntários, foi uma das soluções colocadas pelo bispo. O objetivo era resolver os problemas financeiros e tirar de entidades ligadas à Igreja a responsabilidade de atuar em questões que entidades externas poderiam fazer. Segundo esse novo bispado a luta pela terra e a organização indígena não era papel da Igreja.

Agentes do CIMI afirmam que o processo de *reparoquização* não avançou. Por isso realizaram intensos debates com o referido bispo, o que os fez reconhecer que tal processo não era viável para aquele momento. Mesmo assim, não se efetivando essa proposta da Igreja, esse fator também contribuiu para a desestruturação da equipe. A busca de melhores condições de trabalho de alguns leigos também contribuiu para que a equipe local ficasse por alguns anos sem uma representatividade maior na Diocese.

O desaparecimento do Missionário Hilário⁴⁹ foi um outro fator que abalou toda a equipe. Após este desaparecimento sua esposa, que também fazia parte da equipe, atuando principalmente nas questões relativas à educação indígena, afastou-se da equipe em meio às crises financeiras e aos conflitos internos entre a instância regional e a equipe local.

As diferenças internas pelo fato da equipe regional nem sempre ser reconhecida enquanto instância coordenadora, e as críticas da equipe local, enfatizando que a regional/MS não cumpria seu papel de coordenar as equipes locais, foram cada vez mais se acirrando. Isso levou muitas vezes a ambas as equipes realizarem trabalhos junto aos índios como se fossem equipes totalmente independentes uma da outra. Por conta de todos os problemas colocados, no final de 2000 havia apenas uma pessoa que atuava oficialmente no CIMI em Dourados. As demais equipes consideradas como as equipes de Juti, Amambaí e Iguatemi, continuavam sem uma interlocução maior com a Diocese de Dourados e com a equipe regional, até por que não havia mais neste período equipe em Dourados. Essas equipes participavam de atividades junto ao regional de forma esporádica e quase todos os seus religiosos não tinham liberação específica para atuar na questão indígena.

⁴⁹ Este missionário desapareceu misteriosamente em agosto de 1997, atuava no CIMI desde 1981 (Doc. 81, CIMI/DOS. 1997).

3.1.3 Os Guarani e Kaiowá, a recuperação de seus territórios e o CIMI

A população indígena Guarani e Kaiowá teve, no período de 1915 a 1928, oito reservas demarcadas pelo SPI: Amambaí, Limão Verde, Dourados, Caarapó, Takuapery, Pirajuy, Sassoró e Porto Lindo. No entanto, durante um longo período, não se consolidaram demarcações⁵⁰ de novas áreas. Na área do Panambi, município de Douradina, os índios estão atualmente em 337 hectares. Esta área foi reservada pelo SPI em 1942 em um total de 2.037 hectares e só foi demarcada em 1971 e redemarcada em 1984. A maior parte da área permanece em poder de colonos desde a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados na década de 1940.

As áreas demarcadas e homologadas a partir de 1979, foram as seguintes: Guaimbé, Rancho Jacaré, Paraguassu, Guassuty, Sete Cerros, Jaguapiré, Jaguary, Sucury'i, Pirakua, Cerrito, Jarará, Campestre, Panambizinho, Potrero Guassu e Cerro Marangatu⁵¹. Algumas destas áreas ainda estão com pendências na justiça que obstruem sua total legalização, impossibilitando que os índios ocupem toda a área já considerada como terra indígena. (Figura 1, p. 78).

Conforme dados da tabela publicada pelo CIMI/MS⁵², existem cerca de 100 áreas consideradas como terras tradicionais pelo Guarani e Kaiowá, mas, a maioria da população original encontra-se espalhada nas aldeias já demarcadas, homologadas e reservadas. Lima Campo, Takuara, Arroyo Cora, Sombrerito⁵³, Yvi Katu⁵⁴, Guira roca e Kokuei (Figura 1, p. 78) são as áreas que estão ocupadas – pelo menos em parte – pelos índios e aguardando providências da FUNAI.

⁵⁰ A demarcação é um ato declaratório. Seu objetivo é estabelecer a real extensão da posse indígena, assegurando a proteção dos limites demarcados e impedindo a ocupação por terceiros.

Terras homologadas são as terras garantidas oficialmente para o usufruto exclusivo dos índios, porque já tiveram decretos presidenciais homologando a demarcação ou já foram registradas em Cartórios de Registros de Imóveis ou no Serviço de Patrimônio da União. (GRUPIONI, Luiz D. Benzi. (org.) Brasília, DF, 2002. p. 40;42).

⁵¹ Esta área foi homologada pelo Presidente da República em 2005 e foi suspensa pela Justiça Federal neste mesmo ano. Os índios continuam ocupando a área.

⁵² Os dados foram levantados através de depoimentos de lideranças indígenas pelos agentes CIMI/MS e pelo pesquisador Antônio Jacó Brand, da UCDB de Campo Grande (CIMI. 2001, p. 15 a 25).

⁵³ Área localizada no município de Sete Quedas. No dia 26 de junho de 2005 os índios ao tentarem reocupar novamente a área foram violentados pelos fazendeiros. Houve a morte de um deles, espancamento de uma mulher grávida e a perfuração do olho de uma das lideranças indígenas, além de outros feridos.

⁵⁴ Não aparece no mapa por não haver o memorial descritivo.

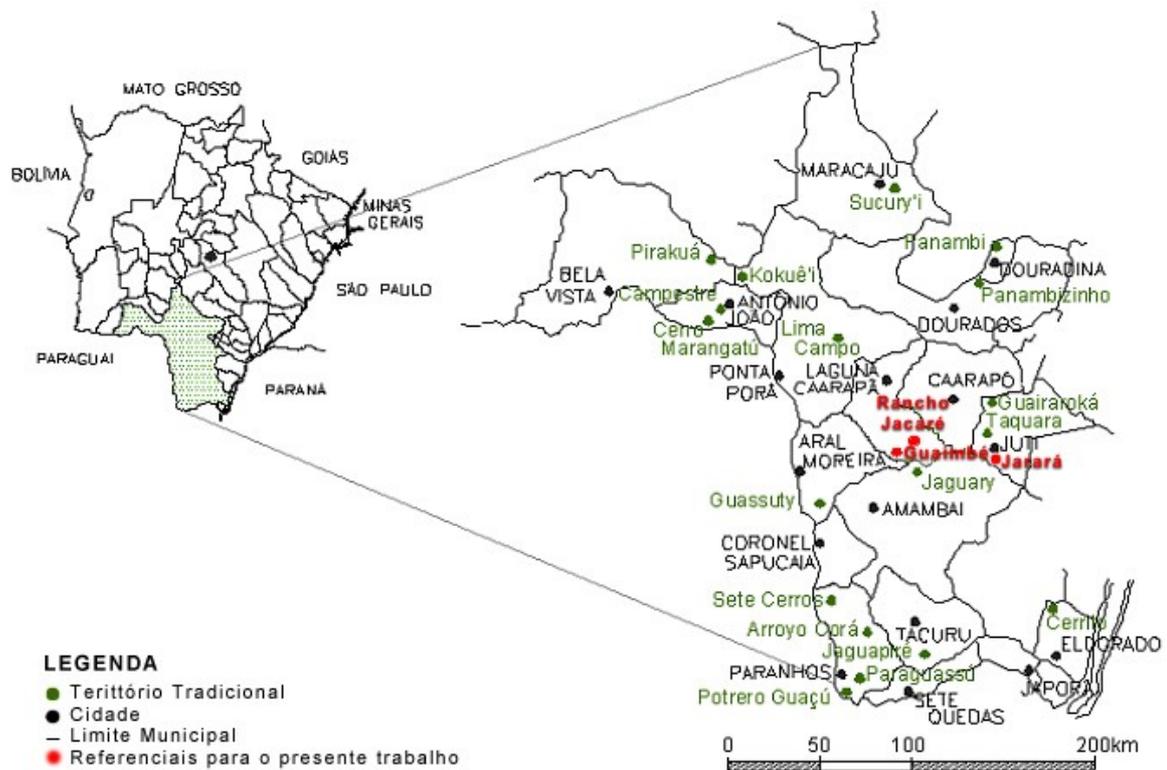


Figura 1 – Mapa das áreas retomadas a partir de 1979.

FONTE: Elaborado a partir do original. PROGRAMA KAIOWÁ/GUARANI/UCDB. Smaniotto, Celso, 2005. Com algumas modificações.

O trabalho com a agricultura de subsistência era feito também pelo CIMI nas áreas já reservadas pelo SPI e teve o seu auge em meados de 1985. Para o Conselho este trabalho foi uma forma estratégica de iniciar a organização do movimento indígena, pois foi a *porta de entrada e meio para o objetivo político/organizacional: organização guarani frente à sociedade local envolvente, relação com os movimentos indígenas de outras nações indígenas* (Doc. 19, Marta Azevedo/CIMI/MS. 1986, p. 2). Na concepção do Conselho, os índios viam o trabalho das roças comunitárias como uma atividade de assistência material imediata e de subsistência.

Este trabalho influenciou na realização da Primeira Assembléia Guarani, que aconteceu em 1978, na aldeia Porto Lindo município de Japorã. Esta Assembléia teve a participação de lideranças de outros Estados. Em alguns momentos o CIMI avaliava que, mesmo com toda a movimentação feita pelos índios com a sua assessoria, este processo não proporcionava resultados positivos por conta da morosidade da justiça para a demarcação dos territórios.

Além das áreas Rancho Jacaré, Guaimbé e Pirakuá o CIMI iniciou (na metade da década de 80) atividades de assessoria jurídica e apoio logístico junto às áreas Jarará, Sucuri'y e Cerrito.

Houve uma intensa mobilização por parte dos índios da área Pirakuá, por conta do desmatamento feito pelo pretense proprietário da área. A população realizou um ato como forma de pressão, para que a terra fosse demarcada. Essa ação dos índios foi considerada pelo CIMI, como um marco histórico nesse processo.

Os guarani se mobilizam, deslocam ao local 120 índios de outra áreas. Se preparam para um confronto com os derrubadores de mata, se defrontam com a polícia, reocupam o desmatamento e fazem plantações no mesmo. Ficam no local por dois meses, revezando-se junto com a comunidade (Doc. 27, CIMI. 1993, p. 1).

Segundo depoimento de Orlando Zimmer ficou explícito o poder de organização dos índios sobre esta mobilização:

eu lembro que a gente estava numa reunião isso foi em 84 por aí, e aí chegou... era uma reunião de liderança, todos os capitães estavam reunidos lá e aí chegou o Lázaro ...e pediu apoio para as lideranças que estavam lá e falou que o fazendeiro estava desmatando a área deles, (...) E daí cada liderança que estava lá se prontificou imediatamente para ajudar. E aí, um falava: Porto Lindo vai cinco, outros vão dez, Caarapó vai quinze, todo mundo ia (31/10/04, p.1).

O movimento indígena, que no início dos anos 80 já desenvolvia várias atividades, passou a ter uma organização formal a partir de 1985, e, em 1989, a Aty Guasu começou a ter um caráter mais abrangente.

As atividades do CIMI relacionadas à área de educação, segundo Veronice Lovato Rossato, aconteciam concomitante à questão da luta pelo território. Quando iniciaram as retomadas, uma de suas estratégias, e também dos índios, era o estabelecimento de escolas nas áreas indígenas. Neste contexto também foram realizadas reuniões com os despejados para o trabalho de alfabetização e de formação política. Isso aconteceu em Caarapó com o grupo do Jarará, que tinha sido despejado, e também com os despejados da atual aldeia Jaguapiré. Hamilton Lopes da área Pirakua, uma liderança que teve uma forte atuação em relação à luta pelo território, foi um das pessoas que participaram dessas reuniões (02/03/05).

Uma outra estratégia do Conselho foi o desenvolvimento de atividades agrícolas nas áreas em conflito, como foram os casos das áreas Paraguassu e Jaguari. Essas atividades fortaleciam a luta dos Guarani e Kaiowá, pois permitiam que eles

permanecessem nas áreas e produzissem para sua subsistência. Em 1993 foi realizado um trabalho agrícola na área Paraguassu, dos 2.475 hectares demarcados, os índios ocupavam tão somente 189 hectares.

As denúncias e reivindicações dos índios junto aos órgãos competentes sempre se fizeram presentes em relação à luta pelo território. Em 1993, 21 lideranças foram a Brasília denunciar a morte dos índios da aldeia Sete Cerros, município de Coronel Sapucaia⁵⁵, e pedir a demarcação de áreas de conflito. A partir daí aumentaram às pressões da FUNAI contra o CIMI e o PKN, proibindo novamente o missionário Hilário (do CIMI) de entrar nas áreas indígenas.

Vários encontros aconteceram entre a população indígena, com a assessoria do CIMI: o encontro de Caciques em Rancho Jacaré; a reunião de lideranças em Limão Verde e Caarapó; e a viagem dos índios ao Paraguai por conta da visita do Papa João Paulo II, onde entregaram um documento com reivindicações referentes à questão da terra.

De 1989 a 1993 houve uma presença intensa do Conselho nas áreas indígenas, principalmente em relação à questão da terra. Mas para a entidade a questão indígena ainda continuava sendo *algo para poucos*. Para religiosos assistencialistas, e para a sociedade local, os indígenas estavam em *fase terminal*, aqueles que sobrevivessem teriam que se integrar à *sociedade nacional*. Já para o CIMI a teoria da integração estava cada vez mais sendo contraposta pela organização indígena Guarani e Kaiowá.

O levantamento de dados sobre áreas indígenas e seus moradores, realizado pelos próprios índios e pelo CIMI, foi muito importante para respaldar a assessoria jurídica visando às demarcações dos territórios. Esses dados contribuíram para que os índios pudessem pressionar os órgãos públicos para as identificações de suas áreas. Foi entregue ao Ministério da Justiça um Relatório (com a presença dos índios) contendo um levantamento de dados sobre onze áreas (Doc. 23, CIMI.1991, p. 2).

No início dos anos 1990, as lideranças indígenas deram um pequeno prazo para a justiça, como forma de pressioná-la para que demarcasse as áreas Guassuty, Jaguari e Cerrito. Mesmo sendo demarcada, a população de Jaguari e Guassuty foi despejada e só poderia voltar quando fosse oficializada a posse de seu território, o que aconteceu somente em 1992.

⁵⁵ Atualmente corresponde ao município de Paranhos.

A forma como foi homologada a área de Cerrito demonstra as contradições entre Igreja Católica, Governo e o CIMI. Esta área foi ocupada no final da década de 1980 sendo que parte da área era pertencente a *SVERDI Propagação e Cultura, dos Padres da Congregação do Verbo Divino*⁵⁶. E por ser área da Igreja Católica logo a FUNAI resolveu demarcá-la, como afirma Aquilis Paulus, ao comentar as falas do grupo que veio para fazer a demarcação: “*bom se é terra da Igreja então será demarcada como área indígena*”. Não foi demarcada toda a área reivindicada pelos índios, somente a que era de propriedade da Congregação (13/11/04, p. 2).

Para o Governo seria uma questão de honra demarcar áreas indígenas, que estavam sob a posse de instituições que vinham há anos defendendo as retomadas das áreas indígenas. Houve uma reação da Congregação do Verbo Divino contra o CIMI, no sentido de culpar a entidade por ter contribuído com o processo que culminou na demarcação do território. A Congregação enviou uma carta pedindo esclarecimentos sobre o assunto para o CIMI nacional. O fato de ter o total apoio da Diocese de Dourados foi fundamental para continuassem se posicionando a favor dos índios.

Uma das estratégias (para pressionar o governo federal) utilizadas pelos indígenas da aldeia Jaguapiré, em 1993, no município de Tacuru, durante uma das *Aty Guasu*, foi a prisão de alguns agentes do CIMI, PKN e FUNAI, como afirma Orlando Zimmer:

O pessoal (...), fez uma reunião em Porto Lindo e foi todo mundo, fomos nós, o PKN, fomos chegando entrando lá dentro da área, e aí eu lembro que chegou sexta-feira à noite, quando todo mundo tinha chegado, alguns funcionários da FUNAI queriam sair aí o pessoal trancou a sede, e disseram, quem tá aqui dentro fica, não sai mais ninguém... (31/10/04, p. 2;3).

Após essa mobilização foi instituído o decreto homologatório da área. Neste mesmo período foi homologada a área Pirakuá. Foram realizadas grandes assembléias para a discussão sobre as estratégias de pressão para que saíssem as homologações de fato, ocorreram reuniões em Takuapery, Guassuty e Cerrito. No entanto, percebe-se que a morosidade e a pressão contrária às homologações foram tão fortes que a área Pirakuá, que teve o processo de retomada deflagrado desde 1978/79, somente por volta de cinco anos depois, é que foi demarcada. A homologação de várias áreas não garantia a permanência dos índios, pois os prazos para os pretensos donos contestarem estenderam-se por um longo período. Por estes motivos, mesmo após a homologação de algumas áreas, como foi o caso da Jaguapiré, houve despejos e reocupações.

⁵⁶ Está Congregação atuava em Iguatemi e Eldorado.

A partir de 1994 nota-se que tanto os problemas internos do CIMI quanto à falta de recursos financeiros para o trabalho se ampliaram. No entanto, a luta pelo território – mesmo que em menor escala – continuou sendo uma das prioridades. O CIMI fez o acompanhamento do processo de despejo violento dos índios que estavam ocupando a área denominada de Sete Cerros. Ocorreram algumas demarcações e identificações ao longo dos anos 90, foram os casos de demarcação de Jarará e Paraguassu e as identificações de Panambizinho e Sucuri y.

Em 1995 Jarará, Jaguapiré e Sete Serros estavam com decretos homologatórios. Lima Campo e Cerro Marangatu dependiam de um grupo para identificação. Segundo relatórios do CIMI os índios pediam freqüentemente sua assessoria para as reuniões entre eles. O Conselho Indigenista investiu muito na infraestrutura e organização das reuniões, mas os resultados (segundo o próprio CIMI) estavam sendo poucos. Definiu-se por priorizar os encontros de preparação das Reuniões Grandes (Aty Guasu), e a assessoria junto aos índios.

Tornava-se um fato notório nas Assembléias do CIMI, no final dos anos 90 e início de 2000, a importância da assessoria junto aos índios, tendo em vista que as áreas indígenas, principalmente as áreas em conflito, não possuíam condições de subsistência. Além da constante tensão entre índios e fazendeiros nas áreas a serem legalizadas, a ausência de recursos do poder público era uma outra dificuldade encontrada pelos índios. Somente as reservas eram priorizadas pela FUNAI quanto aos recursos públicos. *Ka'ajari* (Amambaí) *Guira Roca* (Caarapó), *Kokuei* (Ponta Porã) foram áreas em que o CIMI prestou assessoria nos últimos anos (Doc. 35, CIMI, MS. 2000).

Quanto à atuação do CIMI na área *Ka'ajari*, Grumberg (2002) afirma que houve procedimentos utilizados por esta entidade para tentar manter o grupo na área, que foi o mesmo utilizado pelo fazendeiro para que os índios deixassem a área. Os fazendeiros, na tentativa de corromperem o grupo indígena, ofereceram alimentos para que eles deixassem a terra. Por meio da assessoria do CIMI, os índios entenderam que, o fato de ocuparem a terra e enviarem uma carta de petição à FUNAI resolveria a questão em um prazo curto. Grunberg, ao analisar este fato, faz uma alerta sobre as formas de assessorias realizadas junto aos índios colocando a seguinte questão - *as assessorias inadequadas e não profissionais tornam sua situação mais difícil* (2002, p. 19).

A assessoria do CIMI as retomadas dos territórios Guarani e Kaiowá continuaram seguindo as demandas e solicitações e ação dos próprios índios.

3.2 A emergência do Movimento Indígena Nacional e seus reflexos no Movimento Guarani e Kaiowá

O fortalecimento do movimento indígena de forma oficial inicia-se a partir da década de 1980 com a proliferação de várias organizações indígenas e indigenistas, em todo o território brasileiro. Essa abertura de novas organizações de cunho social (que se dá com o fim do regime militar) irá propiciar várias conquistas aos povos indígenas, principalmente relacionadas aos direitos as suas terras. A Constituição Federal de 1988, foi um grande marco histórico em relação aos direitos dos índios sobre seus territórios e com grande participação do movimento indígena e indigenista. Essa mobilização é permeada de várias alianças que os povos indígenas construíram no decorrer de sua existência. Para Manuela Carneiro da Cunha a população indígena vem, ao longo dos tempos, fazendo alianças com o homem *branco*, afirma que a percepção política e a consciência histórica de que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, é novidade apenas para nós, para os índios trata-se de um costume (CUNHA, 1998, p. 18).

Monteiro ressalta que a proliferação de organizações indigenistas e indígenas no Brasil, e o fortalecimento das lutas indígenas através da busca de aliados, de caráter nacional e internacional, contribuiu para a forma de pensar o futuro das sociedades indígenas no país (MONTEIRO, 1995, p. 222).

Alguns autores como Peres (2003), ao refletir sobre o processo de formação do movimento indígena no Brasil cita o CIMI como um dos principais interlocutores neste processo, tendo em vista uma nova retórica baseada na etnicidade indígena. Para ele o índio neste contexto de crescimento da organização indígena emerge como sujeito de direitos, como membro integrante e participativo da comunidade política nacional (2003, p. 2; 20).

Sintoni, ao analisar o Estado e a Igreja no Brasil e o discurso e a prática do CIMI entre 1978-1984, avalia que o CIMI realizava um trabalho para que os povos indígenas tomassem consciência de sua situação, e percebessem que a expropriação de suas terras era um fato que afetava todas as populações indígenas brasileiras (1989, p. 104). Desta forma, foi organizada pelo CIMI e OPAN a primeira Assembléia de chefes indígenas, em 1974.

O mesmo autor ressalta o importante movimento que os chefes indígenas começaram a fazer a partir dessas Assembléias. As reivindicações foram sendo feitas pelos próprios grupos indígenas, levando-as direto ao órgão indigenista oficial em Brasília e exigindo soluções para seus problemas. Devido às pressões dos grupos indígenas o Ministério do Interior buscou impedir a realização das Assembléias Indígenas.

Ao analisar os discursos do CIMI, da necessidade de alianças dos índios com outros movimentos marginalizados da sociedade, denominando-se de alianças determinantes, enfatiza que a principal aliança que se tornava necessária e viável nesse momento era a aliança étnica entre os povos indígenas. Destaca a importância do índio como sujeito político que fala e decide em causa própria e não mais o missionário ou o representante de uma entidade de apoio aos índios que discursam em seu nome (1989, p. 177).

A consideração de Sintoni de que as lutas dos índios não foram equacionadas pelas alianças⁵⁷ propostas pelo CIMI, como alianças determinantes com outros movimentos sociais, mas sim em termos étnicos regionalizados, é fundamental para que se perceba a legitimidade do Movimento Indígena Guarani e Kaiowá e suas especificidades. Apesar da importância que teve as *Ñemboaty Guasu* junto a este Movimento (em relação a discutirem e trocaram experiências com representantes indígenas Guarani de outros estados) o que prevaleceu enquanto estratégia de maior visibilidade entre os Guarani e os Kaiowá foram as suas ações na região Sul de Mato Grosso do Sul. Suas alianças étnicas entre seus próprios *patrícios*, como dizem, foi fundamental para a recuperação de seus territórios tradicionais. No entanto o CIMI foi criticado quanto ao Pan-Indigenismo, críticas estas advindas de antropólogos, que afirmavam que a lógica da organização indígena não passava pela lógica de um movimento de cunho nacional e internacional. Em Mato Grosso do Sul essa crítica era feita por integrantes do PKN.

Essas observações procedem apenas em parte. As mobilizações nacionais e internacionais fizeram com que houvesse um conhecimento maior sobre a problemática indígena, por parte da sociedade não índia, principalmente em relação à questão do território. Proporcionaram também uma maior legitimidade frente aos órgãos públicos competentes no tocante às questões indígenas. As lideranças indígenas Guarani e Kaiowá participaram de encontros nacionais a partir da década de 1980, porém mesmo que o

⁵⁷ Segundo Sintoni o CIMI tinha a proposta de uma tríplice aliança, sendo estas: econômico-social **com outros setores marginalizados** da sociedade; **alianças étnicas** entre todos os povos indígenas e **alianças ecumênicas** que englobava os diferentes credos envolvidos com a questão indígena (SINTONI, 1989, p. 109).

Movimento nacional tenha respaldado as ações nacionais e locais foram as locais que respaldaram o processo de recuperação de seus territórios.

Os questionamentos de Sintoni acerca da necessidade de avaliarmos se a ação política, que estava se desenrolando desde o início da década de 70, faria com que os índios abrissem mão de sua identidade e de suas tradições, são questões que podem ser remetidas também ao Movimento Guarani e Kaiowá de recuperação de seus territórios.

Para o autor havia sinais de que o movimento político realizado a partir de 1970, apresentava uma generalização indígena, e nem sempre se levava em conta as formas de organizações específicas de cada etnia.

Sintoni, ao avaliar essas questões, afirma que era necessário levar em consideração as diferenças entre as várias etnias existentes; o nível de contato com a sociedade envolvente e as ideologias diferenciadas das várias instâncias de reivindicações de determinados grupos que se baseiam na luta de classe. Afirma também que, mesmo com a tendência à generalização indígena deste movimento político, as mobilizações étnicas e as assembléias indígenas contribuíram para recuperação dos territórios indígenas.

As ações dos Guarani e Kaiowá junto à sociedade envolvente, visando à reocupação e recuperação de seus territórios, proporcionou-lhes estratégias para solucionarem seus problemas. Estes contatos não fizeram com que abrissem mão de sua identidade e nem de suas tradições, muita vez foram suas próprias tradições, como seus rituais, língua e outras representações e práticas culturais, que reforçaram o movimento de luta pelo território.

3.2.1 A Aty Guasu e a emergência do Movimento de recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá e suas alianças

Ai eu cheguei lá procurei, depois de três ou quatro dias procurei, baixei na FUNAI, contei a história como que tinha acontecido e eles falaram que nunca tinha visto lá índios de Mato Grosso, mas naquele tempo ele me viu. Essa foi a primeira vez, depois que saiu porque, Amambaí, Caarapó, Dourados, passou muito tempo. Depois que eu apareci depois que saiu essa daqui... aí saiu o Guassuty e Jaguari por causa desse aqui. Ganhou na Aty Guasu (Lídio, 06/10/04).

O relato do Kaiowá Lídio Moraes sobre suas atividades em Brasília, em 1979, por conta das articulações para a legalização do território do Rancho Jacaré e Guaimbé (ver capítulo IV) reflete o início da emergência do Movimento indígena Guarani e Kaiowá. Esses territórios foram os dois primeiros a serem homologados, após a criação das reservas em 1928, ou seja, foram mais de meio século sem a ampliação de territórios. Após essas, várias outras áreas, entre elas as citadas por Lídio Moraes foram sendo legalizadas a partir do início dos anos 80 até os dias atuais⁵⁸.

Nesse contexto da reocupação e legalização dos territórios Guarani e Kaiowá, o CIMI é analisado enquanto interlocutor e intermediador do movimento indígena, frente as suas ações em relação à retomada de seus territórios tradicionais.

Arruda, ao analisar tendências de reordenação sócio-cultural das sociedades indígenas por meio de seus mecanismos simbólicos ideológicos e pela dinâmica das relações com a sociedade nacional, tendo como referência os Rikbaktsa e outros povos indígenas do noroeste do Mato Grosso e de Rondônia, utiliza o termo *campo de intermediação*⁵⁹. Analisando os vários agentes externos que estão em permanente contato com esses povos indígenas, afirma que essas relações nem sempre estão permeadas no mesmo nível de poder que as sociedades indígenas, ou seja, ressalta que as agências acabam se sobrepondo aos grupos indígenas. Considera que suas observações podem se assemelhar a muitos outros grupos indígenas que vivem em situações semelhantes. As

⁵⁸ Sobre a mobilização indígena e a legitimidade das retomadas das áreas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul alguns trabalhos se destacam entre eles: *Mobilizações Guarani Kaiowá e Nandeva e a (re) construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o direito indígena*, de Roseli A Stefanos Pacheco, e *A Legitimidade do processo de retomada das terras tradicionais pelos índios Kaiowá e Nandeva em Mato Grosso do Sul*, de Lasáro Moreira da Silva, trazem importantes contribuições sobre esses aspectos.

⁵⁹ Este termo é utilizado pelo autor tendo como base o conceito de Boudieu sobre *campo*, sendo este, composto por um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas em lutas anteriores. É o espaço de uma luta concorrencial e enfatiza o monopólio da autoridade, capacidade técnica e poder social (apud, ARRUDA, p. 52).

considerações feitas pelo autor encontram semelhanças e discordâncias em relação ao Movimento Guarani e Kaiowá de recuperação de seus territórios e a participação do CIMI.

Na análise do autor alguns grupos indígenas vêem os agentes que estão à frente de projetos como superiores, por acharem que eles são os detentores de algumas soluções para as áreas indígenas. Este fato também ocorreu na relação entre CIMI e os Guarani e Kaiowá, mas não foi um fator preponderante e fundamental nessa relação. O autor, mesmo tendo como base este campo de intermediação, proposto por Bourdieu, no qual predomina o poder da autoridade, refere-se também à afirmação de que estes espaços de lutas intermediadas são *espaços de luta concorrenciais*. Baseando-se nessa reflexão o autor enfatiza a autoridade e o poder que as instâncias externas exercem ao atuar junto aos povos indígenas, e que, mesmo diante de intenções subjetivas, prevalece a lógica dos discursos institucionais, nos quais muitas vezes, os índios são tidos como massa de manobra, neste campo de intermediação.

Para Arruda essa questão é presente no trabalho indigenista, por haver uma luta dessas agências pela capacidade de agir e falar com legitimidade. Porém se os espaços são concorrenciais como coloca Bordieu, os índios também concorrem com essas agências. O fato de aceitarem aparentemente projetos de agências externas, mas ressignificarem suas formas de implementação, é uma forma de concorrer com as agências.

Quanto à duração da atuação dessas agências externas junto aos povos indígenas, Arruda afirma que o discurso que prevalece entre essas agências é o de que os povos indígenas devem buscar sua autonomia, para que não necessitem da presença indigenista. Avalia que em relação ao campo concorrencial, essa autonomia torna-se inviável, sendo que ao saírem algumas agências, outras forças contrárias aos índios poderão permanecer, o que legitimaria a permanência de algumas agências nas áreas indígenas.

Ao pensarmos na diversidade sócio-cultural existente entre as populações indígenas no Brasil e suas constantes alianças como a sociedade não índia, percebemos que há espaços diferentes entre esses campos de intermediações concorrenciais.

Essa lógica da permanência de agentes externos nas áreas indígenas não foi percebida como um fator negativo, ao analisar a luta pelo território entre os Guarani e Kaiowá e a participação do CIMI. Ao longo do período de atuação deste órgão junto aos índios (às vezes em maior ou menor proporção) houve um diálogo entre as partes. Pensando nesse campo de intermediação proposto por Arruda percebe-se que campos de

poder – os fazendeiros, por exemplo, que intermediaram por meio do Estado a expropriação do território dos índios, são os que fizeram com que os órgãos de apoio tivessem uma boa aceitação entre os índios. A necessidade de assessoria a projetos nas áreas indígenas faz-se necessária, quando campos contrários aos índios possuem grande influência junto às instâncias de decisões políticas sobre os direitos dos índios e seus territórios.

Essa permanência de agentes externos, no caso do CIMI foi, um fator que contribuiu com a população indígena Guarani e Kaiowá em relação à recuperação de seus territórios. Sendo que durante todo o processo de expulsões e retomadas destes territórios houve forças contrárias aos índios. No caso do Movimento Guarani e Kaiowá o discurso freqüente dos agentes do Conselho Indigenista sobre a conscientização dos índios para que tivessem autonomia, perpassou pela forma de relação dos grupos indígenas com agentes externos. Ou seja, ao haver um diálogo com o CIMI e com órgãos competentes para a legalização de territórios indígenas, foi sendo construído um processo de autonomia dos índios. Ao mesmo tempo buscaram alianças com outras entidades para que pudessem exigir seus direitos. O questionamento sobre o papel do CIMI foi um dos fatores percebidos durante as intermediações e mediações entre CIMI e índios. Concebê-los como massa de manobra é desprezar suas estratégias diante desse campo de intermediação. Se essa relação intermediária é concebida por fatos históricos e culturais contrários aos índios, essa intermediação se construiu tendo em vista as estratégias indígenas para atuar nesse campo. Esse campo é deveras concorrencial e nem sempre as populações indígenas saem com grandes resultados favoráveis, no jogo político em que esbarram, como observou Arruda. Porém, nota-se que a afirmação deste autor sobre a interferência ativa dos índios nesse processo é notada em relação ao Movimento Guarani e Kaiowá de retomadas de seus territórios.

Ao analisar as relações vivenciadas por este movimento percebe-se que a emergência e a visibilidade do movimento indígena não se trata de um marco indicativo de transformações importantes em relação à sociedade nacional, como afirma Arruda, mas de um marco presente e histórico que vem se desenvolvendo junto a essa população desde o final da década de 70 até os dias atuais, demonstrando uma visibilidade quanto à mobilização Guarani e Kaiowá.

A partir de 1990 houve uma intensa movimentação quanto às propostas de mudanças do Estatuto do Índio, instituído em 1973. O estatuto atual prevê a tutela dos

indígenas e, em documento entregue a Comissão Especial do Estatuto do índio, no Congresso Nacional, por 350 lideranças indígenas, tinha como central a seguinte proposta – *os povos indígenas são autônomos, conforme determina a constituição. Em consequência disso, todos os índios são capazes para praticar os atos de seu interesse* (Doc. 25, CIMI,1992, p. 01). No entanto, até os dias atuais este estatuto ainda não foi modificado, segundo relatórios do CIMI não havia um consenso sobre as modificações a serem feitas, mesmo entre os indígenas que temiam que a extinção da tutela pudesse prejudicá-los quanto à assistência que recebiam da FUNAI. Para o CIMI esta preocupação não procedia – *Tutela e proteção são coisas distintas: a primeira é incompatível com os preceitos constitucionais; a segunda é determinação dessa mesma constituição e deve ser garantida pelo governo através de seu órgão indigenista* (DOC. 25, CIMI, 1992, p. 01). Marina Wenceslau, ao se referir à resistência dos índios Guarani e Kaiowá frente ao processo de integração, afirmou que eles temiam que a renúncia à tutela determinasse a perda dos direitos a terra (1994, p. 94).

Os fatos históricos de constante dependência e tutela em relação ao tratamento dado aos índios pelo Estado e até mesmo pela Igreja Católica ao longo dos tempos, trazem subsídios para os fazendeiros alegarem que os índios são incapazes e que suas ações não são legítimas. É comum ouvirmos os discursos de fazendeiros e políticos que, ao falarem da tutela do índio em relação à FUNAI, revelam que não são capazes de aceitar e entender que, ao longo da história sempre houve movimentos de resistência contrários a essa tutela e que hoje o movimento indígena faz alianças com setores da sociedade não índia para alcançar seus objetivos. A tutela é vista pelos fazendeiros como uma função própria da FUNAI, que não estava sendo cumprida, ou seja, o órgão indigenista deveria “cuidar dos índios”, que são perante o arcaico Estatuto do índio *relativamente incapazes*. Araújo e Leitão (2002) consideram que não é de interesse de setores da FUNAI resolver a situação jurídica sobre a questão da tutela. Sob o argumento de extinção do órgão e a possibilidade de abandono da proteção aos povos indígenas por parte do Estado, a FUNAI acaba mobilizando os índios (muitos deles dependentes da FUNAI) com essas idéias, fazendo com que os índios não queiram discutir essa questão de forma adequada.

Mesmo sem a oficialização de uma política indigenista que defina juridicamente pela questão indígena, quanto à emancipação ou não dos índios, várias leis já garantem os

direitos indígenas aos seus territórios desde o período colonial⁶⁰ sendo essas nem sempre respeitadas.

Os Guarani e Kaiowá têm dado provas suficientes de seu poder de organização e de capacidade, assim como o forte leque de alianças e estratégias que construíram junto a entidades de apoio como o CIMI e o PKN e junto a FUNAI, tendo em vista a recuperação de seus territórios.

Antônio Brand (2003) apresenta alguns aspectos que demonstram as iniciativas indígenas de reocupação de seus territórios, assim como considerações acerca de aspectos que podem ter ocasionado uma diminuição do movimento em torno da luta pela terra entre os Guarani e os Kaiowá. O autor considera ter sido de grande avanço a retomada de vários territórios a partir da década de 1980, e apresenta dados estatísticos que são preocupantes, tendo em vista o modo de ser dos Guarani e dos Kaiowá. Ao comparar o número da população nas reservas, que é de 26.077 ao total da população incluindo as áreas retomadas, estimada em 32.000 ressalta que não houve mudanças significativas quanto à situação territorial. Portanto, fica evidente o problema decorrente deste confinamento. Ao analisar as iniciativas acerca das reocupações, distingue dois momentos, o primeiro momento refere-se àquele em que a população indígena envolvida na luta mantinha em sua posse parcelas da área ocupada, cita os casos de Jaguapiré, Paraguassu e Pirakua, ou ainda casos que tenham ocorrido expulsões em períodos recentes, mas que a comunidade tenha permanecido coesa, cita o Rancho Jacaré como exemplo. Um segundo caso considerado crítico refere-se às populações indígenas que já se encontravam expulsas da terra por um longo período, gerando desta forma uma dispersão para as reservas, e em conseqüência a fragmentação política destas populações, incluem-se neste caso as seguintes áreas: Lima Campo, *Takuara e Ypytã*⁶¹. Em *Ypytã* acirram os conflitos internos sobre o domínio de novos espaços reconquistados. Para Brand, essas disputas têm provocado desistência de parte do contingente populacional envolvido na luta inicial. Esses conflitos muitas vezes gerados pela dispersão e fragmentação, estão condicionados à história dos grupos familiares e sua participação ou não no engajamento na luta pela terra de determinado território.

⁶⁰ O trabalho *Mobilizações Guarani Kaiowá e Nandeva e a (RE) Construção de Territórios (1978-2003): Novas perspectivas para o direito Indígena* de Rosely Aparecida Stefanos Pacheco traz uma excelente abordagem histórica sobre a legislação e os direitos indígenas referentes aos seus territórios.

⁶¹ Está área corresponde a mesma *Guairaroká*, que está localizada no município de Caarapó.

Em algumas áreas esses conflitos se dão mesmo após a legalização dos territórios indígenas, como é o caso da Aldeia Rancho Jacaré. Além dos citados conflitos internos entre os indígenas, existem também conflitos que se acirram por conta das disputas por cargos nas aldeias, como professores, agente de saúde, eleições partidárias e disputa pela capitânia. Esses conflitos internos, muitos deles gerados pelo contato que se torna natural e inerente a essa população, também causam fragmentação. Nesta área, alguns conflitos por conta da disputa por cargos citados acima, perpassam sobre críticas de moradores antigos ou parentes dos mais antigos, sobre os recém-chegados, reclamam que pessoas que não eram originários daquela aldeia, e que não participaram da luta pelo território, apresentam-se muitas vezes como lideranças.

Para a análise da dinâmica do Movimento Guarani e Kaiowá de recuperação e reocupação de seus territórios, o presente trabalho abrange não só as Reuniões Grandes (Aty Guasu), mas todas as ações que eram realizadas por eles, assim como as alianças que faziam junto às entidades de apoio e órgãos oficiais. Suas *práticas culturais*, enquanto atuação, também são entendidas como uma forma de resistência e de mobilização frente à sociedade não índia. Essa movimentação nem sempre contou com a assessoria ou, muitas vezes, intervenção tanto do órgão indigenista, quanto por entidades de apoio, como eram os casos do CIMI e do PKN.

Uma das características e estratégias que se destaca, junto ao Movimento Guarani e Kaiowá em relação as suas práticas culturais, é a da afirmação da diferença, ou seja, é por meio do reconhecimento da indianidade que também foi possível manter um diálogo com poderes públicos responsáveis pela demarcação de terras indígenas. Dominique Gallois, ao enfatizar as várias manifestações indígenas e suas constantes veiculações nos noticiários nacionais e internacionais, afirma que *as experiências de retomada de controle de suas terras por parte de grupos indígenas* foram tratadas por estudiosos da questão apenas no escopo da “resistência” que, para ela, trata-se de uma abordagem insuficiente, tendo em vista a criatividade desses povos perante seu diálogo com o Estado, assim como da complexidade das negociações (2000, p. 3).

Essa diferença entre o povo Guarani e Kaiowá dá-se principalmente no tocante à língua guarani, os discursos durante a Aty Guasu são predominantemente na língua materna. Durante as atividades do projeto Ára Verá⁶² (com a presença de não índios),

⁶² Trata-se de um projeto de formação de professores Guarani e Kaiowá, promovido pela Secretária de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, desde 1999. Formou 73 professores em 2002 e encontra-se na penúltima etapa de uma segunda turma.

quando se trata de assuntos que para eles são delicados ou estratégicos, mudam de idioma. A forma de se vestirem em momentos especiais, como nas audiências junto ao poder público, e durante a retomada de suas áreas, é uma outra forma de demonstrar esta diferença. Ao presenciar uma audiência no Ministério Público de tentativa de conciliação, no início de 2004, entre representantes da área *Yvy Katu*⁶³ e fazendeiros, foi notória a ostentação das vestimentas e pinturas com as quais os índios Guarani e Kaiowá se apresentaram. Um outro fator que demonstrou as estratégias de representações simbólicas utilizadas pelos índios foi o fato de uma liderança indígena, que acompanhava os demais índios da área *Yvy Katu* ter dito para o Juiz Odilon de Oliveira que estava ali somente de intérprete, pois os demais índios não falavam português. Este suposto intérprete tratava-se de um articulador do movimento de ocupação da área em questão. Por não ser dessa área específica vinha recebendo críticas por parte de setores contrários ao movimento. As *práticas culturais* são uma das estratégias utilizadas pelos índios, assim como nos coloca Gallois. A autora alerta que, para uma melhor compreensão dos “*movimentos culturalistas contemporâneos*”, esse processo deve ser analisado tendo presente a *utilização de elementos culturais como instrumentos para o diálogo de comunidades diferenciadas com a sociedade global* (2000, p. 9).

Demonstrarei, desta forma, parte das constantes mobilizações indígenas, que ocorreram entre os Guarani e Kaiowá e as ações de entidades interlocutoras e intermediadoras como o PKN e, com ênfase, para as ações do CIMI junto a essa população, nos últimos anos. Várias ações foram realizadas por esses grupos indígenas ao longo do período correspondente entre 1978 a 2001, para que pudessem recuperar suas áreas indígenas, entre elas destaca-se a Reunião Grande denominada de Aty Guasu, essas reuniões acontecem com frequência até os dias de hoje, sendo percebidas mudanças em sua forma de organização.

De acordo com Rubem (2001), o PKN assumiu a condição de promotor da primeira Reunião Grande, que passou a ser chamada de reunião de cabeçantes⁶⁴. As posteriores foram solicitadas pelos índios. Desta forma surgiu a Aty Guasu, em novembro de 1978, com a participação de lideranças e cabeçantes das áreas Ramada, *Pirajuy*, Jacaréi (Porto Lindo – Japorã) e *Takuapery* (2001, p. 155) Nessa reunião tiveram voz apenas os capitães e

⁶³ Área reocupada em dezembro de 2003, pelos Guarani da aldeia Porto Lindo no município de Japorã-MS.

⁶⁴ Índios que coordenavam os trabalhos de grupos de roças.

líderes e os cabeçantes. Foram convidados os chefes de posto e o delegado da 9ª DR da FUNAI, mas compareceram apenas os chefes de postos de Pirajuy e Takuapery.

Essas experiências de Reuniões Grandes entre lideranças indígenas iniciaram-se tendo em vista os grupos de roças comunitárias, que se efetivaram com a assessoria do CIMI e do PKN por volta de 1978 até 1985. Primeiramente, o projeto de roças comunitárias teve seu início organizado exclusivamente pelo PKN, mas logo no início desta experiência surgiu o CIMI, que realizou trabalhos deste tipo juntamente ao Projeto Kaiowá Ñandeva. Essas primeiras reuniões deram suporte político para que os índios iniciassem um movimento de reivindicação de seus territórios tradicionais. Este trabalho conjunto foi importante para o fortalecimento da organização indígena Guarani e Kaiowá. Sendo dificultada pela repressão da FUNAI à organização indígena, reforçada pela proibição da saída dos índios para outras aldeias, e de circulação fora delas sem a autorização por escrito do órgão oficial. As iniciativas de reuniões entre lideranças, para a discussão da questão da produção, propiciaram uma maior mobilidade aos índios. E esta mobilidade deu início à discussão da questão da retomada dos territórios.

Para o ex-agente do CIMI, Itacir Pastore, não há uma definição clara por parte dos índios sobre o que realmente seja uma Aty Guasu. Em seu depoimento faz algumas indagações relacionadas a essas reuniões, como em relação à não formalidade das mesmas. Cita que várias reuniões são denominadas pelos índios de Aty Guasu, como as reuniões com cabeçantes de usinas e reuniões para tratar da questão da terra.

As Reuniões Grandes, realizadas nos últimos anos, têm tido como uma das pautas principais e permanentes a questão do território. Os Guarani e Kaiowá a partir do final dos anos dos 90, começaram a abrir mais espaços para a participação de órgãos públicos competentes nessas reuniões, tendo em vista a legalização de seus territórios. Ou seja, ao menos quanto à participação destes órgãos este é um dos espaços de destaque, definido por grande parte das lideranças indígenas. Essa participação dos órgãos públicos são programadas e definidas pelos índios.

A Aty Guasu, é uma prática histórica entre o Guarani e Kaiowá e são realizadas até hoje com frequência, tendo em vista os problemas mais abrangentes e relevantes pelo grupo. Nas informações prestadas pelos agentes do CIMI e do PKN, e na bibliografia sobre a questão não houve um consenso quanto ao período que marcou a continuidade dessas Reuniões Grandes. O que se pode constatar é que as ações do PKN e CIMI, junto aos

índios desde 1978, estimularam os Guarani e Kaiowá a continuarem com suas Reuniões Grandes. Para alguns membros dessas agências as primeiras grandes reuniões ocorreram por volta de 1985, portanto quando se referem à data de 1977 e 1978 como sendo a primeira Aty Guasu, estão se referindo a um período de menor abrangência dessas reuniões.

O CIMI, PKN e a FUNAI participaram ativamente e diretamente na assessoria política e logística para a realização dessas reuniões. Havia diferenças sobre a forma de encaminhar as questões junto aos índios entre agências indigenistas.

As relações da FUNAI com o CIMI foram sempre muito conflitantes e complexas, os agentes do CIMI afirmam que havia uma boa relação com alguns funcionários das delegacias regionais da FUNAI, ao contrário da relação com os demais integrantes da instituição que era extremamente conflituosa (24/10/04, p. 9).

Apesar da proibição oficial de que os índios não fossem a qualquer evento promovido pelo CIMI, sem a expressa autorização do presidente da FUNAI, havia uma disfarçada relação cordial entre ambas as entidades. No ofício do Delegado Regional da FUNAI, para o Coordenador do CIMI, respondendo ao pedido de autorização para que os índios fossem a um evento da equipe, tratou a questão da seguinte maneira:

Na verdade, segundo instruções Administrativas, a participação de indígenas em Assembléia ou Reuniões, cujo mentor não seja o Órgão Tutelar, está condicionada até disposições em contrário, a autorização expressa do Sr. Presidente da FUNAI. Todavia, considerando que estes empreendimentos têm como escopo básico um consenso, de onde advirão sugestões e até soluções para a problemática do índio, é de se esperar que não deverá haver quaisquer dificuldades para a participação de indígenas naqueles eventos... (Doc. 130, FUNAI. OF 443/9ª DR/79).

Havia muitas críticas à FUNAI, tanto por parte de setores da Igreja Católica, quanto por parte do Movimento Indígena em ascensão. O órgão oficial indigenista sabia que não estava sendo possível construir um *consenso*, como destacado no documento, tanto que a autorização para o deslocamento dos índios deveria ser dada pelo presidente e não por delegados regionais. Um outro aspecto que contribuía para aumentar a tensão entre Igreja e FUNAI, foi que o prazo para a demarcação das terras indígenas tinha se esgotado.

Segundo Antônio Brand, as proibições aos missionários quanto à entrada nas áreas, veio junto com a Primeira Assembléia do CIMI/Nacional em 1975. No final dos anos 80, as relações entre Igreja Católica e FUNAI em Mato Grosso do Sul já não eram mais cordiais, como foram na década de 70. Com a criação do CIMI essas relações foram sendo

pautadas por divergências entre essas instâncias. Durante todo o período inicial, por volta de 1978, quando havia algumas ações do Conselho Indigenista na região, a relação dependia muito da conjuntura nacional entre as hierarquias tanto da FUNAI, quanto da Igreja Católica, como afirma Antônio Brand: *quando a FUNAI nos via mais como sendo do CIMI ela nos proibia, quando em outro momento os Bispos negociavam ai éramos autorizados de novo* (24/10/04, p. 2). No período em que assumiu a Presidência da FUNAI o engenheiro Adhemar Ribeiro Silva, que ficou no cargo entre março a novembro de 1979, houve uma distensão nas relações, o CIMI chegou a participar da primeira Comissão de identificação da área Paraguassu. No entanto, até o final dos anos 80, ainda existiam proibições quanto à entrada de seus missionários nas áreas. As reuniões entre os índios e o CIMI eram, geralmente, feitas em áreas indígenas, onde a influência do órgão indigenista oficial era menor. No início dos anos 90, havia uma fiscalização por parte da FUNAI sobre as atividades do Conselho, os agentes do CIMI eram questionados sobre o que estava fazendo e quanto tempo iriam ficar na aldeia.

O Movimento Indígena Guarani e Kaiowá conviveu com todos esses conflitos entre essas entidades e a FUNAI. Quando os índios começaram a se organizar, tendo uma mobilidade grande entre aldeias, nota-se que de certa forma, a FUNAI não tinha como deter este movimento, que começava a ter visibilidade nacional, tendo em vista o crescente número de organizações indígenas e indigenistas que se instituíram na década de 1980.

Rubem (2001), ao comentar brevemente as políticas da FUNAI e suas atividades junto à população Guarani e Kaiowá nos anos 90, destaca dois fatores que considero ter propiciado a diminuição da atuação da FUNAI junto aos índios. Um deles trata-se do fato de vários indígenas estarem com cargos na FUNAI (chefes de postos e administração regional de Amambaí criada em 1985), e um outro se refere ao fato da legislação estar retirando as funções da FUNAI quanto à saúde e educação. No entanto, o CIMI entende que há uma interferência direta da FUNAI na organização dos índios, que proporcionou a diminuição das assembleias indígenas por volta de 1993. O fato de esperarem que os recursos para a Aty Guasu fossem sempre doados pela FUNAI fazia com que a instituição tivesse um controle sobre as Reuniões Grandes.

A intervenção da FUNAI na organização indígena, ao mesmo tempo em que estava perdendo espaços em outros setores, demonstrou que ela estava buscando manter suas atividades onde lhes era permitido, como foi o caso da questão da demarcação das terras indígenas. Mesmo que o grande número de seus funcionários neste período não

conseguisse resolver a situação fundiária, buscava e disputava espaço com entidades de apoio aos índios.

As críticas à FUNAI eram no sentido de que este órgão tinha criado vários vícios junto aos índios como, por exemplo, em relação à alimentação e transporte. As reuniões, que anteriormente eram feitas com a vinda de representantes das áreas e aldeias, passaram a ter um número expressivo de participantes chegando em média a 200. Na avaliação de agentes do CIMI, desta forma não era possível uma discussão de fato entre eles *a partir do momento em que a FUNAI entra na organização acabou, eles entraram mesmo para acabar com a organização dos índios* (Zimmer, 31/10/04, p. 9).

Na avaliação do CIMI, o período de 1985 até meados de 1990 foi ruim para os índios em relação à retomada de seus territórios, havendo vários despejos. Com as retomadas do Jaguapiré e do Guassuty, no início dos anos 90, é que se reinicia essa mobilização. A intervenção da FUNAI foi na época uma das causas do enfraquecimento das conquistas dos índios.

O Movimento Guarani e Kaiowá não deixa de existir mesmo nesse período considerado negativo para os índios. Quando houve o despejo da área Paraguassu, Jarará, Sucuri'y, houve uma constante mobilização com a apresentação de documentos, e de outras ações junto ao poder público e outras entidades de apoio.

A preocupação do CIMI, de que a organização indígena fosse totalmente independente da FUNAI, ou seja, que em momento algum eles se articulassem com este órgão para conseguirem algumas reivindicações, não condiz com as características do movimento indígena Guarani e Kaiowá. Era uma prática natural de integrantes do movimento fazer negociações junto à FUNAI para a demarcação de seus territórios. Em alguns momentos a cordialidade entre eles tornou-se necessária, ou seja, isso fez parte do Movimento Indígena, que teve suas estratégias específicas e culturais.

As alianças que os índios faziam eram com a convicção de que necessitariam de ambas as entidades para encaminhar e conseguir suas reivindicações. No entanto, o próprio CIMI reconhecia que somente os índios podiam tomar frente ao seu próprio movimento, e que as ações só obtinham sucesso quando eram os índios que estavam à frente do processo: *quando os índios tomam a frente, as coisas andam*. Um dos exemplos dessa questão foi o processo de retomada do Jaguapiré, os índios numa intensa mobilização ocuparam sua área em 11/08/1996 com uma média de 85 famílias e 350 pessoas (Doc. 129, ÍNDIOS, 1996).

Com as constantes articulações dos índios com os órgãos responsáveis pela demarcação e homologação dos territórios indígenas, eles foram criando mecanismos para saberem com quem seria mais útil estar conversando sobre suas reivindicações. Durante a Aty Guasu discutiam sobre quais seriam as autoridades a serem contactadas, no qual teria mais resultado suas reivindicações. Em um das grandes reuniões havia a percepção de que não adiantaria conversarem com o Presidente da FUNAI e sim com o Ministro da Justiça.

No final de 1991, lideranças indígenas reuniram-se com agentes do CIMI para organizarem uma Aty Guasu. Nesta reunião definiram o local da Reunião Grande. Definiram também que a FUNAI não seria convidada. No entanto, contrariando as definições feitas nessa reunião preparatória, os índios optaram por fazer a Aty Guasu em outro local, e com a participação da FUNAI. Isso demonstra as estratégias dos índios de buscarem apoio em várias instâncias. Para o CIMI esta atitude foi considerada como um afronta ao trabalho em conjunto: *Entende-se que pouco importa aos índios o que nós decidimos junto com eles. Parece não ser o que pensam e mudam com muita facilidade. Quando eles querem mudar nós não conseguimos influenciar em nada* (Doc. 113, CIMI/DOS. 1991, p. 2).

Apesar dos Guarani e Kaiowá se utilizarem do CIMI como um instrumento a mais para suas reivindicações, percebe-se que não viam este organismo enquanto deles, como almejava o CIMI, mas como um órgão que os assessorava quando necessitavam. Suas resistências, assim como suas representações culturais e articulações com vários outros organismos e até o fato de se utilizarem o CIMI para obterem suas conquistas, também eram formas de organização que, muitas vezes, não eram entendidas pelo Conselho.

A relação dos índios com o CIMI passava muitas vezes por concepções de mundo e de organização diferentes, o envolvimento deles com organismos institucionais era muito recente, apesar de várias lideranças saberem lidar de forma precisa com essas instituições. Tratava-se de uma população que foi obrigada a ter alianças com agentes externos por conta da extrema violência com que estavam sendo tratados perante o direito sobre seus territórios. As mobilizações que ocorreram, a partir da década de 70, nem sempre obedeceram ao mesmo ritmo acelerado, esperado pelo CIMI. Havia um diálogo entre índios e CIMI, mas os índios mantiveram seu ritmo próprio de se organizarem.

A organização deles junto ao Conselho era notória, mas suas alianças foram no sentido de obterem apoio para suas ações. Apesar do constante aumento de organizações

indígenas de cunho oficial, a organização indígena Guarani e Kaiowá se manteve sem uma oficialidade maior e com várias alianças com organizações institucionais, para dar suporte as suas formas tradicionais de organização.

Mesmo que em ritmo nem sempre esperado pelo CIMI, houve vários encontros entre a população indígena, que deram suporte para a retomada de seus territórios. Em janeiro de 1980 realizou-se em Dourados a quinta Reunião de Líderes da Região. A pauta principal foi a questão das roças e a questão da terra.

Um importante desdobramento das reuniões de lideranças indígenas Guarani e Kaiowá foi a realização de várias reuniões interestaduais, chamadas pelos índios de *Ñemboaty Guasu*. Esses contatos e articulações com outros povos indígenas propiciaram trocas de experiências quanto à questão da luta pelo território. Essas reuniões ocorreram entre o final de abril 1980 até 1992. Participavam desses encontros índios Guarani de São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina e Mato Grosso do Sul. Eram realizados duas ou três vezes por ano, havia um rodízio quanto ao estado que sediaria sua realização.

Em meio às reuniões de cunho mais político e fundiário, a questão das roças comunitárias ainda se fazia presente. Em abril e agosto de 1981 foram feitas discussões a esse respeito nas aldeias *Takuapery* e Ramada⁶⁵.

Em junho de 1980, com a ascensão do movimento indígena em nível nacional, foi instituída, em uma Assembléia Indígena em Campo Grande, a Unind (União das Nações Indígenas), transformada em UNI, em 1981, e teve a participação de vários Guarani e Kaiowá. Marçal de Souza foi um dos grandes mentores da entidade. Na reunião de setembro de 1980, foi ressaltado por Marçal de Souza e Lídio Moraes, o caso das áreas Pirakua e Rancho Jacaré.

Em abril de 1982 realizou-se uma assembléia indígena na Vila São Pedro, município de Dourados, com a participação de capitães e representantes de doze aldeias, e do bispo da Diocese de Dourados Dom Teodoro. Este encontro teve uma grande importância sobre a questão da terra. A ampliação dos territórios indígenas foi discutida amplamente pelos índios, bem como a necessidade da ampliação dessa discussão em todas as aldeias. Marçal de Souza fez a abertura desse encontro, dizendo ser este o primeiro encontro de representantes indígenas Guarani e Kaiowá na região.

⁶⁵ Atual aldeia Sassoró.

As ações dos fazendeiros para desmobilizar a luta dos índios, assim como a ação amena da FUNAI para com o problema da terra e a busca de soluções, são relatadas⁶⁶ por várias lideranças nessa Assembléia:

Capitão da aldeia Pirakua - Gentil Pereira Nós queremos aquelas terras. Como nós vamos fazer para conseguir? Os índios estão ocupando apesar da FUNAI ter dito que não podemos mais entrar na área. Queremos a demarcação de nossa área. O fazendeiro propôs uma troca de nossa terra com um lote legalizado na cidade e mais um milhão de cruzeiros.

Pancho Romero – O delegado e chefe de posto combinou com o fazendeiro para mandar nós embora de nossa terra....Eu fui procurar ajuda da FUNAI de Brasília e o delegado impediu a gente de ir...Eu quero ajuda e apoio para voltar para minha antiga aldeia. Fala sobre a morte de duas crianças na saída da aldeia e que o fazendeiro comprou o chefe de posto (Valter) e o capitão do posto, para facilitarem a saída dos índios (Doc. 107, ÍNDIOS. 1982. p. 1-5).

O fato de representantes de várias aldeias⁶⁷ estarem presentes nesta Assembléia refletia a forte articulação entre lideranças indígenas em relação à luta pelo território, como percebemos na fala de Carlos Vilhalva, da aldeia Porto Lindo, *não sinto muitos problemas em minha aldeia. Minha preocupação é ajudar os patrícios de Piracua e Paraguassu e outro que precisar de mim* (Doc. 107, ÍNDIOS. 1982. p 5).

Em uma carta de 1984 para o presidente da FUNAI, os índios pediram providências para a demarcação das seguintes áreas: Cerrito, Pirakua, Paraguassu, Jaguapiré, Panambi e Panambizinho. Na carta, assinada por trinta lideranças indígenas, anunciaram a possibilidade de tomarem outras providências caso não fossem demarcadas essas áreas.

Nas constantes reuniões entre várias lideranças indígenas, destacam-se suas decisões em relação às áreas a serem reocupadas. Na vila Juti, por exemplo, em reunião coordenada por João Martins da aldeia de Caarapó foram apontadas pelo grupo⁶⁸ seis comunidades extintas na região de Santa Luzia. Definiram como prioridade retomar a localidade de Curupi⁶⁹, que estava sob a posse da Fazenda Belo Horizonte. Na área existiam vários moradores indígenas e foi consenso do grupo que essa seria a área priorizada (Doc. 125, ÍNDIOS. 1984, p. 1).

⁶⁶ Segundo informações constantes no documento, essas falas foram feitas em guarani pelos participantes da Assembléia e foram traduzidas por Marçal de Souza durante a reunião para a elaboração do relatório.

⁶⁷ Estavam presentes representantes das seguintes áreas e aldeias indígenas: Pirakua, Paraguassu, Ramada, Porto Lindo, Rancho Jacaré, Dourados e Amambai.

⁶⁸ As áreas apontadas foram as seguintes: Curupery, Curupi, Taquara, Jarará, Jacarai e Campo Novo.

⁶⁹ A dispersão dos grupos indígenas desta área, ocorreu quando empreiteiros levaram os índios para trabalhar fora da aldeia para poderem tomar sua terra. A comunidade encontra-se espalhadas por Caarapó, Juti e Navirai (CIMI et al. 2001, p. 25)

Durante o período que antecedeu a constituição de 1988, houve várias reuniões de lideranças, onde uma das principais pautas era a discussão sobre a constituição, em relação aos direitos indígenas, nessas reuniões regionais foram escolhidos representantes para irem a Brasília participar das articulações pré-constituintes (Anexo 2).

O assassinato do índio Marçal de Souza, em 1983, mobilizou praticamente todas as aldeias do Sul do estado. A partir de seu assassinato foi instituída a *Semana Marçal de Souza*, (Ver doc. 195, p. 101-102) foram realizados vários encontros entre índios e não índios representando um momento importante de articulação do movimento indígena com o restante da sociedade não índia. Em 1984 a 1988 foram realizadas reuniões nas aldeias da região de Dourados e também na cidade de Dourados.

Aldeia Dourados 23/11/86

Nós caiua e guarani reunimos no dia 22 e 23 de novembro de 1986, em comemoração do 3º ano da morte do líder marginal de Souza, discutimos várias temas, também reuniram para esta comemoração, índio guarani do litoral do sudeste, do Rio Grande do Sul, Paraná, também esteve presente a representante da UMI, Índia Patiguara da Paraíba, do ACUSI (Associação dos Índios Guarani Indígena) discutimos seguinte itens:

- Exigimos a demarcação imediata das terras indígenas.
- Exigimos a apuração do assassinato do marginal de Souza.
- mais respeito pelos direitos do povo indígena foi discutido a seguinte item:
- Protocolar o movimento de trabalho interno do Caiua e Guarani
- formar uma comissão para representar na UMI Caiua Guarani
- foi escolhido três pessoas para constituinte que irá acompanhar no dia da votação em Brasil.
- vamos levar nos aldeias para explicar constituinte e conscientizar.
- capitão Justino Nunes P. Simão Verde vice Germano Verde

Capitão do P.I. CAIUA: Luis Paiz
Posto indígena Dourados Marcos Teles
Rafael Brito Paraquiano

capitão da arca Piragua Luzara marcel
Capitão P. Paraguassu Ernesto Vermande
Capitão P. Jaguapira Rosalino Simene
Vice capitão de Caarapó Osleano ismael Marques
Capitão p. Guaimbe Roni Eliane vice ageror Eliane
José Benito Jaguapira
Fridro Caceri
Vice capitão do portofindo
Valdeci Calucarda do
Vincencino Benito - PARAGUASSU
ataleu Rolim
Arsenio Romero Jaguapira
PMM de LOPPO - Pirapira
Reginaldo Romero Jaguapira
Ducio Vilhano = FI PORTO LINDO

Apesar da avaliação positiva dos índios sobre essas reuniões, definiram que as próximas reuniões entre eles seriam realizadas nas aldeias. Esta proposta foi feita por conta da pouca participação indígena. As atividades feitas na cidade continuariam, mas seriam por conta do Conselho Indigenista. A questão do território foi um dos pontos principais da Semana Marçal de Souza, com a elaboração de documentos tendo em vista as reivindicações quanto às demarcações de terras indígenas. Um dos objetivos do CIMI era dar visibilidade para a organização indígena, por meio do envio de notas à imprensa. Das reuniões em que se tem registro constam que essas foram realizadas até novembro de 1991.

A partir dos anos 90, várias reuniões aconteceram na região de Amambaí e, em uma delas, formaram uma comissão de seis índios e dois representantes do CIMI para irem a Brasília reivindicar a demissão do Delegado da FUNAI de Amambaí, Itamar Liberato Ariola.

Durante uma *Aty Guasu*⁷⁰, em Dourados em 1991, avaliaram e planejaram as próximas reuniões. Os aspectos políticos dessa reunião foram ressaltados por Otávio Pires *O Aty Guassu deve ser separado da reza, porque nesta vem muita gente, quando não dá para discutir se não houver modificação; ele deixaria de participar* (Doc. 128, ÍNDIOS.1991). Na mesma ocasião, os índios insistiam que as reuniões deveriam ser mensais, fato que não era bem visto pelo Conselho Indigenista e nem pela FUNAI. Segundo o CIMI, com a ausência de lideranças como Carlos e Lazaro o indígena Carlito, houve a articulação com os demais índios para que as reuniões fossem mensais. Os índios negociaram a garantia do transporte com o CIMI e disseram que se encarregariam da alimentação, *mesmo que fosse mandioca e batata assada*, mas que não abririam mão de que a reunião fosse mensal. Otávio Pires, da aldeia *Pirajuy*, ressaltou a importância de que não ficassem sempre dependendo das entidades e a necessidade de assumirem mais suas ações (Doc. 128, ÍNDIOS.1991). A assessoria política e logística da *Aty Guasu* era dividida entre as entidades de apoio e entre a FUNAI.

Com a saída do Projeto Kaiowá Ñandeva em 1993, o CIMI buscou um espaço maior entre os índios. Para o CIMI era necessário desarticular a influência da FUNAI sobre a *Aty Guasu* e, para isso, esperariam a ação dos índios para que pudessem apoiar - *Esperar que os índios tomem a iniciativa, aí entramos em cena com assessoria e infra* (Doc. 112, CIMI DOS. 1993, p. 4).

⁷⁰ Na década de 1990 tanto existiram reuniões onde tinha a participação de lideranças religiosas, quanto políticas em uma única reunião, como aconteceu em Porto Lindo em maio de 1990.

A participação do órgão indigenista oficial foi muito presente nos anos 90. Havia a preocupação sobre os custos para as reuniões e, principalmente, quanto às despesas para sua articulação. Por meados de 1995, a questão do suicídio tomou grande parte do tempo das reuniões, sendo um momento de grande incidência de casos na região. Mas a questão da terra continuou sempre muito presente. Os casos das áreas de Pirakua, Sete Cerros e Jaguapiré foram discutidos nessa época.

A assessoria jurídica por parte do CIMI foi um dos pontos importantes no apoio aos índios, percebe-se, que, muitas vezes, os Guarani e os Kaiowá procuravam nas informações jurídicas segurança para suas ações. É interessante destacar um dos diálogos entre CIMI e índios durante uma Aty Guasu - O Vice Capitão da aldeia Jaguapiré, ao falar para um dos integrantes do CIMI sobre a situação dessa área, afirmou o seguinte: *Queremos ocupar toda à área demarcada. E Ana Valéria ou advogado da FUNAI falou aguardar 3 ou 4 meses.* O representante do CIMI fez referência à importância da decisão dos índios sobre o que fazer frente ao problema colocado *Se vocês querem a terra vocês têm que lutar. E nós apenas respeitar a decisão. Vocês têm que decidir a sua vida* (Doc. 114, ÍNDIOS. 1995, p 5).

Na metade dos anos 90, o Conselho Indigenista continuou a assessorar a questão da terra, e o eixo principal de todo o trabalho dava-se por meio de visitas às aldeias para contato com os mais idosos, tendo em vista a coleta de dados sobre os antigos moradores. Os resultados dessas coletas eram levados para serem discutidos na Aty Guasu.

Em 1997, em umas das reuniões preparatórias para a Aty Guasu, constavam como pontos de pauta: a elaboração de um estatuto para a Aty Guasu, sobre as reivindicações para demarcação das áreas, Panambi, Panambizinho e Sucuri'y e identificação de aldeamentos: Potrero Guassu, Cerro Marangatu, Lima Campo, Taquara, Km 20, Sombrerito e Samaquã e as providências para aldeamentos indígenas na região de Sete Quedas, Rio Brilhante, Navirai e Eldorado.

A Aty Guasu, não era o único espaço para as articulações visando a recuperação dos territórios indígenas. Os grupos indígenas continuavam a se mobilizar de outras formas. Como foi o caso dos índios do acampamento Arroio Cora⁷¹, que fizeram um documento endereçado ao CIMI, pedindo recursos para fazer o levantamento da população

⁷¹ As famílias foram expulsas em 1983, reocuparam parte de suas terras em 1998 e foram retirados pela FUNAI e deixados na Rodovia MS-156. Em seguida foram levados para Guassuty e Jaguapiré. Em agosto de 1999 reocuparam parte da área reivindicada (CIMI/MS. 2000, p. 24).

de sua área: *este Documento p/ cimi ilario Ante já fomo na tua mão documento p/ concequir 750 sete cento cinqüenta Reai queremos nosso documento solicitat p/ concequir ou não Este Documento p/ o CIMI* (Doc. 123, ÍNDIOS. 1998 p. 1).

Porém, foi principalmente através das Reuniões Grandes que se organizaram as articulações dos Guarani e Kaiowá para as retomadas de seus territórios. Para os agentes do CIMI, o fato dos índios terem realizado uma Aty Guasu no Panambizinho, em maio de 1998, fez com que os sitiante começassem a se organizar, buscando criar um “fórum” para discussão entre autoridades e índios, para resolver o problema da terra sem conflito. A grande movimentação de índios, tanto dessa área como de outras áreas, fez os sitiante perceberem o poder de mobilização dos índios.

Durante as reuniões, no final de década de 1990, a família Garcete⁷² pediu apoio de outras lideranças para reocuparem sua antiga área, a área que deveria ser ocupada seria no município de Sete Quedas (Ver doc. 139, p 106-109).

Em abril de 1998, na Aty Guasu foi elaborada uma carta para o presidente da república, para o presidente da FUNAI e para o Ministro da Justiça, pedindo identificação e demarcação da área Garcete *Kue*, na qual citam que são mais de 250 indígenas morando de favor em outras aldeias.

Até o final dos anos 90 e início de 2000, eram constantes as articulações dos índios para conseguirem recursos para realizarem as Reuniões Grandes, e também para outras ações que visavam a reocupação e recuperação de seus territórios.

⁷² Famílias que reivindicam a terra tradicional Garcete Kue, que fica na região de Sete Quedas-MS, foi expulsa por um fazendeiro e vivem espalhadas por Amambaí, Caarapó, Pirajuí e Paraguai (CIMI/MS. 2000, p. 22).

Reunião

1

Aldeia Pirapui 10-070-98
Condutor da reunião as famílias garreticue
Pedra por meio deste, o apoio dos 23 Capitães
para retomada de terra para identificação
aldeia garreticue no município Sotavento MS
de que a posse da terra é direito do índio por
fazer, os Capitães assinam este documento
como um compromisso: Caso
família nome x p

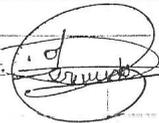


informamos garreticue aldeia garreticue sombri

Iniciamos Vera Capitão Pirapui município Paranaíba
Blanc - Capitão Caapó
Eduardo Benito Capitão
Wen - Omeltt Emmende
Milton Bonifácio Capitão de Sotavento MS

Leilas Homies
Hilcedas Brind
HSPolito Martin ms
Yari Conceição Capitão
Vitor Vom Rep. Parapuava
mauricio Vaque

Aldeia Jaguapira Sotavento, Romão Machado da Silva
Capitão Daniel Fernando TIN Jaguapira Tacuru ms.



Coslor Vando Capitão
Adolfo Martins Capitão Rancho Jacape
Amil Jansen Lopes - Purokano
Vale
Capitão Carlos Vilhans
Capitão Osvaldo Batista de Taquapani
Felipe Nelson Capitão Aldeia Limão Verde

Adolfo Nelson
Capitão da TIN Limão Verde
Articulador do ATY-6UA-50

Lado 2
SE GUE-

2

- Eduardo Benítez x Rosalino Garrate - Santa Garrate
 Estanislao Ayala x Artemio Garrate - Ardeni Garrate
 Rufina Garrate x Victoriano Garrate - Lucia Garrate
 Justina Garrate x Luis Garrate - Abel Ayala
 Mercedes Garrate x Gerardo Benítez - Antonio Benítez
 Francisco Cardero x Ramona Vullherosa - Arnelino Benítez
 Profia Garrate x Antolín Benítez - Inés Ayala
 Polinario Benítez x Leonciana Hortiz - Lirio Benítez
 Alfredo Garrate x Ricardo Hortiz - Calixto Benítez
 Hermé Duarte x Aniano Hortiz - Ana Benítez
 Avelardo Garrate x Bernarda Hortiz - Domingo Benigna
 Anaciano Hara x Angen Araucho - Rigido Benítez
 Mercedes Garrate x Adolfo Araucho - Paulino Benítez
 Julierto Garrate x Agnana Araucho - Teodoro Garrate
 Mercedes Garrate x Gerardo Hortiz - Francisca Garrate
 Victoriano Garrate x Paulo Benítez - Vilhemina Garrate
 Rosalia Garrate x Amataldo Benítez - Lorenza Coronado
 Paulino Garrate x Lorenzo Benítez - Fortima Agüero
 Francisca Garrate x Francisca Hortiz - Miria Agüero
 Francisca Hortiz x Rida Benítez - Espalita Agüero
 Jefe Cardero x Anaciano Rara - Polinario Agüero
 Lorenza Cardero x Luciano Rara - Mercedes Agüero
 Veronica Hortiz x Tiburcio Rara - Daniero Agüero
 Daniero Cardero x Roberto Benítez - Valerenti Agüero
 Victorina Cardero x Paulino Ayala - Juananin Agüero
 Catalina Duarte x Lorenza Ayala - Reimunda Arvizu
 Leonciana Cardero x Reimunda Ayala - Ricardo Cardero
 Regorio Garrate x Selicia Ayala - Adriana Cardero
 Antonia Benítez x Leonciana Ayala - Jumerca Cardero
 Avelina Garrate x Jumerca Garrate - Inés Gome
 Limbrago Garrate x Rosalia Garrate - Reimundo Gome
 Esquilina Gonsalves x Agripino Agüero - Elena Gome
 Rosana Garrate x Oneli Garrate - Teodoro Gome
 Manta Garrate x Lorenza Ayala - Inés Gome
 Santa Rosa

SEGUE →

risilda gome . Corlados garrete
 marcia gome . amelia garrete
 joão gome . isidoro garrete
 izabelina gome . Ronaldo garrete
 randa gome . fernando garrete
 adelaide gome . Davi morales
 Jemima Vera .
 moacete aquero .
 abrorio aquero .
 Bonifacio aquero .
 marcel garrete + .
 Ramona garrete + .
 gabriel garrete + .
 Chico garrete + .
 risivaldo Cardoso + .
 miguel Hostis + .
 Paula marino + .
 aristolimo Benite + .
 amalho Benite + .
 Estanilao Benite + .
 antoninho Cardoso
 Carmelita Pareira
 Rute Pareira
 Julia Pareira + .
 santiago Pareira
 Ramona Pareira
 Juana Cortalao
 Silario morales
 ugenia morales
 andruga morales
 Coraia Hostis
 rezevina garrete
 amalia Duran
 Rosana Duran

Márcia Marques
 Tarciso Bende
 Regina Aquino
 Lucio Manacinho Dias
 Paulo L. F.
 Adão Rodrigues
 Maria da Montanha
 Estanina Piquelino
 Zilda A. F. F. F.
 Clemente Sabina
 Assunção Gonçalves
 Dionizio Gonçalves
 Eduardo
 Edson
 Lucio Oliveira
 Tracena Aquino
 Sora F. F. F.
 Saldá Martins
 Mari Capile
 Zilda Aquino
 Dionarda Agueiro
 Dorolina Amaral
 Jéssica Martins
 Maria Jorge
 Glorinda Martins
 Zulmara F. F.
 Ciparécia Aquino

Anna Maria Pereira
 Daniel Aquino da Silva
 Alvaro Cecília Aquino
 Misael F. F. F.
 Manoel A. F. F. F.
 Lucinete Aquino
 Luiza F. F. F.
 Rosalina Aquino
 IVALDO BENEZINHO
 Luciano Frangos
 Doraia
 Gabrielino Martins
 Mariana Rocha
 Genesio dito
 Adeline Golsalve
 Roberto A. F. F.
 Sebastião Martins
 Adelia F. F. F.
 Miner Jorge
 Adeline Martins
 Saldá Martins
 Humberto F. F. F.
 Teresinha Selo
 Monica F. F. F.
 Nelson
 Genilde A. F. F. F.
 Laurinda Duarte
 Marina da Argemiro Jorge
 Bete Concaço
 Jéssica Jorge
 Saldá Adão

Adolfo Nelson
 Capitão da T1N Limão Verde
 Articulador do ATY-GUASSU

3.2.2 O Movimento Guarani e Kaiowá, CIMI e o Projeto Kaiowá Nandeva - PKN.

O PKN teve seu trabalho inicial em 1976 e, até meados de 1981, foi coordenado pelo então estudante de antropologia Rubem Ferreira Thomaz de Almeida. Em 1978 outras pessoas integraram a equipe, como Celso Aoki, que atuou no projeto até 1993.

Por volta de 1978, na gestão de Ismarth de Araújo, presidente da FUNAI, houve a implementação de projetos de desenvolvimento junto às áreas indígenas e, com isso, a abertura para que antropólogos fizessem levantamentos de todas as etnias, visando à implementação de projetos de desenvolvimento econômico, para que por meio desses projetos as comunidades indígenas fossem se integrando à economia regional e, desta forma, contribuindo para sua assimilação à sociedade não índia. Segundo Celso Aoki, muitos desses projetos pensados pelo governo não tiveram continuidade e nem os resultados esperados. Foi no bojo desses trabalhos que vários antropólogos buscaram outras formas de financiamento para exercer outras atividades junto aos índios. As ONGs foram as alternativas, em especial o PKN.

Quando iniciaram suas atividades junto aos Guarani e Kaiowá os antropólogos⁷³ tiveram que se adaptar às condições de trabalho impostas pela FUNAI. Com a instituição do PKN, e com a avaliação de que os projetos econômicos não iriam gerar a assimilação e integração dos índios ao mercado regional, projetou-se novos rumos para suas ações.

Rubem enfatiza que já se esperava que a implementação de um trabalho, nas aldeias do Sul do estado (que não fosse vinculado *nem à Igreja e nem ao Estado*) geraria algumas complicações, pois o projeto representaria mais uma entidade que concorreria com os organismos oficiais de trabalhos já existentes na região. A FUNAI sempre reagia a interferência de outras entidades que se propunham a desenvolver trabalhos junto aos índios.

O CIMI e PKN iniciaram ações conjuntas a partir de 1978. De início suas relações eram tranqüilas, cordiais e pautadas por muitas discussões sobre o encaminhamento dos

⁷³ Segundo Rubem o projeto teve como base teórica discussões realizadas em Barbados. Nesse encontro realizado em 1971 antropólogos da América do Sul discutiram e analisaram as relações entre as sociedades indígenas e as sociedades ou Estados nacionais latino-americanos, tirando conclusões e orientações sobre o trabalho junto aos povos indígenas. No final desse encontro denominado Declaração de Barbados, há a elaboração de um Documento e a partir dele há um novo direcionamento do trabalho de antropólogos em relação aos povos indígenas, dentre outras orientações, a libertação indígena foi um dos pontos citados no documento (ALMEIDA, 2001, p. 43;44).

trabalhos, havia o respeito *e o reconhecimento das diferenças*. Alguns pontos eram inegociáveis, principalmente quando se tratava de questões definidas pelos índios (Rubem, 2001). Para um dos ex-agente do CIMI, apesar de algumas divergências entre as entidades, o trabalho em conjunto propiciou um apoio importante para os índios.

Em 1984, o apoio da Igreja Católica por intermédio do CIMI, ao PKN foi expresso por meio de uma carta aberta, na qual o bispo Dom Teodardo defendia o PKN dos ataques veiculado pelo rádio, em Amambaí, tendo em vista suas ações no caso da área Paraguassu. No final dos anos 90 a relação entre as entidades já não era tão cordial.

Ao analisar as atividades do Conselho Indigenista no seu período inicial, o antropólogo Rubem afirma que, mesmo que não praticassem formas tradicionais de trabalho junto aos índios, não deixavam de ter o Cristianismo como fundamento para suas atividades. Ao se referir a subordinação do CIMI a uma instituição oficial (Igreja Católica), afirma que estes agentes também estavam sujeitos a “certos meandros” da instituição. Para ele, a variação e o arrefecimento de suas atividades, após os seus primeiros quatro anos, foram consequência destas questões. O autor faz uma crítica ao Conselho Indigenista quanto à sua metodologia em relação ao *coletivismo*:

...verifica-se também o risco de homogeneizar soluções e seguir as linhas mestras de um modelo ampliado de sociedade que tem por fulcro um “cristianismo democrático” reconhecendo formas religiosas de outros povos. Isso se revela, por exemplo, nos planos econômicos de trabalho, as quais a organização dos Guarani deve ser orientada para o coletivismo – não raro concebido como “condição inata aos povos primitivos” (ALMEIDA, 2001, p. 34).

Mesmo havendo um conhecimento por parte de agentes do CIMI sobre o ritmo próprio da organização indígena, estes agentes, às vezes, pareciam não aceitar a forma dos índios se movimentarem e nem sempre havia a compreensão de sua *temporalidade*. Rubem, afirma que o CIMI incluía os índios na “luta de classes” e que havia uma preocupação institucional de torná-los conscientes de seus problemas. Segundo ele, isso se evidenciava quando do incentivo do CIMI para que os índios participassem de movimentos políticos ampliados, como o MST, ou por meio de cursos com o objetivo de conscientizar os índios (ALMEIDA, 2001, p. 34).

Segundo informações de ex-agentes da equipe do Conselho Indigenista de Dourados, a formação que era proporcionada aos índios foi no sentido de mostrar a eles como se dava o funcionamento da sociedade não índia. Trabalhava-se com análises de

conjuntura, para que pudessem, por meio desse conhecimento, serem protagonistas de suas lutas. Não eram realizadas discussões sobre como eles teriam que se organizar internamente. Porém, Grumberg e Peloso da Silva (1997), ao fazer uma avaliação externa do CIMI em todo o território brasileiro (a pedido da instituição por ocasião de seus 25 anos) afirmam que o fato de o CIMI assemelhar os movimentos indígenas a outros movimentos populares é uma questão que tem que ser mais bem analisada pelo Conselho. Mesmo que a globalização atingisse todos os excluídos, entre eles os indígenas, não justificaria que o CIMI concluísse que eles deveriam aderir e engrossar as fileiras das mobilizações populares. Nos pareceres dos avaliadores isso soa como uma projeção dos desejos e sonhos dos militantes. Essas idéias podem ser conhecidas por algumas lideranças indígenas, mas torna-se duvidoso afirmar que correspondam aos diversos povos (Anexo do Doc. 207, CIMI/Nacional, p. 4).

Essa tendência foi percebida quando o CIMI atuou junto aos Guarani e Kaiowá, mas isso não comprometeu suas formas tradicionais de organização. A vinculação do Movimento Indígena ao MST, deu-se mais por conta do anseio dos agentes do CIMI, do que propriamente entre aos índios. Os Guarani e os Kaiowá, apesar de manterem alianças com agentes externos, no caso do CIMI e do PKN, mantiveram a essência de seus próprios mecanismos de organização.

A expropriação dos territórios indígenas e as constantes ofensivas de fazendeiros e da própria FUNAI de tentar mantê-los nas reservas, fez com que os índios buscassem se relacionar com entidades de apoio. A participação dos índios em cursos de formação foi uma prática que se tornou necessária nesse processo de reocupação e recuperação de seus territórios. Ou seja, com as constantes transformações características das várias culturas e sociedades, esse processo do contato e da participação dos Guarani e Kaiowá em atividades que não eram originárias do seu modo de ser, pode ser considerado como uma *construção negociada*. Tal construção deu-se por meio da mistura de relações, o que propiciou a obtenção de algumas conquistas nesse processo de alianças.

A questão da assessoria para a recuperação dos territórios era um dos pontos que, diferenciava a atuação dessas entidades, no seu período inicial. Não estava na pauta do PKN discutir a questão fundiária, apenas coordenava as discussões de acordo com os objetivos dos índios. Somente a partir de 1979/1980 é que o PKN iniciou essa discussão, tendo em vista as demandas dos índios. Rubem afirma que o PKN *na verdade não queria inventar problemas, investindo em ideologias ou politizando precipitadamente o próprio*

trabalho. A FUNAI e as Missões Evangélicas não viam a questão da terra como um problema (ALMEIDA, 2001, p. 18).

O CIMI, ao se estruturar no estado já havia feito um levantamento da situação fundiária indígena e, portanto, um dos seus anseios era dar assessoria às questões relativas ao problema da terra. Para o PKN os índios não estavam levantando essa questão como prioridade e, por isso, não cabia ao projeto incentivar a questão da terra. Para Rubem a contribuição *do PKN não se deu nas tentativas de interferir junto à FUNAI para que se empenhasse em regularizar a situação das terras Kaiowá e Ñandeva do MS...* (2001, p. 212), mas não desconhece a importância das *gestões* do projeto junto aos índios, assim como a participação de outras *instituições* para as *conquistas territoriais* dos Guarani e dos Kaiowá. Enfatiza que o grande mérito das conquistas foi a própria movimentação dos índios, e que o trabalho do Projeto Kaiowá Ñandeva foi de escutá-los, sem lhes impor uma *agenda própria*.

Celso Aoki, também afirma que a questão da terra não era uma prioridade do PKN, e não estavam atentos a essa questão, pois segundo ele não havia uma demanda clara dos índios.

O CIMI é visto por Rubem como uma entidade que apresentou limites em sua atuação junto aos Guarani e Kaiowá. O fato do Conselho Indigenista lançar mão de dados ou criar argumentos *que não encontravam correspondência na realidade*, pode ter provocado problemas e ter oferecido armas para os adversários. Cita como exemplo a vinculação dos suicídios ao problema fundiário (ALMEIDA, Rubem, 2001).

A questão do suicídio é analisada por vários autores⁷⁴ e as explicações sobre este fato vêm no sentido de que, sem perspectivas de vida dentro de seu sistema organizacional e cosmológico, a morte é uma alternativa para resolver seus problemas, pois entendem que a morte será a passagem para um outro tempo e momento. A desestruturação de seu habitat corrobora com a fragmentação de seus princípios étnicos. Quando verificam modificações na vida da comunidade passam por depressões e tristezas (WENCESLAU, 1994, p 107; 461).

⁷⁴ As análises de Marina Wenceslau foram realizadas na reserva indígena de Dourados a partir de depoimentos de índios Guarani e Kaiowá e de alguns brancos que conviviam com eles. Entre eles agentes do CIMI. O trabalho de Brand contém uma análise de vários pesquisadores dos Guarani e Kaiowá em relação ao suicídio e análise de alguns depoimentos de várias aldeias Guarani e Kaiowá. Os autores analisados por Antônio Brand são os seguintes Jorge Grumberg (1991), Meliá (1994;1995), Pereira (1990), e outros. E também análises comparativas de pesquisadores de outros povos indígenas como Levcovitz (1994).

A maioria dos pesquisadores dos Guarani e Kaiowá citados, afirma ser a perda do espaço físico um dos fatores que se agregou a várias outras questões que culminaram nos altos⁷⁵ índices de suicídio. As afirmações de Maria Aparecida nos remete à reflexão de que os fatores cosmológicos, entre essa população, são explicações que estão diretamente relacionadas com a perda do espaço físico. Além do confinamento considera que a precária situação econômica, o trabalho nas fazendas, as seitas pentecostais, o enfraquecimento da organização sóciopolítica e a fragmentação do universo mágico religioso, são também causas do suicídio (1995 apud BRAND, 1997).

As conclusões de Brand vêm neste sentido, ao analisar que o aumento da taxa de suicídios possui explicações variadas que devem ser pensadas a partir das transformações que atingiram os Guarani e os Kaiowá. A desestruturação da família extensa, que, conseqüentemente, causou a *quebra da solidariedade interna e a perda dos referenciais básicos*, influenciou para o aumento dos suicídios. O fato da maior incidência de suicídios estar dentro das reservas, confirma as hipóteses de que o confinamento contribuiu para a desestruturação dessa população. O depoimento de Rosalino Ortiz⁷⁶ afirmando *às vezes ele queria caçar e pescar. E ai já não encontra mais espaço*, suscita-nos a refletir se a perda do espaço territorial não foi um dos fatores preponderantes nesse processo.

No período em que havia um alto índice de suicídios, ou pelo menos quando a imprensa dava uma maior visibilidade para essas questões, os Guarani e Kaiowá canalizavam essas divulgações para reforçar o Movimento de luta pelo território. Associando estes fatos à falta do espaço, os índios utilizavam-se desses discursos para fundamentar a necessidade da ampliação de seus territórios. Essas estratégias são utilizadas também, atualmente, quanto à freqüente veiculação da questão da desnutrição entre a população Guarani e Kaiowá, que apesar de não ser um fato novo, como também não era a questão do suicídio, os índios também se apropriaram dessa veiculação para reforçar ainda mais a importância da recuperação dos seus territórios.

A partir do final dos anos 80, as divergências entre PKN e CIMI geraram um distanciamento entre as entidades. As diferentes formas de encaminhamentos quanto às assessorias aos Guarani e Kaiowá para as entradas⁷⁷ ou retomadas de seus territórios, se resumiram às atividades realizadas apenas à organização da Aty Guasu.

⁷⁵ Segundo Brand (1997, p. 134) diversas fontes apontam que entre 1981 a 1996 houve 281 casos de suicídio na região dos Guarani e Kaiowá. E a maior incidência deu-se a partir de 1990.

⁷⁶ O depoimento de Rosalino Ortiz, morador da aldeia Porto Lindo, concedida ao pesquisador Antônio Brand, se refere às informações do suicídio de seu filho.

Para o PKN, nos anos 90, houve estratégias por parte do CIMI que não ofereciam segurança para que os índios permanecessem em áreas retomadas por eles, causando alguns despejos. No entanto, mesmo com vários despejos que ocorreram neste período, os índios conseguiram posteriormente retomar parte deste território.

A grande morosidade do poder público para resolver essas questões, e a ausência do Ministério Público nos anos 90, diminuía ainda mais a possibilidade de oferecer essas garantias, por isso havia a necessidade de ocupação como forma de pressão junto aos órgãos competentes para a legalização dos territórios indígenas.

Ambas as entidades condicionavam a assessoria política e apoio logístico às ações dos índios, no entanto, houve momentos de divergências quanto à forma de assessoria junto às ações dos índios. Uma das estratégias utilizadas pelo Projeto era de que quando os índios entrassem nas áreas, as entidades de apoio deveriam fazer uma articulação com a imprensa, Ministério Público e com a FUNAI. O PKN não concordava com a ausência de articulação do CIMI junto à FUNAI, enfatizavam que o Conselho era *avesso* a essa instituição. Enquanto o PKN tinha uma proximidade com o órgão indigenista oficial. O caso da área Jaguapiré foi um dos citados por membros do PKN para exemplificar como se deu a assessoria à questão das retomadas:

havia uma liminar e eu dizia o olha do ponto de vista jurídico vocês não podem entrar, se vocês querem entrar problema de vocês, eu acabei de falar com uma advogada que trabalhava para eles por procuração eu estou repetindo as palavras da advogada, juridicamente o fazendeiro tem uma...vamos dizer um documento uma liminar que ainda está valendo (14/02/05, p. 8).

Por volta do final dos anos 80, o PKN criou o Conselho Kaiowá Nandeva. Para o CIMI essa ação não apresentava legitimidade quanto à organização indígena. Afirma que não tiveram participação na criação do Conselho e que se tratava de uma nova fase de organização guarani no estado, *só que agora num novo momento, para justificar a presença do PKN e dar-lhe fundamento para seguir trabalhando com os índios*. (Doc. 116, CIMI/DOS. 1990, p. 5).

⁷⁷ Para o PKN o termo retomada estava associado ao MST, tornado-se um jargão político que não condiz com a realidade indígena. O PKN utilizava-se do termo entrada, e foram influenciados para a utilização deste termo desde os primeiros contatos com um grande líder indígena em relação às questões de luta pelo território que foi o Pancho Romero. Ele era expulso várias vezes e dizia que ia entrar novamente (14/02/05, p. 6).

Estas diferenças entre Conselho Indigenista e PKN vieram à tona nas reuniões entre os índios e o CIMI, o que tornava clara a disputa de espaço de ambas as entidades, para conseguirem implementar seus projetos junto aos Guarani e Kaiowá.

O CIMI, por se sentir excluído, deixou de participar de algumas reuniões deste Conselho, dizendo que o PKN não havia solicitado a participação deles. Tinham informações dispersas, mas contribuíam financeiramente para algumas ações. Em uma reunião na aldeia Rancho Jacaré, após o missionário Hilário expor o porquê da não participação do Conselho Indigenista nas reuniões promovidas pelo PKN, os índios convidaram o CIMI, exigindo sua presença na próxima reunião do Conselho Kaiowá Ñandeva (Doc. 116, CIMI/DOS. 1990, p. 5).

Segundo informações de Celso Aoki, a criação do Conselho Kaiowá Ñandeva deu-se por iniciativa do próprio PKN, que tinha como objetivo a continuidade das ações do projeto junto aos índios. Nesse período a FUNAI proibia os integrantes do PKN de entrar nas áreas indígenas, colocando policiais para impedir os trabalhos. Para resolver esses problemas, o PKN fez uma proposta aos índios no sentido de criarem este Conselho por meio da representação de várias aldeias, com um total de 10 índios para que, quando a FUNAI questionasse o PKN, este diria que não era o Projeto e sim os índios que estavam à frente das ações.

Para se efetivar a formação do Conselho Kaiowá Ñandeva houve várias reuniões. As primeiras contaram com a participação de uma média de oitenta pessoas, e por esse motivo, era sempre explicado aos índios que não era possível um Conselho com uma representação tão grande. Em uma das tentativas do PKN de reunir um grupo pequeno de índios para criar o Conselho, os índios resolveram que não queriam criar um Conselho do PKN, mas sim um Conselho deles. Celso Aoki afirma que os índios estavam sempre muito atentos às ações da entidade e que este Conselho passou a ter uma grande importância para a organização indígena, segundo ele, foi a partir deste Conselho que os índios continuaram a fazer a Aty Guasu (14/02/05, p. 6).

Mesmo após a criação do Conselho por parte dos índios as reuniões aconteceram na sede do PKN em Amambaí, por conta da proibição dos membros do PKN de entrarem nas aldeias. Quando as reuniões passaram a ser realizadas nas aldeias o CIMI teve uma participação mais efetiva.

Percebe-se que ficaram explícitas as disputas de espaços indigenistas por conta do episódio da criação deste Conselho, e que para os índios era importante que as entidades de apoio mantivessem uma boa relação, como percebemos nas afirmações de Hipólito Martins durante uma reunião: *...voltou a dizer que o branco tinha que se acertar para dar uma mão melhor para o índio* (Doc. 117, CIMI/DOS. 1989 p. 3).

O representante de uma entidade financiadora do PKN (OXFAM)⁷⁸, Rubens Monteiro em 1990, ao ouvir os relatos feitos pelo Conselho Indigenista (sobre problemas internos em 1990 entre as equipes) enfatizou que era importante o trabalho conjunto, pelo menos no que era comum entre eles. Um dos problemas expostos pelo CIMI, ao representante da entidade financiadora, foi a interferência do PKN na organização dos índios.

As divergências continuaram no ano seguinte. Na avaliação do CIMI, havia uma presença muito forte do PKN nas reuniões dos índios, pois todas as decisões das lideranças passavam pela entidade. O excesso de distribuição de recursos e o não questionamento ou critérios para essa distribuição eram fortemente criticados. Por esses motivos o CIMI avaliou que era necessário deixar claro qual sua posição, e que deveria se impor e ser mais criterioso em relação às ações conjuntas.

Estas divergências foram muito presentes nas reuniões do CIMI: *temos pociões ideológicas diferentes e modos de interpretar a causa indígena diversos. Faz-se o que for possível na questão da terra e da organização* (Doc. 121, CIMI/DOS. 1992 p. 3).

Em 1993, o PKN deixou de existir oficialmente, a falta de recursos, decorrente das mudanças de estratégias das entidades financiadoras, foi um dos motivos que levou a sua finalização. Na concepção das entidades financiadoras, após vários anos de atuação do PKN junto aos índios, eles deveriam ficar independentes destes projetos, mas para o PKN, isso não era possível, entendiam que a assessoria aos índios deveria ser algo contínuo.

Percebe-se que as diferentes origens dessas entidades proporcionaram diferentes formas de atuação junto ao Guarani e Kaiowá. O coletivismo, presente nos anseios de membros do CIMI, às vezes de uma forma exagerada, tinha seu fundamento nos direcionamentos propostos pela Igreja Católica de união, para que por meio dessa união os índios pudessem alcançar seus objetivos. Porém, mesmo não sendo esse coletivismo uma forma natural de organização indígena, em específico aos Guarani e Kaiowá, foi também

⁷⁸ Entidade Alemã que financiava projetos em áreas sociais.

essa apropriação de costumes não tradicionais um dos fatores que os levaram a retomarem várias áreas indígenas. As diferenças internas entre as várias comunidades indígenas, nas quais o coletivismo nem sempre é predominante, e onde, muitas vezes, predominam as relações de parentesco, nem sempre prejudicaram o Movimento Indígena, houve momentos de coesão entre várias lideranças para que conseguissem retomar seus territórios.

A orientação antropológica de marcar a diferença, como coloca Celso Aoki, era algo sempre presente nas ações do PKN, o que permitiu aos índios, a resistência ao processo de expropriação de seus territórios. No entanto, os índios ao se relacionarem com o CIMI, apropriaram-se de costumes não natos da própria organização indígena. Mas essas ações não deixaram de fazer com que os Guarani e Kaiowá criassem estratégias para terem o apoio de ambas as entidades e continuarem suas reivindicações sobre suas territórios, com formas de resistências natas de seu modo de ser.

As estratégias dos índios foram sendo transformadas ao longo do tempo, tendo em vista a necessidade de ampliação territorial. O Movimento Guarani e Kaiowá permaneceu com seus condicionamentos distintos em relação à luta pelo território. A ocupação de áreas indígenas, ou mesmo nos dias atuais, a ocupação de áreas próximas aos territórios indígenas, é uma estratégia do Movimento de tentar pressionar os órgãos públicos para que legalizem seus territórios originários.

As mobilizações Guarani e Kaiowá podem ser analisadas enquanto um movimento social que possui suas próprias características, ou como afirma Levi Marques (2003), como um Movimento étnico-social. É nesse contexto da recuperação dos espaços perdidos que os Guarani e Kaiowá se mobilizaram em busca de alianças com outros setores da sociedade não índia.

As alianças construídas pelos Guarani e Kaiowá junto ao Conselho Indigenista Missionário foram importantes para o fortalecimento dessas mobilizações. A ação política, tendo em vista a ruptura com a sociedade vigente e a instauração de uma nova ordem social, colocadas por Pereira, está presente na sociedade Guarani e Kaiowá a partir da década de 70. Essa ruptura, assim como essa nova ordem social, é resignificada pelo Movimento Indígena, ou seja, mesmo com características e jargões políticos utilizados por vários movimentos sociais, estas questões estão postas no Movimento Indígena tendo em vista outros objetivos que não simplesmente objetivos econômicos. Quando se fala em

romper com a sociedade vigente, o objetivo é que, por meio desses rompimentos, essa sociedade possa obter condições de manter o seu modo de ser, diferente de outros movimentos sociais.

O coletivismo e o processo de formação política incentivado pelo CIMI, tendo em vista a união dos Guarani e Kaiowá para que conseguissem recuperar seus territórios, foi criticado por outras organizações de apoio aos índios, como o PKN. No entanto, esse processo contribuiu para o conhecimento do funcionamento da sociedade não índia, para que, por meio desse conhecimento, os índios obtivessem outras condições de negociarem com várias instâncias públicas responsáveis pela demarcação de seus territórios.

No final dos anos 80 e início de 90, houve uma angústia por parte de membros do Conselho quanto ao ritmo lento de suas mobilizações, mas estes aspectos não tiveram uma influência negativa quanto à constante mobilização indígena. Como coloca Pereira *o ritmo das mobilizações das comunidades guarani segue a lógica do fluxo e do refluxo, de acordo com a capacidade de suas lideranças de construir as redes internas e externas de apoio* (2003, p. 141). Essas questões são observadas no tocante às relações com entidades de apoio, no caso aqui PKN e CIMI. Ou seja, mesmo com diferenças ideológicas entre estas entidades os Guarani e Kaiowá tiveram uma grande capacidade de construir alianças, para que pudessem reforçar suas mobilizações para a recuperação de seus territórios.

A RETOMADA DAS ÁREAS INDÍGENAS RANCHO JACARÉ, GUAIMBÉ, JARARÁ E SUCURI'Y.

Neste capítulo serão destacadas as ações dos índios das aldeias Rancho Jacaré, Guaimbé, Jarará e *Sucuri'y*, historicizando, dessa forma, o processo de retomada dos territórios e a percepção destes grupos indígenas frente às ações do CIMI. As fontes orais foram essenciais para essas análises, com exceção para o território de *Sucuri'y*, que contém uma análise feita a partir de fontes escritas. Primeiramente apresento um breve histórico sobre os rumos da história oral e demonstro brevemente as opções metodológicas acerca da história oral para o estudo e compreensão da história dos Guarani e Kaiowá.

A história oral no Brasil tem encontrado vários espaços, representando um campo aberto com novas possibilidades de pesquisa, mas em se tratando de experiências de trabalho com história oral junto às populações indígenas Guarani e Kaiowá ainda temos poucas produções⁷⁹.

Ferreira (1994), ao historicizar o desenvolvimento da história oral, afirma que a história contemporânea foi por muito tempo marginalizada, sendo definida como apêndice cronológico e sem uma identificação teórica. E, nesse bojo, a história contemporânea não era vista como algo legítimo, diante da impossibilidade de se ter fontes capazes de explicar essa história. Em razão disso prevalecia uma história de períodos mais longínquos em detrimento de uma história mais recente. Essa tendência teve seu auge no século XIX, e, após esse período, entrou em declínio. Com a instituição da Escola dos Annales surgiram novos campos de pesquisa que não só o político, mas também o econômico e o social.

Os comportamentos coletivos passaram a ter mais importância que os individuais, mesmo assim, os períodos privilegiados continuaram sendo o medieval e o moderno: *o contemporâneo podia ser matéria das ciências em geral, mas não da história. Com isso a história do século XX tornou-se uma história sem historiadores* (FERREIRA, 1994 p. 3). As fontes escritas continuavam com uma grande hegemonia, tendo em vista as abordagens de uma história estrutural e quantitativa. E com isso prevalecia a *crença na objetividade das fontes*.

⁷⁹ Alguns trabalhos de Brand, (1998;2002) Meihy (1991) serão utilizados para a presente discussão. Além dessa produção mais específica sobre a realidade indígena Guarani e Kaiowá outros autores como Paul Thompson (2002), Ecléia Bosi (2004), Michael Pollak (1989;1992) e Marieta Ferreira (1994), também foram referenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Michael Pollak rebate as críticas quanto à utilização da história oral. Sobre a legitimidade da história oral, baseada na memória, afirma que assim como a memória é socialmente construída as fontes escritas também o são. Para ele, a crítica deve ser feita a todo tipo de fonte e não diferenciada para a fonte escrita ou oral. Afirma que deve haver uma *sensibilidade epistemológica específica aguçada*, tendo em vista a multiplicação dos objetos que podem interessar à história.

Meihy, ao tratar do processo de constituição da história oral no Brasil, ressalta que sua aceitação esteve ligada ao processo de redemocratização do país e destaca a importância da história oral junto às populações indígenas. Afirma que os índios e negros são grupos étnicos de grande importância para o Brasil, mas que estão sendo pouco vistos. E isso reflete a existência de lacunas em relação a pouca atenção dada a história oral (MEIHY, In FERREIRA, *et. al.* (Org). 2000, p. 94).

Thompson, (2002) também destaca a importância da história oral, afirmando que, enquanto os historiadores estudam os atores da história à distância, poderão incorrer em *descrições defeituosas*. A transformação dos objetos em sujeitos contribuirá para uma história *mais verdadeira*.

Baseando-me nos autores citados e em Ferreira, cheguei a conclusão que a história oral, é um método de pesquisa e pode proporcionar uma *compreensão da construção das estratégias de ação e das representações de grupos ou indivíduos de uma dada sociedade*.

Entre a década de 1970 e 1980, houve mudanças nas tendências e nos rumos da pesquisa histórica. Foram incorporados estudos de temas contemporâneos, dando-se ênfase nas experiências individuais, situações vividas e singulares, contrapondo-se à questão estrutural. Por meio da incorporação de novos objetos de estudo a história cultural também teve um espaço conquistado. Essas mudanças advindas no século XX, com ênfase na *história do tempo presente*, propiciaram o fortalecimento e valorização das fontes orais e da história oral, corroborando para uma convivência maior entre sujeito e pesquisador, tendo em vista a oportunidade de termos testemunhos de processos históricos vivos (FERREIRA, 1994). No caso do presente trabalho há um grande número de testemunhos vivos, entre índios e não índios, envolvidos no processo de luta pelo território.

Essas estratégias foram visíveis ao analisar os depoimentos dos Guarani e Kaiowá e, por isso, posso afirmar que a história oral não serve apenas para *preencher lacunas*. A história oral também é utilizada neste trabalho também como forma de *privilegiar o estudo*

das representações atribuindo um grande destaque para as relações entre memória e história oral, principalmente em relação aos depoimentos colhidos junto aos Guarani e Kaiowá.

Os contatos com ex-agentes do CIMI e com professores indígenas das áreas Rancho Jacaré, Guaimbé e Jarará, auxiliaram-me na escolha dos informantes a serem entrevistados. Várias entrevistas⁸⁰ foram feitas junto aos indígenas que participaram de todo o processo de expulsão e retomada de seus territórios, entre elas, com uma família⁸¹; indígenas considerados lideranças políticas nos períodos de luta pelo território; liderança religiosa e outros moradores das respectivas aldeias.

As orientações de Thompson para a não utilização de questionários foram fundamentais para o bom desempenho das entrevistas, assim como para “saber ouvir”. A elaboração uma pauta prévia, com conhecimentos históricos sobre a temática em questão, como orienta o autor, foi importante para o desenvolvimento das entrevistas.

O fato de já ter contatos durante cinco anos com essa população indígena deixou-me segura e ao mesmo tempo, insegura. A insegurança⁸² foi por saber que era um grande desafio entender a lógica de uma outra cultura. Um dos grandes desafios foi a questão da língua, pois seus códigos culturais⁸³ estavam expressos na língua guarani e não no português. Já havia percebido estas questões ao analisar alguns textos e falas dos alunos do Projeto Ára Verá. O apoio dos professores indígenas foi fundamental para que eu pudesse obter informações sobre a pesquisa em questão.

Durante as entrevistas o gravador que eu achava que poderia inibi-los, ou mesmo criar resistências, parecia às vezes ter pouca importância para eles, isso era percebido durante falas emocionadas sobre suas histórias.

⁸⁰ As gravações produzidas durante a pesquisa encontram-se quase todas transcritas. A maioria das entrevistas feitas com os índios foram traduzidas da língua guarani para o português. O material ficará por enquanto aos meus cuidados para ser mais bem organizado e posteriormente doado a uma instituição de pesquisa

⁸¹ Foi entrevistada a família Aquino, o senhor Rufino Aquino de 84 anos, sua mulher Martina Nunes e sua filha Nilza Aquino que, no período da expulsão, tinha 10 anos. Hoje com 36 lembra de vários fatos ocorridos no período de luta pelo território.

⁸² Um outro ponto que gerava a insegurança, foi o fato de saber que por conta da minha relação também institucional junto a essa área, eles poderiam levantar expectativas que estaria longe da minha competência.

⁸³ Tive como base às afirmações de Meliá e Stuart Hall. Para Meliá a língua para os Guarani e Kaiowá é considerada como mais que um sistema de comunicação, considera-se a alma espiritual que se manifesta através do falar. (MELIÁ, 1976. In: MATO GROSSO DO SUL. 1999. p. 13). Neste mesmo sentido Stuart Hall afirma que falar uma língua é mais que expressar os pensamentos mais interiores e originais, ao falarmos uma língua há a ativação de significados relacionados com a língua e com nossos sistemas culturais (1997, p. 40).

Por conta das atividades do Projeto Ára Verá, eu já havia participado de algumas reuniões junto a esses grupos indígenas, e a minha assessoria à escola facilitou as visitas a algumas casas. Hospedei-me na casa de uma professora que me ajudaria nas entrevistas após suas aulas. No segundo dia, fui acompanhada por outra professora da aldeia e várias entrevistas foram realizadas em língua guarani⁸⁴.

As entrevistas eram realizadas no quintal das casas. O ato dos índios não chamarem as pessoas não índias para o interior de suas casas era normal entre eles, mesmo que fossem de pessoas conhecidas.

Houve constantes repetições⁸⁵ de relatos nas entrevistas realizadas, tanto em português como em guarani. Isso foi percebido principalmente nas entrevistas realizadas na aldeia Rancho Jacaré. Relatavam fatos que, às vezes, pareciam ser de quando estavam na reserva dos Kadiwéu, ou de quando já tinham voltado para a área de onde haviam sido expulsos.

Para esse tipo de entrevista, concluí que sua transcrição na íntegra torna-se totalmente inviável, pois corre-se o risco de perder a essência da entrevista. Para entender a dinâmica de algumas falas temos que tentar acompanhar seu raciocínio em alguns acontecimentos, independentes de sua cronologia, para depois podermos analisar as informações contidas na entrevista.

Quanto à questão das correções gramaticais das entrevistas realizadas em português, junto aos Guarani e Kaiowá, também não vejo como uma opção viável. Nota-se uma constante inversão de expressões, considerando o não domínio da língua portuguesa. Nessas inversões, muitas vezes, são construídas frases que só são compreensíveis quando analisadas e lidas em sua íntegra. A não correção gramatical, foi uma outra opção que contribuiu para o entendimento do conteúdo das entrevistas. Um outro motivo pelo qual optei pela não transcrição na íntegra das entrevistas com os indígenas foi o fato de tentar demonstrar realmente sua forma de falar, tentando dar uma maior legitimidade a esses sujeitos históricos.

Durante as pesquisas de campo na aldeia Jarará percebi que essa população teve um contato mais próximo junto aos não índios, até pelo fato de terem morado na cidade durante um tempo, o que permitiu que as entrevistas fossem realizadas em português. Essa

⁸⁴ Coordenei as entrevistas realizadas em guarani, no sentido de conversar anteriormente com as professoras sobre qual seria o objetivo da entrevista e qual o procedimento que eu achava que tínhamos que utilizar.

⁸⁵ Essas repetições são muito comuns nas falas dos Guarani e Kaiowá.

opção também se deu pela dificuldade de se encontrar um tradutor para a transcrição das fitas. Em algumas casas também tive o acompanhamento da professora indígena da área.

Ao analisar alguns aspectos metodológicos relacionados ao tratamento da história oral referente aos povos indígenas, nota-se que a eficácia dos critérios a serem seguidos depende do desenvolvimento da pesquisa de campo, podendo ocorrer mudanças no seu decorrer. Tendo em vista o presente trabalho, que visou a compreensão do processo de retomada de territórios indígenas, e que este se refere a culturas orais que diferem do nosso sistema organizacional, coube-me o desafio de tentar registrar a história do Movimento dos Guarani e Kaiowá pela recuperação de seus territórios, e como ela foi construída por seus sujeitos.

4.1.1 A luta dos índios da Aldeia Guaimbé e Rancho Jacaré.

Nunca vou ficar. Eu pra vir aqui onde não é minha querência pra eu vir e ser feliz, se acostumar, se adaptar, fazer roça aqui não dá...E pra onde a gente podia ir? Se fossemos pra cá morreríamos, se fossemos pra lá morreríamos, tinha morro por todos os lados. Por lá quem foi, que passou sacrifício e muita fome. Se não se a gente não tivesse lutado assim, fazia tempo que teríamos morrer todos... (Livrada, 06/10/2004).

As várias estratégias adotadas pelos índios Kaiowá, das áreas Rancho Jacaré⁸⁶ e Guaimbé⁸⁷, para resistir ao processo de invasão de seus territórios serão demonstradas nesta parte do trabalho. As ações do CIMI e FUNAI durante o processo de expulsão, retorno e retomada dessa área também serão enfatizados. Esses grupos indígenas localizados atualmente no município de Laguna Carapã-MS, foram expulsos de seus territórios tradicionais entre os anos de 1976 e 1978. Rancho Jacaré possui aproximadamente 333 moradores vivendo em um território de 777, 53 hectares, e Guaimbé 463 moradores, vivendo em 716, 93 hectares⁸⁸. Em levantamento feito pela FUNAI em 1977, constavam nessa região da antiga fazenda Maciel Kue, hoje denominada de aldeia Guaimbé, um total de 58 pessoas.

Assim como consta no trabalho de Pacheco (2003), as mobilizações Guarani e Kaiowá em busca de seus territórios tradicionais foram intensas. Afirma que houve um

⁸⁶ Localizada a 90 km de Dourados e a 65 km de Laguna Carapã.

⁸⁷ Localizada a 100 km de Dourados e a 50 km de Laguna Carapã

⁸⁸ Fonte: FUNAI, FUNASA de março de 2004. Os dados estão registradas no artigo de Celso Rubens Smaniotto.

estreitamento de relações, onde os Guarani e Kaiowá passaram a estabelecer *novas estratégias*, dentre as quais destacam-se *alianças* com agentes externos. A partir do final da década de 1970, estes povos reocuparam cerca de 21 áreas indígenas.

É nesse contexto de retomadas de territórios tradicionais Guarani e Kaiowá, que a população indígena buscou alianças com agentes externos. Sabiam da necessidade de se articularem com outros poderes oficiais e entidades de apoio à questão indígena; é o que pode-se perceber na fala do capitão Jacinto Ireno, durante uma Assembléia Indígena, em 1982: *...como a gente não tem poder de resolver o problema da terra a gente tem que procurar outros meios para resolver* (Doc. 107. ÍNDIOS, 1982, p. 4) . As alianças internas entre essa população também foram constantes para o sucesso de suas reivindicações.

A população, residente nas atuais áreas de Rancho Jacaré e Guaimbé e ou próximas delas, é denominada em um dos relatórios do CIMI, como os *desaldeados de Caarapó* e constam as seguintes características:

Existem nos fundos da fazenda Mate Laranjeira um grupo de 18 índios caioá, que não querendo abandonar o “habitat” de seu povo não estão dispostos a se deslocar até as reservas próximas: Dourados, Caarapó ou Amambaí. Um grupo de dez pessoas mora na cabeceira do segundo córrego, entre este e o terceiro córrego. Um terceiro grupo mora na fazenda Rancho Grande, onde um índio é campeiro (Doc. 149. Ivar B. CIMI/Nacional, 1975 p. 10).

Foi nesse contexto, que após o conhecimento da existência do CIMI por parte dos índios entre 1978 e 1979, tendo em vista os primeiros contatos de seus agentes com essas áreas, que surgiram uma série de outros contatos com essa população, inclusive por conta dos despejos realizados pelos fazendeiros e pela FUNAI.

A ação da Igreja Católica – por meio do CIMI – prestando assessoria aos processos de retomadas das áreas tradicionais foi vista pelos fazendeiros como uma forma de induzir os índios. Como se percebe na matéria publicada no Jornal Diário MS: *Aqui o índio sempre viveu em harmonia. Só que hoje passam por cima da Constituição. É uma indústria por trás dos índios, que usa os índios como massa de manobra e incentiva a invasão* (Diário MS, 30/05/05). Era uma tentativa de desqualificar a ação indígena. Estas questões já foram abordadas no trabalho de Moreira:

A tentativa dos fazendeiros de associar o processo de retomada a agitadores e oportunistas apoiados por ONGs, pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e pela Pastoral da Terra despreza a dinâmica interna das comunidades indígenas, sua capacidade de interpretação do processo histórico e a legitimidade de suas reivindicações (MOREIRA. 2002. p. 69).

Lásaro Moreira, ao entrevistar os Guarani e Kaiowá, conseguiu informações preciosas sobre a retomada de seus territórios. Nota-se nas falas dos índios a ausência da contribuição de órgãos externos, como o caso do CIMI, mas isso não significa que não houve a presença do CIMI junto a eles, significa que a luta pela terra dependia deles, demonstrando, desta forma, uma clara consistência do Movimento Indígena, assim como sua percepção sobre o papel dos interlocutores com os quais faziam alianças. Em relação ao trabalho do CIMI, Lásaro Moreira faz a seguinte afirmação:

Na verdade, o CIMI não incita os índios a retomarem as terras e nem cria a idéia de que eles foram expulsos das terras que lhes pertenciam, porque os dados das áreas tradicionais foram repassados a esse órgão por pesquisadores e pelos próprios índios. O trabalho dos pesquisadores e do CIMI consistiu em catalogar as aldeias destruídas pela ganância dos empreendedores das frentes de expansão econômica (MOREIRA, 2002 p. 70).

Os indígenas das aldeias Guaimbé e Rancho Jacaré expressaram detalhadamente em seus depoimentos que eram os verdadeiros proprietários desses territórios. A confiança de que eram os donos fez com que eles recuperassem e reocupassem seus territórios. Desta forma, nota-se que a ação dos agentes de apoio estava condicionada primeiramente à ação dos índios, mesmo reconhecendo a importância do apoio dos não índios, como cita o indígena Vidal Cavaleiro⁸⁹: *É se não fosse ajuda da Igreja ia morre tudo criança, pra passa fome né, se não fosse ajuda ai morre mesmo* (Vidal, 25/11/2004. p.1). Mesmo que não houvesse a ação de outros órgãos, a resistência dessa comunidade provavelmente não seria diferente. Para eles, naquele momento de tensão e de fome, muitas vezes, o nome das pessoas ou de entidades que estavam apoiando não tinha tanta relevância. O que importava para os índios era que havia uma mínima ajuda, ou seja, apoio logístico para que pudessem continuar resistindo ao processo violento de despejo, como também durante o retorno desta comunidade para esta área. Ao se referirem aos *católicos*, falavam sobre o fornecimento de alimentos após o retorno para a fazenda. É notório, neste processo, o poder de articulação dos índios e a busca de alianças com outros setores da sociedade externa, como é o caso do CIMI.

Tinham a certeza de que a terra era mesmo deles, e fora doada por Deus, um grande aliado nos vários momentos de tensão. O amparo divino era usado não somente como forma de estratégia de se manterem na terra, mas por realmente acreditarem que Deus não dava terra para fazendeiros. Vidal, ao se referir à chegada na Fazenda Maciel Kue (hoje

⁸⁹ Um dos únicos indígenas que ainda reside na aldeia Guaimbé e que também foi expulso.

aldeia Guaimbé) após o retorno de Dourados, quando das intervenções do fazendeiro, faz referência às questões relacionadas às tradições indígenas. Ao responder para o fazendeiro quem havia mandado eles entrarem ali novamente afirma: - *mandou Deus, mando Deus, Deus que é meu pai, meu pai que mandou ele vi aqui, mas se Deus quiser, mas se meu pai ele vinha* (Vidal, 2004, p. 1).

A história deste povo, ou seja, a forte resistência que tiveram durante a década de 1970, até a data da demarcação da terra, ainda não está devidamente registrada. O trabalho de Brand (1993) analisa brevemente o processo de expulsão da comunidade indígena do Rancho Jacaré e Guaimbé e, neste trabalho, busco enfatizar por meio dos depoimentos indígenas, suas estratégias, práticas culturais, e a extrema violência sofrida por esta população.

Após o declínio do Monopólio da Companhia *Matte Larangeira* por volta de 1934, e com a implementação das fazendas na região, a partir de 1970, a população indígena Kaiowá que residia nas terras ocupadas pela Companhia (fazenda Maciel Kue e Rancho Jacaré) passou por violentos processos de expulsão. O processo de expulsão dos índios por parte do proprietário das fazendas da Empresa *Matte Larangeira*, Luiz Prates, se acirrou entre 1976 e 1977. Os indígenas relatam que devido às permanentes pressões, por volta de 1976, quando o fazendeiro e seu capataz chegavam, dizendo que iriam levá-los para outro lugar, porque aquela terra não era deles, esses por estarem atemorizados, acabavam deixando a fazenda.

Uma das expulsões dos índios do Rancho Jacaré e Guaimbé ficou conhecida após a denúncia do Consulado brasileiro em Pedro Juan Caballero para a FUNAI. Segundo relatório da FUNAI os índios foram obrigados, por um dos diretores da Companhia *Matte Larangeira*, a abandonar suas casas. Engaiolados em um caminhão foram removidos para a região de Pedro Juan Caballero, e, no ato da saída dos índios, tocaram fogo em suas casas. Foram deixados ao relento na região citada e, após a visita do Cônsul brasileiro, este providenciou um local para que eles ficassem até que a FUNAI tomasse as providências para o retorno dos vinte e seis indígenas à área original (Doc. 138. FUNAI, 1977. p. 01).

Com a denúncia e com o pedido de ajuda feito pelo indígena Lídio Moraes para a FUNAI, os técnicos do órgão indigenista deslocaram-se para Ponta Porã para apurar a questão.

Os índios declararam que nasceram e se criaram nas áreas indígenas que estavam sob posse da fazenda Maciel Kue e Rancho Jacaré, inclusive, Marciano Aquino, de 90 anos, também fora removido. Indagados pela FUNAI para onde queriam ir, responderam que era para a área onde se encontravam antes. O delegado da polícia federal de Ponta Porã ordenou a Luiz Prates que levasse os índios de volta, junto com a FUNAI. E que fosse ao Núcleo Regional da FUNAI em Campo Grande para tentar resolver o caso. O retorno dos índios ocorreu no dia 20/08/1977.

No ano seguinte, os índios foram novamente expulsos de suas áreas. Essa expulsão denominada pela FUNAI de “transferência” (Ver doc. 136, p. 129) e que contou com a participação direta deste órgão oficial, causou grande repercussão na imprensa nacional e local e foi denunciada pela Diocese de Dourados e por um grupo de antropólogos da UNICAMP. Os índios foram violentamente levados para a reserva de Bodoquena, (pertencente aos índios Kadiwéu) a 800 km de sua área de origem. Esse processo de violência está muito presente na memória dos índios ainda residentes nessas áreas, como afirma o Kaiowá Rufino Aquino: *Como vaca nos tiraram daqui* (05/10/04, p 2) e Livrada Rodrigues:



MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO
9ª DR

MEM. Nº 343/92DR

Ilmo. Sr.

Chefe do PI. Amambai

C. Grande MS
Em: 22.09.78

Comunico a V.Sa. que de acordo com o teor do PRCE/FUNAI/BSB/004394/77, todas as famílias indígenas que estavam radicadas em terras da CIA. MATE LARANJEIRA/Distrito Campanhario-Município de Caarapó e de acordo com a vontade dos próprios indígenas, foram transferidos para a área indígena da Bodoquena, um total de 121 pessoas, entre adultos e crianças.

Desta forma, solicitamos a especial fineza do prezado companheiro, em envidar esforços no sentido de exercer um controle, evitando que novas famílias indígenas adentrem nas terras pertencentes a supra citada Cia.

Atenciosamente

Cel. Reg. Substituto
9.ª Div. (Indigenista)

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)

Segundo os jornais da época e depoimentos dos Kaiowá, antes de serem levados para a Reserva foram despejados em Tarumã, região próxima a reserva dos Kadiwéu: *Nós fomos ajuntados ali igual porco, embaixo de uma mangueira* (05/10/04 p. 3). E depois muitos foram alojados nas casas de posseiros⁹⁰. Houve várias artimanhas e violências cometidas, tanto pelo fazendeiro quanto pela FUNAI, para convencer os índios a se retirarem por “*vontade própria*” de sua área. *A transferência arbitrária segundo jornais da época foi possível graças ao entendimento dos donos da fazenda, a Cia. Mate Laranjeira, e funcionários do próprio órgão tutelar* (Doc. 134. Folha de Londrina, 15 set. 1979).

Essa “transferência” foi arquitetada com muita antecedência, começando pela pressão da própria FUNAI, que dizia que aquela área onde estavam demoraria muito para ser demarcada e que, por ser isolada, a FUNAI não teria condições de demarcá-la. Um outro fator que demonstra que a expulsão foi devidamente planejada foi a notícia veiculada pelo *Jornal da Praça*, de setembro de 1978. Este jornal noticiou as observações já feitas por Joel de Oliveira, chefe da FUNAI de Campo Grande, segundo o qual já era esperado um êxodo de índios para a região de Bodoquena e que os posseiros que estavam na região já estavam saindo. No entanto, de acordo com os depoimentos dos indígenas, foi constante a tensão gerada entre indígenas e *brancos*, que permaneciam na região onde foram despejados os índios Kaiowá. Os índios recebiam várias ameaças de morte, como conta a *Ñandesy* (nossa mãe) Livrada Rodrigues, moradora da Aldeia Rancho Jacaré:

⁹⁰ Havia vários posseiros na região onde foram deixados os Kaiowá e estavam sendo expulsos pelo governo.

Eles diziam - não se descuidem, eles vão vir hoje. Eles diziam hoje é a última vez que estou avisando vocês não se descuidem eles virão atropelar vocês. E ali tinha um mato, se você fosse você ia ficar com medo, naqueles trieiros estavam os brancos, só se viam o rosto deles. Você ia, e daqui a pouco saia um branco, olhando pra você. E eu nem dormia mais, sentia muito medo (Livrada, 06/10/2004 p. 3).

A intenção da FUNAI era mesmo de tentar resolver os problemas do proprietário da fazenda levando os índios para essa região, sem considerar as diferenças culturais entre os Kadiwéu e Kaiowá, e os conflitos com os posseiros que se encontravam na área.

Os jornais da época denunciaram que funcionários da FUNAI teriam recebido dinheiro para providenciar a “transferência”. Segundo depoimentos dos próprios índios, uma das lideranças também teria recebido dinheiro para que facilitasse a “transferência”, gerando vários conflitos internos. A mesma liderança, antes de ir para Bodoquena, também teria a promessa de que, na região para onde iriam, teriam casas e terra para plantar. Ao chegar e ver que não era nada do que tinham prometido, participou ativamente das articulações (até mesmo em Brasília) para conseguirem a terra de volta. Participou também das articulações para retornarem para a área em 1979, mesmo sem a demarcação ou homologação da mesma.

Lídio Moraes, ao falar das artimanhas da FUNAI para induzi-lo a convencer os demais indígenas a irem para Bodoquena, conta que aceitou essa transferência como forma de tentar amenizar os conflitos internos existentes naquele momento. Sabia que a FUNAI não tinha as melhores intenções ao fazer a proposta da transferência. Ao se referir à visita do Jamiro Batista Arantes (chefe de posto da FUNAI da reserva de Bodoquena) na aldeia Rancho Jacaré afirmou o seguinte: *Eu sei que ele veio para me enganar, eu descobri ele, mas eu não falei nada, mas eu pensei na minha gente e no meu povo também.* Ao se referir às ações de Joel de Oliveira (chefe da FUNAI de Campo Grande) cita a mesma forma de indução: *ele andou também me embrulhando, mas eu sabia que ele estava me embrulhando* (05/04/04 p. 1).

Joel de Oliveira, através do jornal Correio do Estado, declarou que não houve pressão para que os índios saíssem da área, e que a medida teve como objetivo atender as necessidades dos índios e os mesmos não estavam passando fome em Bodoquena, pois haviam recebido uma indenização por terem saído de sua área. Afirmou também que, durante um Encontro da Pastoral Indigenista em Aquidauana, os Kadiwéu teriam feito o convite a outras etnias para ocuparem também a área, evitando, desta forma a permanência de posseiros. No entanto, os Kaiowá expressaram situações de conflitos com os Kadiwéu,

fato este que demonstra que não havia a intenção dos Kadiwéu de que realmente os Kaiowá permanecessem em suas terras. Os Kaiowá, para evitarem conflitos, diziam que todos eram índios, que eles eram iguais, mas que sabiam que aquela terra não era deles e por isso iam voltar para sua área.

Apesar dos jornais noticiarem as declarações de Joel de Oliveira, de que os índios foram por vontade própria para a reserva de Bodoquena, a Presidência da FUNAI criou uma Comissão para apurar irregularidades dos seus funcionários em Mato Grosso.

Os 121 indígenas citados pela FUNAI, cansados de esperar, por cerca de quatro meses que esta Fundação os levasse de volta, resolveram voltar por conta própria para as áreas Rancho Jacaré e Guaimbé.

Houve várias tentativas por parte do senhor Jamiro, para que os índios não retornassem para sua área, dizendo que se fizessem isso ficaria mal para o órgão indigenista. Houve uma primeira tentativa de retorno para sua área de origem por uma parte do grupo, porém funcionários da FUNAI foram atrás deles, (que já estavam na estrada) e os convenceram de esperar mais um pouco. Com a promessa de que o Lídio iria para Brasília e resolveria a situação, esse grupo permaneceu no território dos Kadiwéu, em Bodoquena. Passados alguns meses, após a volta do Lídio, nada foi resolvido para que pudessem entrar nas áreas Rancho Jacaré e Guaimbé. Tendo em vista essas condições, muitos deles resolveram voltar caminhando para a área. A FUNAI, percebendo que não conseguiria convencê-los novamente, providenciou transporte para que eles fossem levados até Dourados, onde ficaram alojados em um antigo posto da FUNAI por volta de quatro meses.

Durante esta longa caminhada feita pelos índios, várias crianças e velhos ficaram doentes e alguns deles morreram, quando já estavam alojados no posto em Dourados, como afirma Nilza Aquino:

...foi difícil porque passamos perigo na estrada e doenças, as crianças morreram em Dourados. Não tinha remédio, de tanto que não tinha remédio levaram pro hospital em Dourados e não atenderam e por causa disso as crianças morreram. A filha da Valentina morreu, uma criança de dois anos. A filha da Madalena morreu (Nilza, 06/10/2004 p. 3).

Uma das estratégias utilizadas pelos indígenas, devido a essa pressão, era de dizerem que, se alguém perguntasse para onde estavam indo era para falar que estavam

indo para Caarapó ou Amambaí, (ou seja, para as reservas onde a FUNAI e os fazendeiros afirmavam que era o lugar deles).

Segundo o jornal a Folha de Londrina, em 30/05/1979, uma comissão da FUNAI levou duas lideranças indígenas para a fazenda, no intuito de propor aos índios que ficassem com um pedaço da fazenda Maciel Kue, nos fundos, descampado e sem mato. Essa proposta, conforme relatório do bispo de Dourados Dom Teodardo Leitz, para o Presidente da FUNAI, Adhemar Ribeiro da Silva, foi no sentido de que se aceitassem que a área que seria “doada” pela Empresa *Mate Larangeira* logo seria demarcada e, quanto ao restante da área, demoraria ainda de um a dois anos (Doc. 137, Pastoral Indigenista, 11/06/1979).

Desta forma um grupo pequeno aceitou a proposta e, cansados das promessas e sofrimentos, voltaram para parte da fazenda Maciel Kue, (hoje denominada aldeia Guaimbé) no início de junho de 1979. Mas a maioria permaneceu no antigo posto da FUNAI em Dourados até o mês de agosto, quando, após várias idas de lideranças a Brasília, juntamente com representantes da FUNAI (onde nada se resolveu), retornaram à sua área de origem novamente caminhando.

Maria Dias, uma das únicas moradoras da aldeia Guaimbé na atualidade, e que participou deste processo, comenta sobre a resistência do grupo do Rancho Jacaré, e sobre a volta do grupo do Guaimbé antes dos demais grupos familiares: *não queriam entregar cedo o Jacaré o Jacaré não queriam entregar, muitos sofreram para ser entregue e essa aqui não. Foi entregue um bem mais rápido cedo* (Maria, 29/10/2004 p. 6).

A FUNAI tentava convencer os índios para que fossem todos para a área Guaimbé, que brevemente seria demarcada. O Clima continuava tenso⁹¹ entre os índios e o fazendeiro, com constantes ameaças. Segundo Livrada, *depois veio de novo choque, falaram que se nos encontrassem, iam nos levar de novo* (Livrada 06/10/2004 p. 7). Mesmo com a volta deste último grupo para a área Rancho Jacaré e com o forte domínio dos índios sobre seu território de origem, a área demarcada não foi toda a área reivindicada pelo grupo, como afirma Rufino Aquino:

⁹¹ A madeira e a erva mate continuava sendo explorada pelo fazendeiro.

É nós mesmo tiramos (demarcamos). Aqui, começou os de Caarapó que iam fazer aí nós fizemos ele parar. Não era mesmo que era ele que tinha que vir de lá. Ele não sabia mesmo o onde era que tinha que demarcar. E nós íamos marcar desde lá porque ali no Rio Guaimbé eu e o Lídio, mesmo íamos, só que ali o fazendeiro não queria dar. Vocês não têm vaca - falou “eu preciso ali para dar de beber pelo menos e no lugar desse eu vou dar outro para vocês” Ele ficou firme com isso, falei mesmo para eles, ali é nossa mesmo essa terra ali, ficou a toa essa terra em vez de nós usarmos, por que ali eu sei onde era todas as coisas, ali perto do rio Guaimbé morava minha sogra ali era a casa deles ali ficava. Tinha a casa do José depois ali era a casa dele. Então para mim se tivessem marcado ali seria bom para nós (05/10/04 p 7).

Após essa longa trajetória de idas e voltas, assim como das constantes expulsões, as terras da aldeia foram homologadas, em abril de 1984, demonstrando desta forma o poder de resistência dos Guarani e Kaiowá, por meio de sua mobilização interna e articulação com agentes externos.

Os Kaiowá utilizaram várias estratégias durante todo o processo de expulsão, retorno e retomada da terra. A reza foi dentre outros um fator muito forte. A Kaiowá Martina Nunes, assim relatou a sua experiência:

Quando chegamos no Tarumã nós rezamos. Nós viemos não é o mesmo com bíblia que viemos, nós viemos com *porungu*, com som de *mbaraca*, com canto. Como ela disse, a irmã, a Bernarda falava, nós ganhamos a essa terra através da reza, não é que ganhamos com raiva. Nós ganhamos com alegria (05/10/2004, p. 1).

Nilza Aquino, ao comentar as ameaças de morte sofridas por seu pai Rufino Aquino, afirma que só não morreram por que rezavam muito: *como eles rezavam e faziam de tudo, por causa disso não alcançaram isso* (06/10/2004 p. 5)

Segundo denúncias dos proprietários das fazendas Rancho Jacaré e Maciel Kue, entre 1980 a 1982, os índios teriam muitas vezes tentado atos violentos contra funcionários das fazendas. Estes fatos ocorreram no período em que havia a proposta de acordo entre FUNAI e Companhia *Matte Larangeira* que uma parte da fazenda seria “doada” aos índios e a FUNAI expediria certidão negativa em relação ao restante da área (Ver doc. 171, p. 135-136).

Os Kaiowá, por terem a convicção da amplitude de seu território, envolveram-se em vários incidentes contra os fazendeiros. Como demonstra o Kaiowá Rufino Aquino em seu depoimento sobre os incidentes entre ambos. Nota-se que, mesmo após a volta dos índios para sua área de origem, a imagem de terem sido carregados em gaiolas ficou marcada na memória deles:

Brasília, 28 de julho de 1.981.

Exmo. Senhor Presidente da FUNAI
Fundação Nacional do Índio.

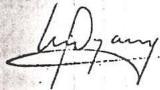
A CIA MATE LARANJEIRA, qualificada nos autos do processo administrativo nº FUNAI/BSB/4394/77, por seu dirigente, vem, para todos os fins de direito, cientificar a V.Exa. quanto as seguintes iniciativas e decisões adotadas por esta Companhia:

- a) a FUNAI poderá promover a demarcação de uma área aproximada de 776 ha (setecentos e setenta e seis hectares), denominada Guaimbé, em terras da Fazenda Maciel Cuê, de domínio desta Companhia, localizada no Município de Dourados/MT, onde existe uma ocupação indígena, cujos limites, em princípio, já está delimitadas em planta juntada ao citado processo, e que serão ajustados em campo, por ocasião de levantamento topográfico, para o que, desde já, concordamos e aquiesce com a sua realização;
- b) a Companhia se compromete, pelo presente documento, a fazer, de acordo com as formalidades legais, a doação da área, de que trata o item anterior à Grupos Indígenas Kayoã, ora localizados em terras da Fazenda Maciel Cuê com a intervenção da FUNAI, nos termos do Estatuto do Índio (lei nº 6.001/73), e onde os termos ficarão definitivamente assentados.
- c) a FUNAI deverá, após formalizada a doação expedir certidão negativa da presença indígena na área remanescente da Fazenda Maciel Cuê de domínio da Companhia de acordo com as normas da Fundação.

Esclarece, desde logo, que se compromete após a
doação, a respeitar os limites da área que for demarcada, como ter
ra indígena, nada tendo a reclamar, em juízo ou fora dele, no pre
sente ou no futuro, seja a que título for, a este respeito.



LUIS MENDES PRATES.



Alfredo G. Soares de Almeida
Diretor do I.P.A.

queriam fazer a gente subir. Pagaram para ele fazendeiro é falaram quero que você subam. Pagaram para ele fazendeiro. Aí vieram de novo com armas, “não não vamos subir” fale pro Luiz que venha é faça um buraco e nos larguem nós tudo lá dentro eu da minha família e quero que matem tudo, e depois podem nos matar todos (Rufino, 05/10/04 p. 6).

As pressões por parte dos fazendeiros tiveram seu início, após o término da extração da erva mate. Como se observa no depoimento de Rufino Aquino, ao explicar quem era o Luiz que participou da expulsão:

É daqui mesmo, ele era meu patrão antigo. Esse eu trabalhei para ele. Aqui no nosso tempo brasileiro não entrava aqui, só Paraguai que tinha aqui. Até 20 eram aqui. Nesse tempo se roçava com facão esse, se limpava o erval assim aí que se fazia erva se retirava. Raído chamava o feixe que era amarrado assim erguiam na cabeça, o raído. Isso era pesado, tinha 13, tinha os que tinha, 14,15. Quem aguentava esses levava. Assim que era no tempo da companhia, até eu trabalhei assim. E depois entrou veio a companhia aqui, disse naquele tempo, “daqui para frente eu vou vender, agora já vão entrar os brasileiros – eu vou vender” - e vendeu naquele tempo. E vendeu pro, agora como é conhecido o Polaco. Pro Polaco ele vendeu. E o polaco demorou aqui acho que dois anos. Ele não gosta de nós, nos tirou tudo. Eu fui trabalhar lá no Guaikara, eu trabalhei no Guaikará. trabalhei lá dois anos e oito meses. E depois lembramos daqui de novo porque nós somos daqui mesmo, eu nasci aqui mesmo, aqui morreu meu avô, estão todos aqui. E depois que nos levaram lá...(05/10/04 p. 1).

Após o declínio da Companhia *Matte Laranjeira* o gado tornou-se o principal produto da região onde foram implantadas as fazendas. Desta forma, não era mais necessário grande contingente de indígenas para a mão de obra, apenas alguns seriam suficientes para dar conta do trabalho nas fazendas. E então o que fazer com os outros? Tirá-los da região, aonde não os cabia mais, e mandá-los para as reservas, como afirma Nilza Aquino:

O fazendeiro vai vir para tirar vocês todos daqui da aldeia não trabalhem mais” - falaram para nós. Porque a gente estava trabalhando no começo na fazenda mesmo, na fazenda plantavam. Nós não ficamos no começo na fazenda como é o nome, o Jacarandá parece. Ali tinha muita rama plantada. Depois viemos aqui de novo falaram – “ali a aldeia vai ser demarcada” aí nós viemos para cá. E depois o fazendeiro não queria mais que a gente plantasse – “não trabalhem mais na roça” - falaram – “o fazendeiro vai vir tirar vocês daqui, para o índio já tem mesmo aldeia em Amambai no Takuapery tem em Caarapó também” falavam nessa época (Nilza, 06/10/2004 p. 4).

Várias famílias, quando começaram a voltar de Dourados para as fazendas, principalmente os grupos que retornaram sem a autorização ou “negociação” da FUNAI,

fixavam-se em locais estratégicos dentro da área, para não serem encontrados pelos administradores:

Nós quando chegamos ali onde é, a noite que viemos, ali onde está o (fulano) ali era mato, ali a gente levantou os barraquinhos, e o Lídio e os outros foram lá pra baixo perto do rio, ali fizeram os barracos escondidos, porque não se mostraram cedo – nós padecemos muito.... Passamos muito mau, muito sacrifício (Livrada, 06/10/2004, p. 7).

Após a volta de Lídio Moraes de Brasília, onde tinha ido para tentar resolver a questão da terra, os grupos indígenas passaram a ter uma certa segurança de que não seriam mais expulsos pelo fazendeiro e começaram a ocupar outros espaços na área.

Além dessa localização estratégica, foram convencidos pelas lideranças indígenas e por agentes do CIMI, da necessidade da importância das plantações para que os *brancos* estivessem convictos de que eles deveriam ficar ali. Ou seja, mesmo não sendo a produção a única serventia do território para eles, aprenderam que teriam que mostrar para os *brancos*, que iriam produzir na área:

...Hum plantem mesmo, para que o branco veja como nós queremos para nossa terra. Aí nós plantamos realmente, bastante. Aí nós saímos da onde a gente estava (escondidos). Plantem, semeiem – dizia e façam casas, para que vejam que são firmes as nossas casas, não podem ter mais barraquinhos (risos).. E por isso que fizemos...(Livrada, 06/10/04 p. 8)

O relacionamento entre os Kaiowá da aldeia Rancho Jacaré e os fazendeiros foi se modificando drasticamente, conforme os interesses. A violência contra os índios tornou-se um processo constante em todo o Sul do Estado, provocando mortes, a fome e vários prejuízos aos índios. A solução encontrada, a priori, foi a expulsão dos índios de seu local de origem.

A forma dos índios se relacionarem com os fazendeiros, no período em que eles voltaram para a área em 1979 (quando eles os pressionava para que saíssem novamente da área), demonstrou que suas estratégias eram natas de seu modo de ser. Tinham a convicção de que a terra era mesmo deles, isso fazia com que eles se sentissem seguros.

Tinha medo (o fazendeiro) de certo achava que a gente estava bravo, mas nós não estávamos bravo, isso aqui é nossa mesmo também. E a gente não podia deixar à toa o que é nosso, por que aqui que a gente cresceu, nossos avós já morreram aqui, e é nós mesmos que estávamos aqui, antes do brasileiro entrar, eu aqui já estava, e como que vamos deixar a nossa terra aqui? - falei para eles. E por causa disso que nós ganhamos aqui. ...tiveram medo talvez achavam que nós tivéssemos arma. Mas não temos nada, eu falei não precisamos ter medo porque essa terra é nossa mesmo” (Rufino, 05/10/04 p, 4;5).

As estratégias externas dos Guarani e Kaiowá, junto ao CIMI e aos órgãos públicos, foram fatores agregadores ao modo de ser, com características de um povo extremamente guerreiro, que soube se utilizar de várias estratégias para solucionar seus problemas. Martina Nunes e a Nãndesy Livrada Rodrigues, ao mesmo tempo em que falavam sobre tantos sofrimentos, falavam também que a terra tinha sido conseguida por conta da alegria que tinham, e por conta das constantes rezas que eram feitas. Diziam sempre que poderiam morrer “mas” não deixariam novamente seu território, ou seja, o principal em todo esse processo foi o fato de terem muita clareza que o território era deles. A resistência dos Guarani e Kaiowá tiveram inúmeras e variadas características, desde a afirmação de suas práticas culturais frente ao seu diálogo com agentes externos até suas alianças internas. Tiveram também uma brava resistência física, tendo em vista a forma violenta e desumana como foram expulsos de seus territórios e pela forma como foram tratados durante sua estada na região de Bodoquena.

4.2 As ações dos Guarani da aldeia Jarará no processo de recuperação de seus territórios

Assim como várias outras áreas da região Sul do Estado, Jarará teve sua dispersão inicial por conta da introdução de fazendas na região. A empresa *Matte Larangeira* controlava a área que hoje corresponde a aldeia Jarará e tinha um título expedido através do estado de Mato Grosso. Em 1953, a empresa vendeu a área para a Companhia Agrícola Campanário que, em seguida, a vendeu para o Senhor Miguel Subtil de Oliveira, em 1972. A área tradicional foi destruída por ordem da Companhia *Matte Larangeira* em 1953, e a população existente na área foi transferida para Caarapó (PACHECO, 2003). Após a expulsão e dispersão desses grupos indígenas pela Empresa *Matte Larangeira*, parte deles passaram a morar na periferia da Vila Santa Luzia, atual cidade de Juti, por volta de 1982 e 1983. Afirmaram que sofriam vários tipos de discriminação, quando faziam suas rezas e danças os *brancos* ficavam olhando assustados, muitos indígenas apanhavam da polícia quando estavam bêbados.

Atualmente o território do Jarará⁹² é composto por uma média⁹³ de 71 famílias e 320 pessoas, vivendo em 479 hectares. O território possui famílias Kaiowá e Guarani, este fato tem gerado o aumento de conflitos internos entre seus habitantes.

Assim como as demais áreas já analisadas neste trabalho, em Jarará também houve intensas mobilizações internas para a recuperação de seu território. Houve também alianças externas com entidades de apoio, como o CIMI e o PKN⁹⁴. O domínio dos índios sobre o processo histórico que gerou a expropriação de seus territórios é percebido em seus depoimentos. Este domínio vem de suas relações com o CIMI e com a FUNAI. A fala do Guarani Silvio Iturvo sobre a intervenção da Companhia *Matte Larangeira* revelaram sua percepção sobre esse processo:

E dai na época que nós perdemo por causa que tempo do Companhia tempo do Companhia a pessoa tomaram por causa que veio trabalhando na erva e os empregado antigo o patrão dele não tinha como retirar para pagar a ele o direito dele e daí vem e da o pedaço da terra do parente aqui (21/03/2005 p. 1).

Os grupos indígenas remanescentes do Jarará sofreram três despejos e, somente na quarta retomada, conseguiram permanecer no território. A primeira retomada teve início em 1986, ficaram por volta de seis meses e foram retirados. No ano seguinte foram despejados novamente. Quando entraram na área havia 16 famílias indígenas, uma das estratégias que utilizavam para evitar os despejos era de não revelar aos fazendeiros e outros órgãos públicos a quantidade exata de pessoas que estavam ocupando a área.

Em 1988 o grupo interministerial da FUNAI não considerou a terra como de ocupação tradicional por parte do grupo indígena. Com as intensas mobilizações dos índios, em 1991 e 1992, essa posição foi revista. A área foi homologada em 1993, mas mesmo com a homologação, os Guarani e Kaiowá ainda não tiveram a posse da área, e a reocuparam pela última vez em 22/03/1996. As pendências judiciais, e a falta de indenização das benfeitorias, mesmo após a homologação, prorrogaram a total legalização dessa área. Os índios continuaram se articulando, principalmente através de documentos junto aos órgãos competentes, como foi o caso do documento enviado ao Ministro da Justiça em 1999. No depoimento, o Kaiowá Assunção afirmou que o fazendeiro ainda não

⁹² É localizado a uns 100 km da cidade de Dourados e 5 km da cidade de Juti.

⁹³ Essas informações foram passadas pelos moradores da aldeia Jarará.

⁹⁴ No entanto a análise aqui realizada se restringe às relações mantidas pelos Guarani e Kaiowá com o CIMI.

havia desistido de ter a terra de volta, mas acreditava que a legalização definitiva era uma questão de tempo:

Agora parece que tá queto, mas não sei por fora (inaudível) e ele sempre garante que a terra é dele ainda, não fala que é nossa dos índios...O pessoal só não tá mais tranquilo porque você sabe a terra para ser do índio mesmo tem que ser registrada no departamento tem que ter título de posse da terra. Mas desse processo ninguém procura mais, parece que processo dessa terra aqui está em São Paulo, falta procurar, que essa terra já é demarcada e homologada...Daqui a cinco ou dez anos a mais já vai ficar essa terra como indígena mesmo, então por isso que tem muita dificuldade mesmo (Assunção, 21/03/2005, p. 2).

Uma outra característica típica do Movimento Guarani e Kaiowá para recuperação de seus territórios, manifestou-se de forma clara nessa área, foi a constatação do conhecimento sobre as características da área, como, por exemplo, cemitérios localizados dentro da área. Isso facilitou a coleta de dados para o processo jurídico.

No processo judicial do Jarará, o fazendeiro alegava que sabia da existência do cemitério, mas não que fosse de índios (PACHECO, 2003). No entanto, conforme depoimento do Kaiowá Ambrósio Benites o fazendeiro sabia da existência de índios, mas não reconhecia:

O fazendeiro no dia em que foi feita a perícia aqui na terra e foi cavado o cemitério ali embaixo e ele falou para mim assim porque que eu sabia onde que tava o cemitério né e eu falei assim eu sei por que era bem aqui mesmo, e ele falou para minha assim - como é que eu sou uma pessoa bem de idade já e eu não sei se tem cemitério aqui e você sabe? falou desse jeito para mim, aí falei para ele é aqui mesmo pode cavar para ver se eu estou mentindo ou não, e aí começaram a cavar né e acharam um pedaço de osso, pano antigo né acharam na terra né, um esqueleto antigo e aí ele falou para mim assim “porque que eu sabia e não falava nada”, daí eu falei mas eu falava, eu tirei fotografia dele naquele tempo e você mandou o trator passar por riba e acabou com tudo né então você sabia onde era (21/03/2005, p. 1;2).

Ambrósio Benites, uma das grandes lideranças no período de retomada do território, afirma que, após o processo ser arquivado pela Juíza da Comarca de Caarapó, iniciaram atividades tendo em vista a reabertura do processo. A atuação deles na área para a coleta de dados para a continuidade do processo foi fundamental:

Aí comessemo a fazer pesquisa, trabalho com o mais velho né aí conseguimos fazer levantamento de novo onde tava o cemitério, as mata, daí consegui montar outro processo, esse processo, aberto esse processo fomo para Campo Grande e de Campo Grande e foi parar em São Paulo e a gente acompanha o todinho ela... foi feito muito trabalho nós próprio nós mesmo pegava a máquina fotográfica e batia né, mas a gente andava meio escondidinho (21/03/2005, p. 1, 2).

Nota-se que há um processo de auto-afirmação de algumas lideranças, quanto às atividades para a recuperação de alguns territórios, como é o caso do Jarará. Ou seja, havia a intermediação do CIMI e de outros órgãos, como a própria FUNAI, articulando reuniões, audiências e na elaboração de processos. Havia também a convicção de que todos os passos eram dados somente por eles, ou seja, era uma forma de buscar prestígio perante seu próprio grupo e perante a pesquisadora. Isso não retira o mérito das ações deles, e nos faz refletir que as afirmações de fazendeiros e políticos, veiculadas constantemente na imprensa (sobre o fato dos índios serem massa de manobra), tornam-se totalmente infundadas. Há um desconhecimento das características deste povo por parte de setores da sociedade na índia. Os Guarani e Kaiowá, ao mesmo tempo em que se utilizavam da estrutura de órgãos de apoio para solucionarem seus problemas, muitas vezes acabam manobrando estes órgãos e se utilizando deles para aumentar seu prestígio junto à sociedade indígena.

O depoimento de Ambrósio Benites, sobre as articulações e acompanhamento em relação ao processo jurídico, demonstra a forte necessidade de se auto-afirmarem quando das ações para a recuperação das áreas. Porém, há também uma demonstração clara da apropriação de conhecimentos da sociedade não índia que, principalmente as lideranças políticas, passaram a dominar para poderem lutar por seus territórios.

É não parava ia para Campo Grande, São Paulo, Brasília, acompanhava todo o detalhe lá sobre os indígenas. Por que esse processo que estava parado aqui em Campo Grande quando foi julgado a favor dos índios em São Paulo o juiz de Campo Grande saiu contra nós naquele tempo né, ele deu um prazo de quinze dias para nós sair, sair aqui da terra.

E daí eu fui para a Campo Grande e liguei para a Terceira Região né e falei né no Tribunal, liguei para Brasília para a FUNAI né e daí a Juíza de Campo Grande que falou, vocês têm que desocupar aquela terra senão a polícia vai desocupar e eu sou obrigada a cumprir a lei falou para nós. Já era umas quatro horas naquele tempo né. E daí eu liguei para São Paulo e daí eu conversei com a doutora Lídia e ela falou você liga lá no tribunal por que foi julgado um processo agora há pouco, lá no Tribunal e foi a favor de vocês, e daí eu liguei para lá e daí falou assim, o pessoal do Tribunal falou assim, a moça que atendeu o telefone, “vocês estão tranqüilo porque o processo da terra de vocês foi a favor de vocês”. Aí quando eu entrei saí aqui de Campo Grande larguei o telefone e daí fui falar com o Juiz e falei o seguinte - eu liguei agora pouco para São Paulo e julgaram um processo agora pouco em São Paulo e foi a favor de nós. E ele não acreditou não, falou será que é verdade? e eu disse é verdade ele já tava pronto para assinar a ordem de despejo de volta. Aí ele ficou perto ficou quietinho né e pegou o telefone e ligou não sei para quem lá e falou tá bom agora vocês podem ir tranqüilo, falou para nós e daí eu vim embora e falei com o Procurador Público né.

No outro dia fizemos alguma entrevista né, e daí o pessoal daqui já ficou sabendo, porque saiu na televisão todo mundo sabe né. Ai, graças a Deus hoje tá tranqüilo (21/03/2005, p. 4).

Essa apropriação do conhecimento dos trâmites burocráticos, muitas vezes mediado pela assessoria do CIMI, foi uma das estratégias para obterem sucesso em suas reivindicações. Essa mistura de relações com órgãos públicos foi um fator necessário nesse processo de resistência e de luta da população Guarani e Kaiowá.

A articulação com outras lideranças indígenas foi um dos fatores importantes para que essa comunidade iniciasse o processo de retorno à área e resistisse aos despejos. Estiveram presentes inicialmente, durante as mobilizações, as lideranças da aldeia *Tey Kue*, Jaguapiré e de Dourados. Um dos encontros, que marcou a continuidade das mobilizações e articulações foi uma reunião de lideranças indígenas na Vila Juti, realizada em 1984, para discutirem os problemas da população indígena que estava residindo na Vila. Contou com a presença de lideranças das seguintes áreas: Cerrito, Rancho Jacaré, Guaimbé, Caarapó, Dourados, Amambai, Limão Verde e Jacareí (Porto Lindo). Os documentos de reivindicações, durante todo o período de retomada para a legalização da área Jarará foram assinados por lideranças indígenas de várias aldeias e áreas indígenas (Ver doc. 125, p. 144-145).

Ata da reunião de lideranças indígenas na Vila Juty (nome antigo dado pelos indígenas de Santa Luzia).

Aos treze dias do mes de junho de um mil novecentos e oitenta e quatro, tendo por local a Baía de Juty da comunidade católica da Vila Juty, as doze horas, reuniram-se quarenta indígenas da região Sul do Estado de Mato Grosso do Sul para discutir em conjunto os problemas vividos pela comunidade indígena da mencionada vila. Presentes capitães e representantes dos moradores do local denominado Seresito, das aldeias de Caacopi, Annuniboi, Rancheo Jacare, Guainibe, Linhão Verde, Jacarey. Coordenou o encontro o capitão João Maritim, da aldeia de Caacopi. O grupo apontou o número de seis comunidades extintas na região de Santa Luzia, nos últimos anos. São elas as seguintes: Curupé, Curupé, Tupura, Jacare, Jacare, Jacare e Campo Novo. Apontaram em sua preferência, a localidade de Curupé, hoje Fazenda Bolo Rolo, como reunião de terras para diversos motivos, a saber: existência ainda de muita, a presença atual de quatro famílias de moradores antigos. Esta proposta é uma espécie de consenso de todas. Todos os capitães e representantes deram o seu apoio à constituição de uma aldeia para o grupo indígena que hoje mora dentro da Vila Juty e está disperso pelas fazendas da região. Comentou-se que na Vila Juty não existem condições de saúde, de trabalho, e que os velhos não se sentem bem. Também foi falado da grande dificuldade de se fazer reunião, porque marido e mulher não tem muita comunicação, isto ocasiona estas grandes reuniões trabalhando longe. Estiveram presentes os senhores Paulo, o antropólogo Celso Brito de Azevedo, de Annuniboi, e o senhor Paulo, do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, de Porecador, o qual redigiu esta e a deu aos presentes. Na seguinte folha seguem as assinaturas.

Ho. Sr. Bravini
Para estudar e
reformular.
26/06/84
[Assinatura]

Representantes da Vila Jety presentes:

2

João Afonso
Silvio Jതുവ

Rozana Jതുവ

Delfina Jതുവ

Georgo Rio

Outros representantes -

João Martins - Caarapo

Carlo Vileva PI - Porto Lindo

Marcos Vozquez - Anamburi

Alice Cosso - Rancho Jacaré

Adelfino Melzer - Limão Verde

Roni Glia nno - Guaiandê

Alvaro Paulus

Antônio J. de A. M. de

Há uma clara percepção sobre qual era o papel dos grupos indígenas e das agências de apoio, como o CIMI. O encaminhamento feito pelo CIMI dos documentos elaborados pelos índios e a assessoria jurídica prestada são ressaltados como fatores importante para o fortalecimento das lutas ocorridas nessa área.

Uma das estratégias utilizadas por parte do fazendeiro, logo no início do processo de retomada, foi a tentativa de lograr os índios para que desistissem da área. Segundo Assunção Gonçalves, o fazendeiro, juntamente com policiais, esteve na casa do ex-capitão, (que na época morava na cidade), e levou um documento para que o capitão assinasse. O fazendeiro disse ao capitão que se tratava de um projeto que continha um orçamento sobre ferramentas e sementes para os grupos indígenas que estavam ocupando a área Jarará. E então, o ex-capitão teria assinado o documento, quando contou o ocorrido para os grupos indígenas, Assunção afirmou ter percebido que havia algo de errado com este projeto e desconfiou que eles seriam despejados por conta deste episódio. Disse que, apesar de sempre ter trabalhado em fazendas e de não saber ainda naquele tempo, o que era luta, tentou alertar aos demais quanto a essa questão, mas os demais grupos indígenas não acreditaram nessa possibilidade. E, logo após esse episódio, ocorreu de fato o despejo.

Algumas famílias retornaram para a área em 1992, neste período em que a área ia ser demarcada os grupos indígenas já estavam com muito receio de retornarem, tendo em vista alguns despejos violentos que já tinham acontecido. Em um dos despejos foram queimadas as casas e uma criança morreu, segundo lideranças da atual aldeia Jarará.

Ambrósio Benites, Olímpio e Beto Lopes estiveram à frente do processo de retomada no período da demarcação que foi em 1992. A maior parte do grupo que estava lutando por esse território desde 1986, retornou em 1996.

A ausência da FUNAI nesse processo é citada num documento dos índios enviado para a Procuradoria da República em 1987: *foram despejados debaixo de chuva, inclusive polícia militar soltaram bomba artimogênio no meio das crianças, que a FUNAI desde esta data não deu assistência...não deu assistência judicial* (Doc. 162. ÍNDIOS, 1987).

A FUNAI é sempre citada nos depoimentos, como um órgão que fazia o acompanhamento dos índios, mas de forma distante, e que nem sempre apoiava as ocupações feitas por eles, como relata o Kaiowá Assunção Gonçalves:

Aqui nesse pedaço se nós fosse na onda da FUNAI nós não tava aqui não, eles não queria que a gente entrasse não queria que incomodasse o fazendeiro por causa da terra.... Nós saía sempre para Aty Guassu e eles não gostavam da Aty Guasu eu não sei porque agora apoiaram a Aty Guasu, primeiro não apoiou não, eles eram contra o CIMI, o PKN... eles achavam que o CIMI e PKN fazia a cabeça dos índios para invadir as terras (Assunção 21/03/2005, p. 2).

O fato da FUNAI ser a responsável pela legalização dos territórios indígenas impedia que apoiasse as ocupações, pois se o fizesse estaria demonstrando sua incapacidade de resolver a questão.

A falta de resolução deste caso, por parte da FUNAI, fez com que os índios aprisionassem um funcionário do órgão, como forma de pressionar para que tomassem providências quanto à legalização da área: *ai nós seguremo o cara da FUNAI aqui, ele ficou ai né com nós vinte dias com nós ai* (Ambrósio, 21/03/05, p. 3).

A convicção de que a luta era a única forma de conseguirem parte de seu território e a forma de relação que mantinham com os órgãos externos (FUNAI e CIMI) é sempre muito presente nos depoimentos dos Guarani e Kaiowá:

Quem tava correndo atrás para retomar área somos nós mesmo comunidade se junta, ele lembra do passado né. Sempre quando a gente mora na periferia da cidade a gente sofre bastante. Então por ali a gente põe na cabeça a gente se junta e analisa se junta e retoma a área, por causa que a gente sabe que é da gente mesmo, então assim que começa a luta do movimento do povo indígena.... praticamente depois que nós entrou que a gente pede apoio, pede para o CIMI pede para a FUNAI, mas depois que tivemos lá dentro pedimo proteção....Tem muito branco que fala é pessoa branca que fala que informa aí para poder invadir terra, mas não é assim não, é próprio nós mesmo que se reúne e entra na terra (Sílvio, 21/03/05).

A persistência que tiveram, durante todo o processo e a união de lideranças indígenas de outros territórios Guarani e Kaiowá, assim como a coesão interna, foram os principais motivos expostos pelos indígenas dessa área para terem conseguido êxito. Como observa o Kaiowá Assunção:... *a luta pela terra não é fácil não, mas não pode desistir né, pessoa tem que pensar ficar junto com a comunidade né, para poder conseguir as coisas né porque agente sozinho ficar sapateando a gente não consegue* (21/03/2005, p. 3).

4.3 O atropelamento dos índios da aldeia Sucuri'y

Segundo informações de agentes do CIMI, as primeiras famílias de Turiba⁹⁵ que ocuparam a área indígena de Sucuri'y vieram da aldeia Panambi, município de Douradina, e migraram para *Pirakua* em Bela Vista e depois retornaram para Sucuri'y. A aldeia de Sucuri'y tem aproximadamente 100 pessoas, predominantemente Kaiowá e localiza-se no município de Maracajú, MS, a cinco quilômetros deste município e a 70, da cidade de Dourados.

A população da aldeia Sucuri'y foi despejada por fazendeiros por duas vezes consecutivas, nos anos de 1986 e 1996. Após este período, os índios voltaram novamente para a área e reagiram afirmando que dali só sairiam mortos. Em carta endereçada ao Juiz apresentaram a seguinte reivindicação: *Senhor Juiz devocara (revogar) a liminar para não acontecer despejo do índios sucuriy sinvera (se tiver) despejo podi acontecer morto entre índios e branco o nosso desisão não sair vivo e neis morto esse o nosso desisão do índios* (Doc. 29, Carta dos Índios, p.1). Em outra carta, endereçada à mesma autoridade, afirmam que eles foram criados nesta área, e que foram expulsos pelo fazendeiro. Após a expulsão foram para Aroeira (distrito de Rio Brillhante) pois, segundo eles, não sabiam viver na cidade, porque lá não tinha lugar para fazer a *rocinha* para alimentarem seus filhos. Afirmam também que, durante as expulsões, houve muita violência, os fazendeiros *levaram gasolina e queimaram as casas*, fizeram os índios subirem em um caminhão e os levaram para uma das aldeias de Dourados. Segundo os próprios índios, eles não foram bem recebidos nesta aldeia por não serem de lá, então ficaram perambulando entre outras aldeias. (ANEXO 3)

A terra foi identificada em 1995, mas mesmo assim, em 1996, os índios foram novamente despejados pelos fazendeiros – *mais uma vez juntaram bastante fazendeiro tudo armado ameaçaram nós judiaram velhinho e criança e atropelaram (pressionaram e expulsaram) nós para fora da nossa terra* (Doc. 30, Carta dos índios, p. 2). Em 1997, mesmo com uma liminar favorável de despejo, os índios retornaram para a área e fizeram um acordo com a justiça, no sentido de ocuparem 65 ha, até o julgamento do processo. A terra reivindicada (500 ha do montante de 5.000) foi homologada em 1998, mas até hoje os índios permanecem somente nesta área que compreende a apenas 65 ha.

4.4 A atuação do CIMI na aldeia Sucuri'y

⁹⁵ Família extensa que ocupou a área Sucuri'y.

Havia a clareza por parte de agentes do CIMI de que no processo de assessoria ao Movimento Guarani e Kaiowá de recuperação de seus territórios, às vezes, era necessária a assistência e, em outros momentos, a denúncia. As ações do CIMI passaram por várias fases, atuando em praticamente todas as áreas que foram retomadas, após a demarcação de oito reservas, na década de 1920. Neste sentido farei uma breve análise da atuação desse órgão indigenista em Sucuri'y. Várias das articulações dos índios foram feitas por meio do apoio logístico do CIMI, para que pudessem ir aos órgãos oficiais reivindicar seu território e, em outros momentos, por meio de doações de alimentos que eram escassos durante o período de retomada. A assessoria jurídica sobre o andamento do processo judicial em relação à área Sucuri'y foi um dos fatores presentes.

Havia a solicitação dos Kaiowá, para que o CIMI os apoiasse, o que pode ser percebido em trechos de cartas enviadas a esta entidade:

Encaminhamos Este documento para o Cimi nós índio Dezaldeado de aroeira pedimos para o Cimi participar da Reunião dos índio no dia 18 de julho de 1,993. Sobre o índio Que forão Espulso de fazenda Cremos o Cimi Vai receber o nosso pedido com Honestidade. nois comtamos com sua valiosa presença. (Doc. 28, Convite dos Índios, p. 1).

O CIMI ao avaliar o processo de retomada da área Sucuri'y, expressa que foi um movimento legítimo dos indígenas:

Mais importante ainda: a negociação se deu com os indígenas. Ninguém falou por eles. Tiveram que ser admitidos e ouvidos em audiência. Audiência que se deu por três oportunidades, na justiça federal de Campo Grande, presidida pelo Juiz Federal da segunda vara civil. Por três oportunidades igualmente o Juiz deslocou-se até a área de conflito (Doc. 32, CIMI, p. 1).

Os documentos escritos pelos índios de aldeia Sucuri'y, revelam uma intensa movimentação por parte deles no processo de retomada desta área. As suas reivindicações se dirigiam para o Ministério da Justiça; para o presidente e para o delegado da FUNAI (em Campo Grande). Os documentos do CIMI denunciavam os fatos para a sociedade em geral, pedindo apoio a outras entidades, no sentido de denunciarem a violência cometida contra os índios.

O caso da aldeia Sucuri'y é um dos exemplos da importância e legitimidade das ações dos índios. Ou seja, mesmo com todo o processo violento sofrido por eles e com a assessoria dada a estes grupos indígenas, grande parte da área já homologada encontra-se atualmente sob a posse do fazendeiro. Desta forma, pode-se afirmar que onde não há uma

decisão dos índios de retomarem completamente suas áreas outras ações de organismos, como do CIMI, não encontram ressonâncias nesse processo.

Pode-se considerar que, mesmo nessa área, mas principalmente em relação às demais áreas citadas acima, os índios viam o CIMI como mais um de seus aliados. Essa aliança foi um dos aspectos deste processo, ou seja, a partir dessa aliança eles tinham mecanismos para atuarem junto aos órgãos públicos competentes para demarcação de seus territórios, como também buscaram, muitas vezes, por meio da estrutura que o CIMI oferecia, fortalecer suas alianças internas, fator preponderante de suas conquistas.

Ao mesmo tempo em que se utilizavam de práticas culturais tradicionais, aprenderam, a duras penas, a necessidade da importância de leis do branco (documento, papel, mapa) para assegurarem seu território. Rufino Aquino e Lídio Moraes demonstram como aprenderam a dar importância para os documentos: *Ai o Lídio falou para mim não se apresse que eu vou para Brasília, vou trazer o mapa de lá, quando eu trouxer vocês podem ir* (05/10;04 p. 3). Por outro lado, Lídio Moraes, ao comentar as conversas com o fazendeiro questionava a legitimidade de documentos, ou seja, apesar de realmente terem um contato recente com a cultura dos documentos, seus discursos eram variados com relação à importância ou não de se legitimar os documentos, era também uma estratégia perante os fazendeiros:

...fazendeiro chegou e tocou nós da terra, nós não ia sai, ele se abonou da terra, e falei para ele a terra é nossa, só para experimentar ele, eu não sou dono mas é mesma coisa que dono, eu tenho mais direito do que ele, ele não nasceu comigo no mato. Aí ele falou - é que ele que é o dono - aí eu falei para ele como é que ele era o dono se ele tinha algum papel - e ele falou eu tenho um documento, e aí eu perguntei para ele você tem? e ele falou eu tenho, que eu tenho a escritura e esse aqui é meu. E aí eu falei para ele você tem escritura e ele falou tenho - e a escritura onde você pegou? - E ele falou peguei do governo - e o a escritura o governo onde que pegou? - e ele falou não sei, ele ficou bravo comigo. Sabe que eu sei que o dono não entregou para ninguém (Lídio, 06/10/05. p. 3)

As mestiçagens e traduções são observadas neste trabalho ao analisarmos como os Guarani e Kaiowá, que não dominavam estratégias e os códigos dos não índios, apropriaram-se e aprenderam os costumes dos *brancos* para recuperarem seus territórios. As afirmações dos Guarani e Kaiowá sobre sua situação, constantes em um relatório⁹⁶, demonstraram as estratégias indígenas: *A gente usa algum costume do branco é obrigado*

⁹⁶ O presente relatório não possui autoria, mas aparentemente é um relatório das atividades de um ex-agente do CIMI, que contém suas atividades e relatos sobre as falas dos índios e informações sobre a Aty Guasu, visitas a algumas áreas indígenas, juntamente com uma comissão.

a usar...Usa a Funai, p/ex, q-é do branco. Temos que ser mais unidos até p/ enfrentar a Funai, p/ avaliar os trabalhos, p/ver onde é que está errado..(Doc. 63. CIMI. 1991, p. 1). A própria elaboração de documentos, reuniões com autoridades, reuniões de formação política, reuniões de lideranças indígenas em níveis nacional e regional eram aspectos distantes de sua realidade “mas” foram devidamente apropriados para uma nova situação.

Na fala do Lídio Moraes, sobre o que considera como valores puros dos índios, faz críticas aos documentos (registros) mas fala também da necessidade de sua ida a Brasília por conta das articulações para a recuperação do Rancho Jacaré e Guaimbé, afirma que jamais tinha imaginado que iria a esta cidade e que foi para defender seu povo. Na concepção dele não era necessário documento para se deslocar.

No caso das lideranças do Rancho Jacaré e Guaimbé, foram as misturas de relações e negociações ocorridas a partir da década de 70, que deram início a uma série de negociações, que foram sendo construídas ao longo do período pesquisado, como observamos no item sobre a *Aty Guasu, a organização do Movimento Indígena e suas alianças*.

O fato dos Guarani e Kaiowá possuírem *uma autoconsciência cultural muito marcante* (como afirma Grumberg 2002) proporcionou-lhes condições para seu restabelecimento territorial. Em vários momentos, em que ocorreu o processo de mistura das relações com entidades de apoio no caso específico com o CIMI, eles não deixaram de manter suas práticas culturais.

Apesar das considerações de pesquisadores dos Guarani e Kaiowá, de um possível entendimento dos fazendeiros sobre a questão indígena, não houve avanço nas relações com os fazendeiros. Rubem considera que, nos últimos anos, houve um diálogo com os fazendeiros, percebido também pelo fato das liminares de despejo estarem sendo revertidas, fato que não ocorria anteriormente. Afirma que fazendeiros mais esclarecidos revelam-se talvez mais sensíveis à realidade regional, onde não é mais levado em conta somente os interesses do capital (RUBEM, 2000, p. 748). No entanto, os avanços referentes às reivindicações dos índios e até as estratégias do poder público de protelar algumas liminares de despejo, não se deram por conta de um possível entendimento por parte dos fazendeiros, mas devido às constantes pressões dos índios e da sociedade organizada e de forças políticas institucionais sensíveis à causa indígena. Os interesses do capital continuam prevalecendo entre a oligarquia rural deste estado, como se percebe nos

episódios de assassinatos cometidos por fazendeiros nos últimos dois anos. Como o assassinato de Marcos Veron em janeiro de 2003 e recentemente de Lorival Benites em junho de 2005.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A emergência dos Guarani e Kaiowá em relação à recuperação de seus territórios é um marco histórico vivido por essa população. Suas práticas culturais e suas alianças com agentes externos proporcionou-lhes várias conquistas, desde o final da década de 1970 até os dias atuais.

Os Guarani e Kaiowá, para conseguirem resultados em suas reivindicações, buscaram aliados nesse processo. O CIMI, criado em 1972, apesar das divergências sobre os rumos que deveria seguir, tinha como um dos principais objetivos a questão da assessoria para recuperação dos territórios indígenas, e este objetivo passou a ser melhor efetivado a partir de 1975. E, com a instituição da entidade em Mato Grosso do Sul em 1979, os índios passaram a contar também com o seu apoio. Nesse período, se intensificaram as expulsões dos índios por fazendeiros, expulsando-os de suas áreas de origem, e utilizando-os como mão-de-obra em suas fazendas. Em algumas áreas essas expulsões ocorreram com o auxílio da FUNAI, como foram os casos de Rancho Jacaré e Guaimbé. É a partir dessas áreas que se iniciou o processo de visibilidade do Movimento Guarani e Kaiowá de recuperação de seus territórios, além de outras que tiveram o processo de expulsão deflagrados nesse momento, como Pirakuá e Paraguassu.

A criação do CIMI, no Brasil e em Mato Grosso do Sul, foi bastante conturbada. Houve muitas divergências internas referentes à definição de quais orientações a entidade deveria seguir. Mesmo antes de sua criação, por volta do final dos anos 70, existiram religiosos que almejavam que a Igreja tivesse uma forma de organização que pudesse dar uma resposta à situação vivida pelas populações indígenas. Acreditavam que a instituição do Conselho viria no sentido de dar formação para outros religiosos que já atuavam nas áreas indígenas. Formação era no sentido de capacitar os missionários para que entendessem melhor a cultura indígena, para poder ajudá-los no processo de integração à sociedade não índia. Entendiam que era papel da Igreja dar assistência material e religiosa, para que pudessem “ajudá-los” a sair de uma situação econômica precária. E, para que esse processo se consolidasse, era necessário manter um bom relacionamento com o governo, porque sem o qual não seria possível o acesso de missionários junto às áreas indígenas, devido à repressão militar às contestações à ordem.

No entanto, havia também desde a criação do CIMI uma ala considerada como progressista e que, influenciada pela teologia da libertação, buscava uma nova forma de evangelizar, não por meio da realização de sacramentos ou de uma assistência religiosa, mas assessorando na organização dos índios para que estes pudessem reivindicar seus direitos, principalmente em relação à questão do território. A partir destas constatações pode-se afirmar que, as posições da Igreja Católica, por meio do Conselho Indigenista Missionário, nunca foram homogêneas, pelo contrário, houve várias diferenças quanto às formas de atuação junto aos povos indígenas.

Em Mato Grosso do Sul esse processo não foi diferente. Quando iniciaram as articulações do CIMI para a sua instituição, houve um intenso processo de resistência por parte de setores da Igreja Católica, por meio de religiosos principalmente ligados à Pastoral Indigenista, que já atuava nas áreas indígenas em Corumbá e Aquidauana. Esses religiosos já vinham realizando vários encontros entre índios, Pastoral Indigenista e FUNAI, e para eles era necessário um trabalho de assistência religiosa junto aos índios. Para se efetivar este trabalho o bom relacionamento com a FUNAI era uma das estratégias. Neste contexto, a presença do CIMI e as várias críticas desta entidade à FUNAI, atrapalhavam a continuidade do trabalho de assistência feito pela Pastoral Indigenista. A tradição de se fazer grandes encontros entre Pastoral Indigenista, FUNAI e índios só foi desestruturada a partir de 1978, quando o CIMI conseguiu se articular para a sua posterior criação oficial em 1979.

Mesmo com a cordialidade entre Pastoral Indigenista e FUNAI, houve uma disputa entre ambos, ou seja, a Igreja fazia questão de ocupar um grande espaço junto aos índios, para que estes tomassem consciência da importância não somente das questões materiais em suas vidas, mas também da religião. As demais Igrejas, como as protestantes, não eram bem vistas por setores da Igreja Católica, por acharem que prejudicariam os costumes indígenas.

Após a instituição do CIMI, parte da Igreja Católica entra em uma nova fase de atuação junto aos povos indígenas. Em Mato Grosso do Sul o CIMI foi composto inicialmente por leigos, originários da OPAN e de uma organização austríaca ligada à Igreja Católica. O trabalho de assessoria à organização indígena e, conseqüentemente, à recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá, no início dos anos 80, foi realizado basicamente por essa equipe de leigos.

Após a instituição oficial do CIMI houve resistências por parte das paróquias, localizadas nas regiões onde estão os Guarani e Kaiowá, quanto ao trabalho do Conselho. As boas relações institucionais entre Igreja Católica e fazendeiros permaneceram, e isto fez com que os padres paroquianos não se envolvessem com as ações de organização indígena e apoio à questão da recuperação dos territórios Guarani e Kaiowá. Em meio ao processo de recuo da Diocese de Dourados, quanto às ações nas áreas sociais, o CIMI foi desestruturado, a partir da segunda metade dos anos 90. Aliado a isso, outros fatores como divergências internas entre as instâncias regionais e locais do CIMI, também contribuíram para sua desestruturação. Mesmo assim, existe atualmente uma equipe pequena que continua atuando em todo o Estado.

Em 1975 já havia sido realizado pelo CIMI/Nacional um levantamento sobre a situação dos índios Guarani e Kaiowá. A falta de espaço adequado para essa população foi apontada como causadora dos vários problemas.

O CIMI surgiu como uma entidade importante no processo de mediação para a recuperação dos territórios indígenas. Os Guarani e Kaiowá souberam se utilizar deste órgão, de sua estrutura política e logística, para reconquistarem vários territórios indígenas que estavam sob a posse de colonos proprietários de lotes, (que foram distribuídos pela Colônia Agrícola Federal) e principalmente de fazendeiros. Um total de 21 áreas foram recuperadas desde o final de 1970.

Portanto, as alianças dos índios junto às entidades de apoio são vistas por fazendeiros, e veiculadas na imprensa, como ilegítimas. Para alguns fazendeiros são as entidades que usam os índios como massa de manobra incitando-os para “invadirem” terras. Desta forma, procuram desqualificar a ação dos índios e justificar a permanência dos fazendeiros em áreas consideradas como territórios indígenas. Mesmo tendo o conhecimento que este é um problema gerado pela sobreposição do Estado, os fazendeiros tentam justificar que o Movimento Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação dos territórios não é legítimo.

Em contraponto ao discurso estratégico de forças contrárias aos índios, pode-se afirmar que houve uma intensa mestiçagem, ou seja, uma mistura de relações sociais, políticas e culturais, entre índios e entidades de apoio, mais especificamente entre os Guarani, os Kaiowá e o CIMI, que contribuíram para o fortalecimento das lutas desses grupos indígenas.

Os Guarani e Kaiowá souberam manter um diálogo com entidades que os apoiavam. Souberam também criar estratégias para obterem apoio de várias entidades e não somente do CIMI. Não lhes era característico negar a realização de projetos em suas áreas, mas souberam lidar com estes projetos e apoios, no sentido de se utilizarem das agências indigenistas. Na década de 1970, quando ocorreram divergências entre Pastoral Indigenista/FUNAI e CIMI, os índios afirmavam que queriam o apoio dessas entidades desde que trabalhassem unidas. O mesmo é dito por eles no episódio das divergências entre CIMI e PKN, na década de 1990, diziam que os *brancos* tinham que se entender para poder ajudar os índios. Ou seja, não queriam perder o apoio de ambas as entidades e por isso dialogavam com todas as agências.

Durante os grandes encontros entre Índios, Pastoral Indigenista e FUNAI, iniciados na metade dos anos 70, a questão da falta da terra ainda não estava sendo totalmente difundida pelos índios e muito menos por essas instituições. Desta forma, os índios faziam reivindicações pois sabiam que provavelmente seriam atendidos por essas entidades. A partir da constatação dos índios de que a falta do território estava gerando problemas entre eles, buscaram alianças com entidades de apoio, entre elas o CIMI. Dessa forma, os Guarani e Kaiowá perceberam que eram necessárias ações internas e externas visando a recuperação destes territórios.

Todo esse processo gerou a emergência do Movimento Guarani e Kaiowá para a reocupação e recuperação de seus territórios expropriados no passado. As Reuniões Grandes, a Aty Guasu, foram muito importantes para o fortalecimento de suas lutas. Contaram com o apoio de várias entidades para a realização dessas reuniões, como CIMI, PKN, Igreja Metodista, FUNAI e outros. Nos anos de 1990, houve uma presença mais intensa por parte da FUNAI, com a contribuição financeira para a realização das reuniões.

Além da Aty Guasu várias outras ações também foram realizadas, entre elas a elaboração de documentos, viagens para audiências e articulações políticas quanto à legalização dos territórios. Uma das atividades dos Guarani e Kaiowá que muito contribuiu para a legitimidade dos processos jurídicos referentes aos seus territórios, foi a coleta de dados. Os índios levantavam dados sobre a população indígena, sua origem, suas descendências etc. Rezas, danças e utilização de sua língua materna, ou seja, sua prática cultural, sempre estiveram muito presente em vários episódios da história de luta pelos territórios.

Em determinados momentos a forma nata de organização dos Guarani e Kaiowá misturou-se com costumes dos não índios. Essa mistura de relações se deu, principalmente, na participação das lideranças indígenas em reuniões e cursos de formação promovidos pelo CIMI, para que os mesmos entendessem como se dava a correlação de forças no mundo dos não índios, e tomassem consciência da importância de sua organização e pudessem negociar com as instâncias públicas competentes.

A própria prática da elaboração de documentos foi adquirida nessa mistura de relações com os não índios. Essa apropriação serviu também para que os índios enviassem documentos ao próprio CIMI, muitas vezes pedindo recursos para que pudessem recuperar suas áreas. O domínio de termos processuais jurídicos sobre territórios indígenas, por parte de lideranças Guarani e Kaiowá, foi uma outra apropriação necessária no processo de negociações.

Principalmente na década de 1990, no processo de relação entre duas culturas diferentes – CIMI, Guarani e os Kaiowá, havia uma angústia e ansiedade por parte da instituição quanto a fazê-los entender que a organização era a solução para seus problemas. Ou seja, nem sempre a forma de organização dos índios e sua temporalidade eram consideradas pelo CIMI. Ao mesmo tempo que havia o discurso e algumas práticas pelo respeito às formas tradicionais de organização e o apoio a elas, como era o caso do apoio às reuniões grandes, havia também o anseio para que os índios tivessem maior agilidade e maior participação em atividades com seus *patrícios*, como as promovidas pelo CIMI.

As alianças dos índios com a FUNAI quando achavam necessárias, foram criticadas pelo CIMI, mas eram também uma estratégia indígena de buscar apoio em várias instâncias. Não se pode esquecer que a FUNAI era o órgão responsável também pela legalização dos territórios indígenas e que lhes oferecia algum tipo de assistência. Para os índios tornava-se necessário manter uma certa cordialidade com o órgão indigenista.

Os índios, conhecedores natos de seus territórios e aliados a essas entidades, promoveram ações no sentido de legitimar o processo de recuperação de seus territórios. As alianças eram amplas e o CIMI teve um papel importante nesse processo, mas a iniciativa e ações dos Guarani e Kaiowá foram determinantes. As ações internas, entre grupos indígenas da mesma área ou entre várias lideranças de outras áreas foram fundamentais para o sucesso das retomadas. O fato destes grupos indígenas se relacionarem com entidades de apoio, principalmente com o CIMI, e de se apropriarem de

costumes dessa entidade, por conta deste contato, não foi um fator negativo nesse processo, mas sim entendido como uma mistura necessária. Essas misturas fizeram parte do processo da dinâmica organizacional e das estratégias dos Guarani e Kaiowá, que souberam se “misturar”, e ao mesmo tempo, manter a sua diferença, mesmo diante da expropriação de seus territórios.

Foi assim que os índios Guarani e Kaiowá demonstraram seu poder de articulação e de alianças com a sociedade não índia, visando à recuperação de seus territórios, e ao mesmo tempo, revelaram capacidade de manter suas práticas culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRIANA DA SILVA, Meire. *Igreja Católica - Família e Terra*. Dourados, 1999. 58 p. (Trabalho apresentado a PROPP como parte do relatório do PIBIC/CNPq/UFMS).
- ALMEIDA, Rubem F, Thomaz. A “Entrada” no Tekoha. In: RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil 500*. 1996/2000 Porto Inseguro. ISA, São Paulo. p. 745-748. 2000.
- ALMEIDA, Rubem F, Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política – O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001. 226 p.
- _____. *O Projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. 1991. vol. 1, 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- AMADO, Janaína. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, Marcos. (Coord.). *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: Marco Zero, 1990. p. 7-15.
- ARAÚJO, Ana Valéria.; LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs.). *Além da Tutela bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: LACED/Contra Capa. 2002. p. 23-33.
- ARGUELLO, Cândida Graciela Chamorro. *Kurusu Ñe'engatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. 1993. 184 f. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) - UNISINOS, São Leopoldo, Porto Alegre.
- ARRUDA, Rinaldo S. Vieira. Imagens do índio: Signos de intolerância. In: GRUPIONI, Luís D. Benzi.; VIDAL, Lux.; FISCHMANN, Roseli. (Orgs.). *Povos indígenas e tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 43-61.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimento das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983. 218 p.
- BERSTEIN, Serge.; MILZA.; Pierre. Conclusão. In: CHAUVEAU, Agnes. et.al. *Questões para a história do presente*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 127-130.
- BIACHINI, Odaléa da Conceição Deniz. *A Companhia Matte Larangeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso 1880-1940*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2000. 264 p.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998. 299 p.
- BOSI, Ecléia. *Memória e sociedade - lembrança de velhos*. 12. ed. São Paulo: Queroz/USP, 2004. 484 p.
- BRAND, Antônio Jacó Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 4, nº 6, p. 137-150, 2004.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História Ibero-Americana) – PUCRS, Rio Grande do Sul.

_____. Memória e história entre os Kaiowá/Guarani ou até onde o presente segue como parte pela qual o passado constrói o futuro? *Revista História*, São Leopoldo, número especial, p. 285-306, 2002.

_____. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá*. 1993. 276 f. Dissertação (Mestre em História Ibero-Americana) – PUCRS, Rio Grande do Sul.

_____. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento: a “entrada de nossos contrários”. In: Conselho Indigenista Missionário.;Regional Mato Grosso do Sul.;Comissão pró Índio de São Paulo.;Ministério Público Federal 3ª Região. *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo, 2001. p. 93-131.

Brasil. Ministério da Educação. *Parâmetros em Ação Educação Escolar Indígena*. Quem são, Quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil. GRUPIONI, Luiz D. Benzi. (Org.). Brasília, DF, 2002. p. 40.

BRÊA MONTEIRO, Maria Elizabety. *Levantamento histórico sobre os índios guarani kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2003. 180 p.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo:EDUSP, 1998.

CARVALHO, Ieda Marques de. O CIMI e sua assessoria aos movimentos indígenas. *Revista Tellus*. Campo Grande, ano 2, nº 2. p. 137-151, 2002.

CARVALHO, S.M.S. Chaco: encruzilhada dos povos e “melting pot” cultural. In: CUNHA, M. C. da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/SMC/Cia das Letras, 1992. p. 457-474.

CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 27/28:7-24, 1984/85.

CHAUVEAU, A *et.al.* *Questões para a história do presente*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: EDUSC, 1999. 130 p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Marcha e Conferência indígena*. Brasília-DF. 2000. 133 p.

_____. *Outros 500 - Construindo uma nova História*. São Paulo: Ed. Salesiana, 2001. 256 p.

Conselho Indigenista Missionário.;Regional Mato Grosso do Sul.;Comissão pró-índio de São Paulo.;Ministério Público Federal 3ª Região. *Conflitos de direitos sobre as terras guarani kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo, 2001. 487 p.

CORRÊA FILHO, Virgílio. *A sombra dos herbais mato-grossenses*. São Paulo: Ed. São Paulo LTDA, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1925. 105 p.

CORRÊA, Valmir B. A história regional em questão. *Revista Científica*, Campo Grande: UFMS, v. 1, n.2, p. 51-56, 1994.

CREPALDE, Adilson. *O rezador e a história*. 2004. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Mestrado em História da UFMS – Câmpus de Dourados.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/CIA das Letras, 1992.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. A história indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. *Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, 2 (2):115-124, 2001.

FARIAS, Damião Duque de. *Crise e renovação católica na cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945-1975)*. 2002. 411 f. Tese (Doutorado em História Social) FFLCH-USP, São Paulo.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: um inventário das diferenças. In: FERREIRA, M.M. (Coord.) *Entrevistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro. FGV, 1994. p. 1-13.

FIORAVANTE, Mário. *ÍNDIO-CIMI ou CIMI-ÍNDIO? A razão crítica de uma “nova” perspectiva interétnica e missionária*. 1990 332 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- PUC/São Paulo.

GALLOIS, Dominique Tilkin Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras indígenas&Unidades de Conservação da natureza o desafio das sobreposições*. ISA, São Paulo, p. 37-41. 2004.

_____. Sociedades indígenas em novo perfil. Alguns desafios. *Travessia, Revista do Migrante*. São Paulo, nº 36, ano XIII. p. 5-10. 2000.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GIROTTO, Lourenço Renata. *Conselho Indigenista Missionário (CIMI) A equipe de Dourados e a ação não governamental na educação escolar indígena*. 1998. 69 f. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

GRESSLER, Alice Lori; SWENSSON Joppert Lauro. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do estado de Mato Grosso do Sul*. Destaque especial ao Município de Dourados. Dourados: Câmara brasileira do livro, 1988. 163 p.

GRUNBERG Friedl. 2002. *Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul*, Brasil. EAG - CTI, p. 1-22. (Texto digitado).

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Ed. Companhia das letras, 2001. 398 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6. ed. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

HECK, Egon Dionísio. *Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985*. 1996. 137 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Políticas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas.

IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e Camponeses*. Teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986 São Paulo: Ed. Hicitec, 1996. 255 p.

LEITE, Arlindo de G. O. *A mudança na linha de ação missionária indigenista*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. 75 p.

LENHARO, Alcir. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro Oeste*. 2.ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1986. 105 p.

MATTOSO, José. *A escrita da história: teoria e métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

MEIHY, José Carlos Sebe. *Canto de morte kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991. 303 p.

MEIHY, José Carlos Sebe. Desafios da história oral latino-americana: O caso do Brasil, in FERREIRA, Marieta de Moraes.; FERNANDES, Tania Maria.; ALBERT Verena (Orgs.). *História Oral. Desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2000. p. 85-97.

_____. *Manual de História oral*. São Paulo: Edições. Loyola, 1996. 78 p.

MONTEIRO, John. Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: Silva, A L.& GRUPIONI, L. Donizete. B.(Orgs.). *A temática indígena na escola*. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-237.

MOREIRA, Silva Lásaro. *A legitimidade do processo de retomada das terras tradicionais pelos Kaiowá e Nandeva em Mato Grosso do Sul*. 2002 195 f. Dissertação (Mestrado em Direito) UNB, Brasília-DF.

NETO, Edgar Ferreira. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios da teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 15 –42.

PACHECO, Rosely A. Stefanos. *Mobilizações Guarani Kaiowá e Nandeva e a (re) construção de territórios (1978-2003): novas perspectivas para o direito indígena*. 2004. 179 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Mestrado em História da UFMS – Câmpus de Dourados.

PAULETTI, Maucir. et al. Povo Guarani/Kaiowá: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul. In: Conselho Indigenista Missionário/Regional Mato Grosso do Sul - Comissão pró Índio de São Paulo – Ministério Público Federal 3ª Região. *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo, 2001. p. 45-92.

PEREIRA, Marques Levi. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 426 f. Tese (Doutorado em Antropologia social) – USP, São Paulo.

_____. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*. Campo Grande, ano 3, nº 4. p. 137-145, 2003.

_____. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de antropologia do Instituto de filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

PERES, Sidnei. Direitos indígenas no Brasil: A construção social de uma cidadania etnicamente diferenciada. In: SOUZA, Sérgio da Rocha (Org.). *Que cidadania queremos? Estudos sobre cidadania e exclusão*. Rio de Janeiro: Livre expressão, 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista estudos históricos*. Rio de Janeiro, v.5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru São Paulo: Ed. Edusc/ANPOCS, 2003. 443 p.

PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 364 p.

- RIBEIRO, S. Ribeiro; EREMITES, O. Jorge. Salesianos e CIMI na luta dos índios Guató pela Ilha Ínsua (1976-1996). In: Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidade e Cultura, 1., 2003, Dourados. *Anais*. Dourados:UFMS, 2003. p. 3. 1 CD-ROM.
- ROMANI, Giovani Luiz. *Igreja e Pastorais Sociais: A Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário na Diocese de Dourados (1971-2000)*. 2003. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) UFMS-Campus de Dourados.
- SANTOS, Ana M. do P. Socorro. *O forte do Iguatemi: atalaia do império colonial e trincheira da memória dos índios Kaiowá da Paraguassu*. 2002. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed. São Paulo: Ed. E.P.U, EDUSP, 1974. 190 p.
- SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO DO MS. *Curso Normal em Nível Médio – Formação de Professores Guarani/Kaiowá/Projeto Ára Verá*. Campo Grande, 1999. 29 p.
- SILVA, A Fernandes Joana. *Os Kaiowá e a ideologia dos Projetos econômicos*. 1982. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- SINTONI, Evaldo. *Estado e Igreja no Brasil: Discurso e prática do Conselho Indigenista Missionário – 1972-1984*. 1989. 207 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- PUC/São Paulo.
- SMANIOTTO, Celso Rubens. Localização atual dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. In: NASCIMENTO, A. Casaro; BATISTA, S. Gonçalves; KRAS, S. Maggi (Orgs.). *Projeto criança Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. A realidade na visão dos índios. Ed. da UCBD. UCBD/UNICEF, Campo Grande, p. 17-21, 2005.
- SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.
- TETILA, José Laerte Cecílio. *Marçal de Souza Tupã'I: um Guarani que não se cala*. Campo Grande: Ed. da UFMS, 1994. 172 p.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. História oral. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 385 p.
- VAINFAS, Ronaldo. Caminhos e descaminhos da história. In: CARDOSO, Ciro F. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios da teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p 441-449.
- VASCONCELOS, Cláudio A. de. *A questão indígena na província de Mato Grosso: conflito, trama e continuidade*. Campo Grande: Ed da UFMS, 1999. 159 p.
- WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá: suicídio pelo tekohá*. 1994. 485 f. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo.
- ZORZATO, Osvaldo. *Conciliação e identidade: considerações sobre a historiografia de Mato Grosso (1904-1983)*. 1998. 181 f. Tese (Doutorado em História Social) _ FFLCH/USP, São Paulo.

FONTES ESCRITAS E ORAIS

- Doc. 1. BARBOSA, Válber/CIMI/NACIONAL. *Igreja Sul de M. Grosso: O que dizer sobre os índios?* [1975 ou 1976].
- Doc. 2. SPI. Ofício do SPI p/ o arcebispo de Corumbá, 1967.
- Doc. 3. BARBOSA, Válber/CIMI/NACIONAL. Encaminhamento da Pastoral Indigenista no Sul de Mato Grosso. Aquidauana, 1975.
- Doc. 4. CNBB. Relatório do 1º encontro de pastoral indígena. 1976.
- Doc. 5. CNBB. Carta do Pe. João para o Pe. Thomaz. Campo Grande, 1976.
- Doc. 6. CIMI/NACIONAL Carta do Pe. Thomaz Aquino Lisboa para o Pe. João Panazzolo. Rio Verde, 1976.
- Doc. 7. CIMI. *Relatório situação indígena do sul do MT* (campo grande) possibilidades de iniciar ali as atividades de um regional do CIMI. 1977.
- Doc. 8. CIMI/NACIONAL. Ofício para o Pe. Osvaldo da Diocese de Corumbá, 1977.
- Doc. 9. CIMI/NACIONAL. Carta de Ivo Schoeder ao Pe. João Righi, 1977.
- Doc. 10. CIMI/NACIONAL. *A escravidão e o abandono*. Relatório sobre a situação dos povos indígenas do sul de Mato Grosso, 1977. 20 p.
- Doc. 11. CNBB - *Relatório do Encontro Indígena* – Dourados, 1977.
- Doc. 12. CIMI/MS/MT. *Conclusões da 1ª Assembléia. da Pastoral Indigenista* – Regional MT – Sul – Campo Grande, 1978.
- Doc. 13. CNBB. IIª Assembléia Regional de Pastoral Indigenista Mato Grosso do Sul- (Irapamat, 6 e 7 de junho 79). Campo Grande, 1979.
- Doc. 14. FUNAI. Ofício da 9ª Delegacia Regional para o chefe do posto de Caarapó, 1979.
- Doc. 15. CIMI. Carta do coordenador da Equipe de Pastoral Indigenista –Diocese de Dourados para o Pe. Meliá, 02/11/1979.
- Doc. 16. CIMI/MS. Carta de Antônio Brand para Amadeu Bens do Paraguai, 1980.
- Doc. 17. FUNAI. Ofício número 424/81 do Delegado Regional da FUNAI Paulo César Silva de Abreu ao coordenador do CIMI Norte II, 07/08/1981.
- Doc. 18. FUNAI Ofício número 011/82 do Presidente da FUNAI Paulo Moreira Leal para Presidente do CIMI/Nacional – Dom José Gomes, 08/01/1982, p. 1, 2.
- Doc. 19. AZEVEDO, Marta/CIMI/MS. *Relatório*, 1986. p. 2.
- Doc. 20. CIMI/MS. Breve informe sobre o inicio do regional CIMI/MS. Brasília, 1990.
- Doc. 21. CIMI/NACIONAL. *A política indigenista do Governo Sarney*. Brasília, 1990.
- Doc. 22. CIMI/MS. *Projeto nº 233-63/76 Z 6459*. Apoio para um programa de trabalho social na diocese de Dourados. Relatório das atividades realizadas no 4º semestre do projeto. Fevereiro a agosto de 1991. Dourados, 1991.
- Doc. 23. CIMI/DOURADOS. *Relatório de Atividades* de 03 à 09/1991.
- Doc. 24. CIMI/DOURADOS. *Reuniões das Pastorais*, 1991.

- Doc. 25. CIMI/NACIONAL. Organização indígena do Brasil se manifesta sobre novo estatuto do índio. p. 1, 1992..
- Doc. 26. CIMI/NACIONAL. Vinte e sete índios foram assassinados no Brasil durante 1991; 21 suicidaram-se, 1992.
- Doc. 27. CIMI/DOURADOS. Relatório para Assembléia regional do CIMI/MS, 1993.
- Doc. 28. ÍNDIOS. Convite dos índios de Sucuri'y para o CIMI, 1993.
- Doc. 29. ÍNDIOS. Carta dos índios de Sucuri'y para o Juiz, 04/1997.
- Doc. 30. ÍNDIOS. Carta dos índios de Sucuri'y para o Juiz, 08/05/1997.
- Doc. 31. CIMI/REGIONAL. *Povo Guarani-Kaiowá – Comunidade Indígena de Sucuru'y*, 1997.
- Doc. 32. CIMI/REGIONAL. *Guarani Kaiowá do Sucuri'y (Maracajú, MS) – Acordo gera esperança*, 1997.
- Doc. 33. CIMI/MS. Ata da XIIIª Assembléia Regional do Conselho Indigenista Missionário Mato Grosso do Sul, 1997.
- Doc. 34. CIMI/MS. Relatório da XIII Assembléia Regional, 1997.
- Doc. 35. CIMI/MS. Relatório de atividades, 2000.
- Doc. 36. CIMI/MS. Cronograma para Assembléia, 2001.
- Doc. 37. CIMI/MS. Carta do CIMI para os demais integrantes, 30/07/1980.
- Doc. 38. BARBOSA, Válber/CIMI/NACIONAL. *Composição da Pastoral Indigenista no Sul de Mato Grosso*. Aquidauana, 1975.
- Doc. 39. CIMI/MS. Origens e caracterização inicial da experiência, [1990 ou 1991].
- Doc. 40. CIMI/MS. Equipe de Dourados, [1995 ou 1996].
- Doc. 41. CIMI/NACIONAL. Carta do CIMI para o Pe. João Panazzolo, 1974.
- Doc. 42. CIMI/NACIONAL. Carta do Pe. Egídio para o Pe. João Panazzolo, 1975.
- Doc. 43. CIMI/NACIONAL. Convite do CIMI para a Assembléia Nacional, 1975.
- Doc. 44. CIMI/NACIONAL. Carta de José Romildo Lima para o Pe. João Panazzolo, 1975.
- Doc. 45. CIMI/NACIONAL. Relatório da primeira assembléia missionária indigenista. Conclusões, 1975.
- Doc. 46. CIMI/NACIONAL. Relatório do sétimo encontro regional de pastoral indigenista. Aquidauana, 1975.
- Doc. 47. CNBB. Carta do Pe. João para o Pe. Iasi. Campo Grande, 01/04/1976.
- Doc. 48. CNBB. Carta do Pe. João para o Pe. Iasi. Campo Grande. 23/09/1976.
- Doc. 49. CIMI/NACIONAL Carta do Pe. Thomaz para o Pe. João. Brasília, 1976.
- Doc. 50. CNBB. Carta do Pe. João para o CIMI. Campo Grande, 17/06/1977.
- Doc. 51. CNBB. Carta do Pe. João Righi para o CIMI. Campo Grande, 1977.
- Doc. 52. CIMI/NACIONAL. Carta do Pe. Thomaz Aquino Lisboa para Ir. Ada, 1977.

- Doc. 53. PRELAZIA DE GUIRATINGA. Carta do Bispo prelado para Pe. João Righi, 1978.
- Doc. 54. PASTORAL INDIGENISTA. *1ª Assembléia CIMI de pastoral Indígena Regional-Mato Grosso-Sul*, 1978. 6 p.
- Doc. 55. FUNAI. *Autorização*. Belém, 1981.
- Doc. 56. CNBB. *Y Juca – Pirama – O índio: aquele que deve morrer*. Documento de urgência de bispos e missionários, 1973, 31 p.
- Doc. 57 CIMI/MS. Carta do coordenador da Equipe de Pastoral Indígenista – Diocese de Dourados para o Rev. Pe. Arlindo de Oliveira, 1979.
- Doc. 58. CIMI. Relatório da 11ª Reunião da Comissão de Alto Nível Igreja – Governo, 1987.
- Doc. 59. CIMI/MS. Roteiro para sistematização das experiências do CIMI/MS. Dourados, 1990.
- Doc. 60. CIMI/MS. Relatório da reunião da equipe. Dourados, 20 a 21/06/1994.
- Doc. 61. CIMI/MS. Reunião da coordenação ampliada com a equipe de Dourados, 1994.
- Doc. 62. ATY GUASU. *Convite do Aty Guasú*, Dourados, 1998.
- Doc. 63. CIMI/DOURADOS. *Estagiário*. Assisti o Aty Guaçu, 1991.
- Doc. 64. CIMI/MS. Agenda CIMI/MS, 1998.
- Doc. 65. CIMI/MS. Síntese de atividades desenvolvidas em 1988, datas previstas para eventos/1999 do Conselho Indigenista Missionário, Regional Mato Grosso do Sul (CIMI MS) para a XXXVII Assembléia regional de pastoral 1998.
- Doc. 66. MANGOLIM, Olívio/CIMI/MS. *Pastoral Indigenista? CIMI? Leigos e Religiosos: Uma leitura de nossa presença em Mato Grosso do Sul*, 1997, 15 p. (Texto digitado).
- Doc. 67. ÍNDIOS/CIMI. Pedido de apoio financeiro para a Aty Guassú – Geroki Guasú. Dourados, 1998. 3 p.
- Doc. 68. Diocese de Dourados. *Apoio para um Programa de trabalho social na Diocese de Dourados-Relatório das atividades realizadas no 3º Semestre do Projeto*. Setembro de 1990 a fevereiro de 1991. 5 p.
- Doc. 69. CIMI/DOURADOS. *Reunião da equipe*, 1989. 5 p.
- Doc. 70. CIMI/MS. Realidade Indígena na Diocese de Trabalho. [1992?].
- Doc. 71. CIMI/MS. Atividades da coordenação CIMI MS, 1988. 7 p.
- Doc. 72. CIMI/MS. Aldeia Piracuí – relatório inicial, fruto do 1º contato mantido pela equipe de Pastoral Indígena com a aldeia citada, dia 4.06.80.
- Doc. 73. Reunião das Pastorais. 13/05/1991. 6 p.
- Doc. 74. PASTORAL INDÍGENA. *Relatório final* – por ocasião de nossa saída do projeto de Pastoral Indígenista da Diocese de Dourados, 1980. p. 8.
- Doc. 75. CIMI/MS. Carta do CIMI/MS para os coordenadores diocesanos e equipes diocesanas, 1989. 7. p.

- Doc. 76. CIMI/MS. *Concluindo o II Encontro Regional CIMI/MS: Sistematização da experiência*. [1991?]
- Doc. 77. Hohmann, Sérgio Luiz. Roteiro para sistematização das experiências do CIMI-MS, 1990. 5. p.
- Doc. 78. CIMI/MS. Origens e caracterização inicial da experiência. 3 p. [1992?]
- Doc. 79. CIMI/MS. Relatório sobre a secretaria regional à IX Assembléia Regional do CIMI/MS, 1989. 5 p.
- Doc. 80. CIMI/MS. *Sistematização das experiências da coordenação regional do CIMI/MS* - Sistematização feita por Hilário Paulus, 1990. 4. p.
- Doc. 81. CIMI/DOURADOS. *Conselho Indigenista de Dourados*. Nota a Imprensa, 1997.
- Doc. 82. CIMI/DOURADOS. Reunião da equipe Dourados, 1995. 5 p.
- Doc. 83. CIMI/DOURADOS. Homenagem e agradecimento a Dom Teodardo. 1995. 2. p.
- Doc. 84. PASTORAL INDÍGENA. Carta da Coordenação da PI/Dourados para CEBEMO. 1979.
- Doc. 85. CIMI/DOURADOS. *Relatório da Reunião das Pastorais*. 13/05/1990. 4 p.
- Doc. 86. PASTORAL INDIGENISTA. Pastoral Indigenista na Diocese de Dourados, 1978.
- Doc. 87. PAULUS, Aquilis/CIMI/DOURADOS. Relatório de atividades, 1988. 2 p.
- Doc. 88. CIMI/DOURADOS. Relatório de Atividades, período: 1996 e 1997. 8 p.
- Doc. 89. CIMI/DOURADOS. Proposta de recuperação das terras guarani/kaiowá. 7 p. [1998?]
- Doc. 90. ÍNDIOS. Listagem com os representantes indígenas de Dourados para as mobilizações pré - constituinte. 1986.
- Doc. 91. CIMI/DOURADOS. Projeto da Pastoral Indigenista de Dourados para o Trênio 95/98. 7 p.
- Doc. 92. CIMI/MS. Correspondência do CIMI/MS para CHRISTIAN AID. 2 p. [1995 ou 1996].
- Doc. 93. CIMI/MS. Experiência de formação permanente no Regional Mato Grosso do Sul. [1989 ou 1990].
- Doc. 94. CIMI/MS. Missionários e agentes articulados enquanto CIMI MS, [1996?]
- Doc. 95. CIMI/DOURADOS Projeto da equipe de Iguatemi para MISEREOR, 1997. 2 p.
- Doc. 96. CIMI/DOURADOS. Resumo da participação do Frei Álido nos objetivos do CIMI de Dourados, 1991
- Doc. 97. CIMI/MS. Resumo da visita aos Estados Unidos, 1998.
- Doc. 98. CIMI/MS. Correspondência do Regional MS para a equipe de Dourados, 1996.
- Doc. 99. CIMI/DOURADOS. Respostas da equipe de Dourados para rearticulação do CIMI/MS. [1996?]. 2 p.
- Doc. 100. CIMI/MS. *Rearticulação do CIMI/MS*. Respostas da Secretaria Regional, [1996?].

- Doc. 101. CIMI/MS. Relatório da VIII Assembléia Regional do CIMI - MS. 1987. 13 p.
- Doc. 102. CIMI/MS. *Relatório do CIMI MS VIII Assembléia Geral*. Ação Missionária da Igreja junto aos povos indígenas frente ao atual contexto histórico, [1990?]. 6 p.
- Doc. 103. CIMI/MS. Ata da VIII Assembléia Regional do CIMI - MS, 1987. 2 p.
- Doc. 104. CIMI/MS. IX Assembléia Regional Ordinária do CIMI MS, 1989. 18 p.
- Doc. 105. CIMI/MS. Ata da XIIª Assembléia Regional Ordinária CIMI - MS. 1995.
- Doc. 106. CIMI/DOURADOS. Relatório da X Assembléia Regional do CIMI MS, 2 p.[1990 ou 1991].
- Doc. 107. ÍNDIOS/CIMI Assembléia Indígena em Vila São Pedro, 1982.
- Doc. 108. CIMI/MS. Informativo nº 17 de outubro de 1981.
- Doc. 109. CIMI/NACIONAL. Correspondência do CIMI/Nacional para CIMI/MS. Brasília, 05/06/1996.
- Doc. 110. CÉZAR, José Vicente. Índios meio abandonados pela Igreja. Brasília, 15/09/1977.
- Doc. 111. CIMI/DOS. Correspondências da equipe de Dourados para MISEREOR, 1998.
- Doc. 112. CIMI/DOS. Reunião de planejamentos das atividades para o ano de 1993.
- Doc. 113. CIMI/DOS. Relatório da Reunião da Equipe de 08 e 09/10, 1991.
- Doc. 114. Aty Guassu, Relatos da Aty. Dourados. 1995. 30 p.
- Doc. 115. CIMI/DOS. Conversa com Rubens Monteiro da Oxfam, 1990.
- Doc. 116. CIMI/DOS. Avaliação e planejamento para as atividades de 1991, 1990.
- Doc. 117. CIMI/DOS. Reunião da equipe do CIMI Dourados, 1989.
- Doc. 118. CIMI/DOS. Avaliação e planejamento para as atividades de 1991.
- Doc. 119. CIMI/DOS. Avaliação e planejamento da equipe 1991-1992, 1992.
- Doc. 120. CIMI/DOS. Reunião da equipe, 03/02/1992.
- Doc. 121. CIMI/DOS. Planejamento para 1992, 1992.
- Doc. 122. ÍNDIOS. Bilhete de Valdomiro Ortiz para o CIMI 1993.
- Doc. 123. ÍNDIOS. Índios do Arroio Cora, 1998.
- Doc. 124. CNBB. Estatuto do Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Brasília, 2004. 10 p.
- Doc. 125. ÍNDIOS/CIMI. Ata da Reunião de Lideranças Indígenas na Vila Juti, 1984.
- Doc. 126. ÍNDIOS/CIMI. Nós comunidade indígena Kaiowá da aldeia Jarará município de Juti MS., [1996?] 2 p.
- Doc. 127. ÍNDIOS. Pedido de apoio para nós índio do Jarará, 1996.
- Doc. 128. ÍNDIOS. Aty Guassu – Dourados, 01/07/91.
- Doc. 129. ÍNDIOS. Projeto para retomada A I Jaguapiré Município Tacuru-MS, 1996?.
- Doc. 130. FUNAI. OF 443/9ª DR/79. Do Delegado Regional da FUNAI para coordenador da Equipe indigenista da Diocese de Dourados.

- Doc. 131. CIMI/DOS. Decisões do Aty Guassu Limão Verde. [1998?]
- Doc. 132. CIMI/DOS. Relatório da reunião da equipe, 09/07/1992.
- Doc. 133. Êxodo de índios a Bodoquena. *Jornal da Praça*, 15 set., 1978.
- Doc. 134. A irresponsabilidade da FUNAI. Nota da Pastoral Indígena da Diocese de Dourados. *Folha de Londrina*, 15 set., 1979, Folha Rural.
- Doc. 135. FUNAI transfere índios ilegalmente de Dourados. *O Progresso*, Dourados, 17out., 1980.
- Doc. 136. FUNAI. Memorando 343/9ª DR - do Delegado Regional da FUNAI para Chefe de Posto em Amambaí, 1978.
- Doc. 137. DIOCESE DE DOURADOS. Correspondência do Bispo Dom Teodoro Leitz para o Presidente da FUNAI Adhemar Ribeiro da Silva, 11/06/1979.
- Doc. 138. FUNAI. Relatório da FUNAI – Ordem de Serviço Nº 87/9ª DR/77, 1977. p. 01.
- Doc. 139. ÍNDIOS. *Conclusão da família Garcete Kue*. Aldeia Pirajuí/Paranhos, 1998.
- Doc. 140. ÍNDIOS. Documento dos Kaiowá/Guarani pedindo providências quanto á área Garcete Kue, 1998.
- Doc. 141. ÍNDIOS. Selentícismo Sr Presidente da Funai do Sr. Desculpar nós daqui Tribos do M.S (Mato Grosso do Sul) kaiowá e Guarani, 1984.
- Doc. 142. ÍNDIOS/CIMI. Projeto. Solicitação financeira para realização de Assembléia indígena Kaiowá e Guarani-Ñandeva, [1998?].
- Doc. 143. CIMI/DOS. Sugestões para a elaboração do relatório de avaliação do regional MS, [1993?].
- Doc. 144. ÍNDIOS. Mensagem dos Povos Indígenas ao Papa João Paulo II, 1980.
- Doc. 145. ÍNDIOS. Pedido de apoio para reunião, 1995.
- Doc. 146. ÍNDIOS/CIMI. Projeto. Apoio para o fortalecimento e autonomia do povo Guarani e sua organização – Aty Guassu. 1993.
- Doc. 147. CIMI/DOURADOS/ÍNDIOS. *Reunião de Lideranças Guarani*, 1988.
- Doc. 148. MITRA DIOCESANA DE DOURADOS. Recomendação, 1991.
- Doc. 149. BUSSATO. Ivar Luiz V. CIMI/NACIONAL. *Índios do Sul de Mato Grosso: Viagens pelos postos do sul de Mato Grosso*. Campo Grande, 1975.
- Doc. 150. MITRA DIOCESANA DE DOURADOS. Renovação do projeto para o programa social da Diocese, 1997.
- Doc. 151. CIMI/DOURADOS. Relatório de Planejamento do CIMI, 1994.
- Doc. 152. CIMI/DOURADOS. Avaliação dos dois anos de projeto. Junho de 1992 a junho de 1994.
- Doc. 153. ÍNDIOS. Carta dos índios da aldeia Jarará para Delegado da FUNAI, 16/03/1987
- Doc. 154. CIMI/DOURADOS. Coordenador do CIMI MS é proibido de trabalhar. [1987 ou 1988].
- Doc. 155. ÍNDIOS. Solicitação ao CIMI de divulgação do Kunumipepy, 22/04/1993.

- Doc. 156. MITRA DIOCESANA DE DOURADOS. Projeto nº 223-063/076 C Z, 1998.
- Doc. 157. CIMI/DOS. *Relatório de atividade*. Apoio aos Guarani Kaiowá na reconquista de se território. 1996.
- Doc. 158. CIMI/DOOURADOS. Relatório das atividades desempenhadas no 2ª semestre – 1988.
- Doc. 159. ÍNDIOS. Correspondência de Marçal de Souza para Coronel Amaro B. Ferreira/Delegado da 9ª DR, 1982.
- Doc. 160. ÍNDIOS. Carta das Lideranças. [1998?].
- Doc. 161. ÍNDIOS/CIMI Reunião de Lideranças, 1986.
- Doc. 162. ÍNDIOS. Correspondência dos índios da aldeia Jarará para a Procuradoria Geral da Republica. Aldeia Caarapó, 1987.
- Doc. 163. ÍNDIOS. Correspondência dos índios da aldeia Jarará para Delegacia Regional da FUNAI, 1987.
- Doc. 164. ÍNDIOS. Grupo indígena do Jarará, 1988.
- Doc. 165. ÍNDIOS. As autoridades competentes. Correspondência de várias lideranças pedindo providências quanto área Sucuru'y. Dourados. [1993?]
- Doc. 166. ÍNDIOS. Al tribunal regional Federal de recurso em São Paulo, 1996.
- Doc. 167. CIMI/DOOURADOS. Reunião da Comissão do Aty Guassu, 1997.
- Doc. 168. CIMI/DOOURADOS. Projeto. Encontro de lideranças indígenas Kaiowá/Guarani, 1998.
- Doc. 169. ÍNDIOS. Correspondência dos Kaiowá da Aldeia Taquara para o Ministro da Justiça, 1999.
- Doc. 170. CIA. MATE LARANJEIRA. Ofício da CIA para o Delegado Regional da FUNAI. Campo Grande, 1982.
- Doc. 171. CIA. MATE LARANJEIRA. Ofício da CIA para o Presidente da FUNAI. Brasília, 28/07/1981.
- Doc. 172. ÍNDIOS. Solicitação ao CIMI de projeto de lavouras-02/06, 1981.
- Doc. 173. ÍNDIOS. Relatório da reunião da UNI. Campo Grande-06 e 07/10, 1980. 10 p.
- Doc. 174. CIMI/MS. Dados principais do papo mantido com os Kaiová ontem. Dourados, 1979.
- Doc. 175. CIMI/MS. *Após oito meses, índios retornam à fazenda* (Texto destinado ao boletim informativo “ELO”. Dourados, [1979?].
- Doc. 176. DIOCESE DE DOURADOS. Informativo da Diocese de Dourados-ELO. Índios em abandono. Dourados, 1979.
- Doc. 177. CIMI/MS. Carta de Antônio Brand para Padre Iasi. Dourados, 1979.
- Doc. 178. PASTORAL INDIGENA. Índios Kaiová: vítimas de promessas e omissões. Dourados, 1979.
- Doc. 179. FUNAI devolve terra para os kaiowá-guarani. *Jornal de Brasília*, 14 out. 1978.
- Doc. 180. ANAI confirma acusação. *O Estado de São Paulo*, 10 de out. 1978.

- Doc. 181. FUNAI investiga a saída de índios de reserva em MT. *O Estado de São Paulo*, 07 de out.1978.
- Doc. 182. Índios brigam com posseiro em Mato Grosso. 02 de out.1978.
- Doc. 183. FUNAI. Posto Indígena de Taquaperi. Relatório adicional ao anexo referente a comunicação de serviço 07/77/9ª DR, 1977.
- Doc. 184. PASTORAL INDIGENISTA. Matéria referente à transferência dos índios Kioavá. Dourados, [1979?].
- Doc. 185. DIVISÃO DE POLÍCIA FEDERAL. Ofício nº 0978/88 do Delegado da Polícia Federal de Ponta Porã para o Superintendente em Campo Grande. Ponta Porã, 1988.
- Doc. 186. DIVISÃO DE POLÍCIA FEDERAL. Relatório do agente da Policia Federal de Ponta Porã para a chefia. Ponta Porã, 1988.
- Doc. 187. Delegado da FUNAI contesta denúncias de Bispo e etnólogos. *Correio do Estado* 17 de out.1978.
- Doc. 188. CIA. MATE LARANJEIRA. Ofício da CIA para o Presidente da FUNAI. Dourados, [1981?].
- Doc. 189. DIVISÃO DE POLÍCIA FEDERAL. Relatório de Missão nº 0579/82-SO/DPF-2/PPA/MS para a chefia da Policia. Ponta Porã, 22/09/1982.
- Doc. 190. FUNAI. Memorando S/N do chefe do Posto Indígena de Amambaí para o Delegado Regional da FUNAI, 23/09/1982.
- Doc. 191. ÍNDIOS. Carta dos índios para o Presidente da FUNAI, 28/11/1981.
- Doc. 192. BRAND, Lúcia/CIMI/MS. História do Rancho Jacaré. Dourados, 1983.
- Doc. 193. Retorno da tribo demora. *O Estado de São Paulo*, 15 de dez.1978.
- Doc. 194.PASTORAL INDIGENISTA. Relato do meu contato com o pessoal da FUNAI de Brasília. Brasília, 04/06/1979.
- Doc. 195. ÍNDIOS. Documento elaborado na semana Marçal de Souza, 23/11/1986.
- Doc. 196. ÍNDIOS. Carta dos índios para o Presidente da FUNAI e superintendência de Cuiabá. [1992?].
- Doc. 197. DIOCESE DE DOURADOS. Carta do Bispo para o Governador Marcelo Miranda, Dourados, 1990.
- Doc. 198. CIMI/DOURADOS. Reunião da equipe. Dourados, 26/06/1989.
- Doc. 199. ÍNDIOS. Carta de vários capitães para o Presidente da FUNAI, 25/11/1984.
- Doc. 200. PASTORAL INDIGENISTA. Encaminhamento das atividades relacionadas a área Piracua para o Delegado Regional da FUNAI. Dourados, 1980.
- Doc. 201. NEY, Jorge/CIMI/PKN. Relatório sobre o caso Jarará. Dourados,1986.
- Doc. 202. ÍNDIOS. Solicitação de passagens. Dourados,1993.
- Doc. 203. ÍNDIOS. Bilhete de Hamilton Lopes para o CIMI. [1992?].
- Doc. 204. ÍNDIOS. Carta de índios para agentes do CIMI, 23/08/1985.
- Doc. 205. ÍNDIOS. Convite á FUNAI para a festa de retomada da terra Potrero Guassu.1999.

Doc. 206. PASTORAL INDIGENISTA. Carta da PI para Presidente e Delegado regional da FUNAI. Dourados, 01/07/1979.

Doc. 207. SILVA, Peloso Ranulfo da; GRUNBERG, Paz. Processo Avaliativo do CIMI. Avaliação externa – Alguns comentários para contribuir no debate. In: CIMI/Nacional. *Relatório geral de avaliação do CIMI*. Contribuições sistematizadas a partir das bases, Brasília, 1997.

Doc. 208. NETO, Alfredo Barbara. ‘Produção é galinha de ovos de ouro’. *O progresso*, Dourados, 30 mai. 2005. p. 4.

Doc. 209. BUENO, Thaísa. Índio morre em conflito com fazendeiro em Sete Quedas. Campo Grande News, Campo Grande, 26 jun. 2005. Disponível em: <<http://www.campograndenews.com.br>>. Acesso em: 26 jun. 2005.

ENTREVISTAS

ÍNDIOS

AMBRÓSIO BENITES. Aldeia Jarará Fita nº 8;12. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 21/03/2005.

ASSUNÇÃO GONÇALVES. Aldeia Jarará Fita nº 8;12. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 21/03/2005.

LÍDIO MORAES. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 1. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Parte transcrita por: Meire Adriana da Silva. 06/10/2004.

LIVRADA RODRIGUES. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 3. Entrevistada por Meire Adriana da Silva, com o auxílio da professora Agustinha Martins. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 06/10/2004.

MARIA DIAS. Aldeia Guaimbé. Fita nº 3. Entrevistada por Meire Adriana da Silva, com o auxílio do professor Onérino Godoi. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 29/10/2004.

MARTINA NUNES. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 2. Entrevistada por Meire Adriana da Silva, com o auxílio da professora Iraci Benites. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 05/10/2004.

NICÁSSIO VASQUEZ. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 1. Entrevistado por Meire Adriana da Silva, com o auxílio da professora Iraci Benites. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 05/10/2004.

NILZA AQUINO. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 1. Entrevistada por Meire Adriana da Silva, com o auxílio da professora Agustinha Martins. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 05/10/2004.

RUFINO AQUINO. Aldeia Rancho Jacaré. Fita nº 2. Entrevistado por Meire Adriana da Silva, com o auxílio da professora Iraci Benites. Tradução de Rosa Sebastiana Colmam. 05/10/2004.

SILVIO ITURVO. Aldeia Jarará Fita nº 8. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 21/03/2005.

VIDAL CAVALHEIRO. Aldeia Guaimbé. Fita nº 9. Entrevistado por Meire Adriana da Silva, com o auxílio do professor Onérino Godoi. Transcrição Meire Adriana da Silva. 25/11/2004.

Gravação das palestras durante a Mesa redonda sobre a Luta pela terra na visão dos professores indígenas, durante o VII Encontro Estadual de História de MS, realizada no dia 22/10/2004. Campo Grande. Fita nº 13. Gravação: Meire Adriana da Silva. Transcrição: Carlos Magno Naglis Vieira. Revisão Meire Adriana da Silva e Rosa Sebastiana Colmam.

NÃO ÍNDIOS.

Antônio Jacó Brand. Campo Grande. Fita nº 4. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 24/10/2004.

Ângelo Venturelli. Campo Grande. Fita nº 2. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 01/10/2004.

Aquilis Paulus. Dourados. Fita nº 9. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 13/11/2004.

Celso Aoki. Dourados. Fita nº 6;9;10. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 14/02/2005.

Itacir Pastore. Dourados. Fita nº 6. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 17/12/2004.

Maucir Paulette. Campo Grande. Fita nº 2. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 01/10/2004.

Orlando Zimmer. Dourados. Fita nº 11;5. Entrevistado por Meire Adriana da Silva. Transcrição: Meire Adriana da Silva. 31/10/2004.

Veronice Lovato Rossato. Dourados Fita nº 7;8. Entrevistada por Meire Adriana da Silva. Não transcrita. 02/03/2005.

ANEXOS

Anexo 1 - Relatório sobre a situação dos povos indígenas do sul de Mato Grosso, elaborado pelo CIMI em 1977.

Anexo 2 - Lista com os representantes indígenas de Dourados para as mobilizações pré - constituinte. 1986.

Anexo 3 - Carta dos índios de Sucuri'y para o Juiz, 08/05/1997.

Anexo 4 - Bilhete de Hamilton Lopes para o CIMI. [1992?].

Anexo 5 - Ofício da 9ª Delegacia Regional para o chefe do posto de Caarapó, 1979.

Anexo 6 - Reunião de Lideranças, 1986.

Anexo 7 - Solicitação dos índios ao CIMI de projeto de lavouras-02/06, 1981.

Anexo 8 - Carta do bispo Dom Alberto Forst para o Governador Marcelo Miranda, Dourados, 1990.

Anexo 9 - Recomendação dos projetos do CIMI pela Mitra Diocesana de Dourados, 1991.

Anexo 10 - Solicitação de passagens, feita pelos índios ao CIMI e outros. Dourados, 1993.

Anexo 11 - Solicitação dos índios ao CIMI para divulgação do *Kunumipepy*, 22/04/1993.

Anexo 12 - Convite dos índios á FUNAI para a festa de retomada da terra Potrero Guasu. 1999.

Anexo 13 - Documento dos índios da aldeia Jarará, 1996.

A ESCRAVIDÃO E O ABANDONO

Relatório sobre a situação dos povos
indígenas do sul de Mato Grosso -
Conselho Indigenista Missionário

INTRODUÇÃO:

O presente trabalho foi elaborado a partir dos levantamentos feitos em três períodos: abril-junho de 1975; agosto-outubro de 1975 e abril-maio de 1977.

Visa, este relatório, fornecer uma visão sucinta dos principais problemas que o índio sul-matogrossense enfrenta no momento.

Dos trabalhos de levantamento participaram seis pessoas vinculadas ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

agosto/77

Nº Ordem	Posto ou Aldeia	Tribo	Grupo Linguístico	Família Linguística	Popula- ção	Ano	Área/ Ha	Munic.	DIOCESE
1	Jacarey	Guarani	Tupi/Guarani	Guarani (Nhandeva)	613	1977	2000	Mundo Novo	Dourados
2	Pirajuy	"	"	Kaiowa	480	1975	2000	Amambay	"
3	Namada	"	"	e Nhandeva	600	1977	2000	"	"
4	Taquaperi	"	"	"	610	1977	1800	"	"
5	Amambay (B. Const)	"	"	"	1400	1977	3041	"	"
6	Caarapó (Taique)	"	"	"	1250	1977	3000	Caarapó	"
7	Caarapó	"	"	"	0	1975	0	"	"
8	Cab. do 2º Corrego	"	"	"	10	1975	0	"	"
9	Cab. do 3º Corrego	"	"	"	10	1975	0	"	"
10	Faz. Mate Laranj.	"	"	"	18	1975	0	"	"
10	Dourados	"	Terena Tupi/Guar/Aruak/Ter	e Nhandeva	2700	1977	3500	Dourados	"
11	Parambizinho	Guarani	Tupi/Guarani	"	100	1977	60	Itaporã	"
12	Panambi	"	"	"	300	1977	500	"	"
13	Campestre	"	"	"	70	1977	1	"	Corumbá
14	P. J. Bodoquena	Guaicuru	Guaikuru	Kadiveu/Kinkinawa	386	1975	400000	P. Murtinho	"
15	Brejão	Terena	Aruak	Terena	600	1975	3904	Nioaque	"
16	Bonito	"	"	"	120	1975	?	Bonito	"
17	Aldeinha	"	"	"	400	1977	?	Anastácio	"
18	Limão Verde	"	"	"	750	1977	1100	Aquidauana	"
19	Ipegue-Bananal	"	"	"	2500	1977	7200	"	"
20	Lalima	"	"	"	453	1975	2600	Miranda	"
21	União	"	"	"	53	1977	73	"	"
22	Moreira	"	"	"	385	1977	53	"	"
23	Passarinhp	"	"	"	387	1977	114	"	"
24	Cachoeirinha	"	"	"	1500	1977	2260	"	"
25	Buriti	"	"	"	483	1954	2000	Sidrolândia	Campo G.
26	Guatô	Guatô	?	Guatô	100	1977	0	Corumbá	Corumbá
27	"Campesinos"	?	?	?	2000	1977	0	Corumbá	Corumbá

18.278

POSTO INDÍGENA DE DOURADOS

Localização: distante quatro km da cidade de Dourados-MT

Área: três mil e quinhentos ha.

População Indígena: ao todo, dois mil e setecentos índios (1977), sendo a maioria Kaiowá e os demais Terena e Guarani. Há também dentro da reserva muitas famílias de paraguaios. O grupo Kaiowá é o que ainda conserva quase todas as tradições e a religião. Todos falam guarani. Do grupo Terena nem todos sabem a língua e são os que mais sofreram o processo de assimilação da cultura dos "brancos".

Assistência: a Missão Evangélica Presbiteriana, localizada fora do Posto Indígena, presta assistência hospitalar e religiosa aos índios. A Missão dispõe de uma clínica geral, maternidade, hospital masculino e feminino e para tuberculosos. Há convênio entre a Missão e o Estado quanto à parte escolar. O ensino ministrado é de 1º grau.

Obs.: O sanatório, com 70 leitos recebe índios de outras tribos e regiões, desde que sejam encaminhados pela FUNAI, pois a Missão mantém convênio hospitalar com ela. Dois médicos de Dourados assistem os doentes. A Missão é sede de mais cinco outros postos missionários: Caarapó - 50 km de Dourados. No município de Amambá, três postos: Posto Amambá a 4 km da cidade; Taquapiri a 33 km; Ramada a 100 km. Em Iguatemi o Posto Indígena Jacareí.

Subsistência: os índios trabalham em roças próprias ou para fazendeiros vizinhos.

Problemas mais graves: a reserva é quase um subúrbio da cidade. É cortada por duas estradas que ligam Dourados a Itaporã. Isso contribui para a entrada na reserva de desordeiros que levam aos índios o álcool e a prostituição. O alto índice de criminalidade é causado sobretudo pelo álcool. Arbitrariedades são cometidas contra os índios pela própria guarda indígena. Cada "capitão" mantém sua equipe de guarda indígena. Esta guarda é composta de doze voluntários. Os policiais indígenas entram em ação apenas dentro da reserva, prendendo índios e civilizados em estado de embriaguez e que estiverem cometendo "alteração". Quando os presos são reincidentes a pena é maior. Neste caso os presos deverão trabalhar em benefício de todo o grupo. As brigas e mortes acontecem geralmente quando, embriagados, os índios exteriorizam agressivamente todas as humilhações e traumas de que são vítimas.

POSTO INDÍGENA DE BENJAMIM CONSTANT - AMAMBÁ

Localização: distante quatro km do centro da cidade de Amambá - MT.

Área: 3.041 ha.

População indígena: 1.400 Kaiowá (1977)

Subsistência: pequenas roças próprias. Cultivam mandioca, milho, batata-doce e cará. A produção não é grande. Vendem alguns produtos na cidade: lenha, mandioca e artesanato. Por meio desses produtos conseguem alguns recursos para satisfazer suas principais necessidades. Trabalham também nas fazendas, às vezes ligados por contratos entre as fazendas e a chefia do Posto, outras vezes sem contrato nenhum.

Problemas mais graves: um dos grandes problemas enfrentados pelos índios de Amambá é a discriminação e mesmo aversão que a população local tem pelos índios. Outro: a existência da guarda indígena.

POSTO INDÍGENA TAQUAPIRI

Localização: entre Amambá-MT (33 km) e Cel. Sapucaí-MT (14 km).

Área: 1.800 ha. A área já foi diminuída numa das extremidades pelo avanço dos "civilizados".

População indígena: 610 Kaiowá.

Assistência médica: extremamente precária. Não há sequer uma condução para prestar assistência nos casos mais graves de enfermidade.

Educação: a escola do Posto ainda não tem professora paga pela FUNAI.

Subsistência: plantam arroz, mandioca, batata, milho. Trabalham nas fazendas próximas por meio de contratos firmados na chefia do posto, ou com eles.

Problemas mais graves: a proximidade com o Paraguai. A zona fronteiriça atrai para a região elementos nocivos à comunidade indígena. Também aqui subsiste a guarda indígena.

Religião: este grupo Kaiowá conserva ainda muito de sua cultura, mantendo bem firme a crença na religião Kaiowá, como afirma o capitão Cecílio: "sem nossas festas, nossa religião, nossas chichas, nós somos bichos; religião de civilizado é bom, mas para eles, nós temos a nossa."

POSTO INDÍGENA DE RAMADA

Localização: está situado entre Amambá e Iguatemi, no município de Amambá-MT. Distante 40 km de Iguatemi.

Área: 2.000 ha.

População indígena: 600 índios Kaiowá (1977).

Assistência sanitária: é prestada pela Missão Presbiteriana, instalada no lado da reserva. Há grave incidência de malária.

Religião: como em quase todos os postos da Diocese de Dourados, a Missão Presbiteriana catequiza os índios.

Subsistência: a terra da reserva indígena não é muito fértil. Os índios produzem o pouco necessário à sobrevivência. Trabalham nas fazendas próximas à reserva.

Problemas mais graves: existência da guarda indígena e a esterilidade da terra.

POSTO INDÍGENA DE PIRAJUÍ

Localização: junto à fronteira com o Paraguai, a 125 km de Amambá-MT.

Área: 2.000 ha.

População indígena: 480 indivíduos.

Saúde: quando ocorre algum caso de doença grave que reclame tratamento urgente, a coisa vira uma correria, pois, como no Posto não existe carro, o chefe deve correr até a Missão Evangélica, nas proximidades ou pedir socorro aos fazendeiros. Todas as corridas de carro para essa finalidade são pagas pelo Chefe de Posto com seu salário porque ele não dispõe de verbas da FUNAI para isso.

Problemas mais graves: grande distância de Amambá e proximidade da fronteira paraguaia. Falta de verbas, o Posto não dispõe sequer de condução própria. Abandono em que a Funai deixa o Posto. Existência da guarda indígena.

POSTO INDÍGENA TAIQUÉ - (Caarapó)

Localização: município de Caarapó-MT, a 20 km da cidade.

Área: 3.000 ha.

População indígena: 1.250 indivíduos, sendo a maioria Kaiowá e os demais Guarani.

Subsistência: em Taiquê há um rebanho de duzentas cabeças de gado da Funai. Os índios plantam mandioca, arroz, batata-doce, cará. Alguns produzem para o comércio.

Cultura: os índios do Posto mantêm sua cultura. Todos falam Guarani, praticam sua religião e seus rituais. Alguns são adeptos da igreja dos crentes da Missão Presbiteriana, fazem-no, porém, por interesse econômico, pois, recebem de vez em quando alguns sapatos velhos e roupas usadas.

Principais problemas: arbitrariedades contra os índios cometidas pela própria guarda indígena. Área espoliada de toda a madeira-de-lei que havia sem que nada revertesse para a comunidade. Interferência da Missão na vida religiosa do grupo.

POSTO INDÍGENA PANAMBI

Localização: 4 km do distrito de Piraporã a 30 km do Município de Itaporã-MT.

Área: 500 ha.

População: 300 indivíduos.

Assistência: a Missão Evangélica presta assistência médica, escolar e faz pregação religiosa aos índios.

Subsistência: plantam arroz, milho, amendoim, batata. Tem vinte cabeças de gado e também um carro-de-bois.

Problemas mais graves: a existência da guarda indígena: 4 praças, 1 cabo e 1 sargento. As roças estão invadidas pelo capim colônio.

POSTO INDÍGENA JACAREÍ (Porto Belo)

Localização: 12 km de Iguatemi, município de Mundo Novo-MT.

Área: 2.000 ha, 1.500 de mata virgem.

População: 613 indivíduos (1977)

Saúde: o atendimento sanitário é feito pela Missão Presbiteriana, que mantém uma sede a 2 km do Posto.

Escola: mantida pela Missão.

Cultura: os índios são do grupo Guarani; conservam ainda sua cultura, realizando periodicamente suas festas tradicionais com a chicha e os rituais religiosos.

Subsistência: a base da alimentação é o milho e a mandioca. Produzem também batata, arroz e banana. Ganham o dinheiro para suas necessidades básicas trabalhando nas colônias e fazendas. É interessante observar que, enquanto os índios que moram longe do Posto possuem fruteiras para além da capacidade de consumo interno, os do Posto não possuem praticamente fruteiras.

Problemas mais graves: existência da guarda indígena; o arame para cercar a reserva já está há três anos à espera para execução do trabalho.

PANAMBIZINHO - VILA CRUZ - ITAPORÃ

Localização: a menos de 1.000 metros de Vila Cruz.

Área: 60 ha (dois lotes do INCRA).

População: 100 índios Kaiowá

Terra: rodeado por lavouras totalmente mecanizadas e escondidos no meio do colônio, vive este grupo a mais pura cultura Kaiowá do sul de Mato Grosso.

As terras da região foram remarcadas no tempo do Presidente Getúlio Vargas. Os lotes ocupados pelos índios possuem escrituras velhas, já passaram por diversos donos, nenhum deles conseguiu expulsar os índios. Estes nasceram e têm todos os seus antepassados sepultados nessa terra, objeto da cobiça de muitos latifundiários. Atualmente, o título da terra está em mãos de um morador de Dourados, que possui outros tantos lotes, mas que, descaradamente, foi pedir ao Reverendo da Missão Kaiowá para dar um jeito de transferir os índios para outro lugar.

Situação geral: os índios são totalmente desatendidos. Não há ninguém por eles. Continuam arrancando o colônio com velhas enxadas, para plantar pequenas roças de mandioca, milho e arroz. Além disso, usufruem de alguns frutos de uns poucos mamoeiros e dispõem de algumas touceiras de cana-de-açúcar. Como nem conseguem uma produção suficiente para a subsistência, os homens são levados a trabalhar de diaristas nas colônias vizinhas. Na volta para casa, parte do dinheiro ganho é convertido em cachaça. Isso, quando não é doada pela generosidade de um "cristão" benfazejo que distribui o "precioso líquido" como se fosse água-benta. O alcoolismo anda mesmo bem alto na cabeça desses índios sofredores, que se denominam orgulhosamente de "Kaiowá legiti", professando-se fiéis adoradores de "Tupã" e vivendo, apesar da submissão ao álcool, numa harmonia e pureza incomparáveis. Mesmo admitindo-se ser do conhecimento geral que o álcool é proibido aos índios, não nos causa espanto a presença dessa mercadoria tão prejudicial a eles e causa de tantos distúrbios, até nos momentos de maior penúria. Dentro deste quadro lastimável resta uma restia de esperança: o conceito da população da Vila a respeito dos índios lhes faz um pouco de justiça, admitindo que são pacíficos e não promovem desordens, embora "não usem sua terra, porque são vadios e não gostam de trabalhar". Quando adoecem, procuram socorro junto à Missão Evangélica de Panambi ou de Dourados.

Aspectos sociais e culturais: para que não visse seu povo tão maltratado e desprezado, "Tupã" tirou a vista do capitão do grupo, Lauro Condição, que, há muitos anos é completamente cego. Fato digno de nota é que este grupo Kaiowá, mesmo numa situação assim digna de lástima, ainda consegue manter acesa a chama condutora da própria história que assegura a sobrevivência de muitos elementos de sua grande e já meio esquecida "paixão" cultural. A cultura Kaiowá ainda tem neles um forte reduto. A língua, as festas religiosas, as orações noturnas são, com carinho, mantidas e preteridas aos menores. Quanto mais a adversidade os castiga, maior é a união em torno dos valores tribais, da religião.

Mesmo em contínuo contato com católicos e tendo até uma Missão Evangélica pregando a bíblia para o grupo, não se encontra entre os Kaiowá ninguém que se diga crente ou católico. Este apego às crenças ancestrais representa o seu último reduto de resistência. Se o perderem um dia deixarão, para alegria de alguns vizinhos, de existir como grupo. Perguntados a que religião pertencem, alguns respondem: crente Kaiowá.

ALDEIA CAMPESTRE - ANTONIO JOÃO

Localização: 4 km da cidade de Antonio João, distrito de Campestre, na estrada que liga Antônio João à Bela Vista.

Área: 5 ha pertencentes à Prefeitura Municipal de Antonio João, sobre um pequeno monte a trezentos metros da estrada. Apenas uma parte dessa área ocupada pelos índios.

População: 42 indivíduos.

Situação geral. Aldeados e distribuídos em oito malocas, estão 42 Kaiowá. Espalhados pela região, morando em fazendas, serão pelo menos 350. Esse grupo da aldeia Campestre é liderado pelo capitão Alziro Correia Vitalva, um senhor de aproximadamente 60 anos, o mais velho do grupo. O capitão Alziro possui em mãos um título definitivo por aforamento de uma área de 7.500 m², que lhe foi conferido pela prefeitura municipal. Os índios pensam que a área foi comprada pelo Dr. Neres Alves de Azambuja, residente em Itaporã, que depois de expulsar os Kaiowá da terra onde viviam há mais de 40 anos, prometeu que compraria para o grupo um lugar onde pudessem ter sua vida. Não se pode dizer que o Dr. Neres não tenha cumprido sua promessa. Solicitou do Prefeito da época (o título é de 1969), a doação de dez lotes que somados não chegam a ter um hectare de terra! Soando o cinismo à violência esse grileiro, prometendo que traria a polícia para linchá-los, caso não saíssem, obrigou os índios a abandonarem em suas mãos aproximadamente 60 ha de terra, sendo a maior parte de mata.

A história da terra vem de longe. Contam alguns índios e "civilizados" da região que, em certa ocasião, estando o Exército em missão pela área, o major Costa e o capitão Daniel "doaram" verbalmente uma porção de terra. Em troca os índios construiriam uma estrada carreteira de mais de uma légua e meia. Depois veio um tal major Clóvis e vendeu as terras para os fazendeiros. Apareceram então os senhores Milton Corrêa, Libério Barbosa e ainda o Dr. Neres Alves Azambuja. Sem dar a menor importância ao fato, Milton Corrêa se apossou da terra que era o verdadeiro "habitat" do povo Kaiowá. Em seguida vendeu-a ao Sr. Pio Silva, um mineiro que mora atualmente na fazenda. E Libério Barbosa, por sua vez, plantou sua Fazenda Primavera dentro de uma área pertencente ao povo Kaiowá (PAI).

Hoje, a real situação desse povo é tremendamente difícil. A caça e a pesca não lhes são permitidas pelos grileiros de suas terras e outros fazendeiros da região. São intrusos em sua própria terra! Para sobreviverem, os homens tornam-se mão-de-obra barata, trabalhando como peões para os granjeiros e fazendeiros, ganhando em tempo de safra cr\$ 30,00 por dia. Plantam pequenas roças de mandioca, milho, cana, arroz e batata perto de suas casas. Não cultivam mais porque temem ser enxotados pelos "donos" das terras. Ali onde residem nem água tem, sendo obrigados a transportá-la em latas de uma distância de 300 metros. Quando alguém adoecer, tudo fica mais difícil ainda. Na maioria das vezes recorrem ao Exército de Ponta Porã ou Bela Vista. Há 3 anos, o Prefeito Municipal, Sr. Adão, permitiu a presença de representantes do Projeto Rondon para que vissem de perto a situação dos índios. Nessa ocasião uma estudante de Medicina, tendo observado o precário estado de saúde da maioria, solicitou à Prefeitura Municipal uma viatura para remover a maioria do grupo para o Hospital Indígena da Missão Kaiowá de Dourados. Dez índios ficaram internados por alguns dias.

De vez em quando o destacamento de Bela Vista promove a ACISO na região e toma contatos com os índios, dando-lhes fardas e utensílios. Esses índios vestidos de fardas oficiais são a verdadeira e triste imagem de um povo condenado e desfigurado pela dominação da sociedade "civilizada".

Ultimamente o delegado regional de Campo Grande tem tomado conhecimento da situação do grupo. Construiu uma enfermaria e está sendo estudada a questão da terra. Mas os trâmites seguem pesada burocracia da FUNAI o que gera desalento nos índios já tão castigados e com razões de sobra para desacreditar em qualquer iniciativa oficial a seu favor. A partir de maio deste ano o Guarani Marçal, enfermeiro, irá residir ali para atender o grupo.

Perspectivas para o grupo: são remotas as perspectivas de melhora. Mas tivemos contato com o Sr. Prefeito e sugerimos que ele lance um projeto na Câmara Municipal propondo a doação das demais terras da Prefeitura que ainda existirem nas cercanias da aldeia (devem somar uns cinco hectares), o que daria aos índios ao menos a segurança de ter, já que tudo lhes foi saqueado, a certeza de morar em terra própria.

Quando propusemos ao capitão que passasse para o Paraguai - lá uma equipe do Projeto Pai-Tavyterã mediu e está titulando uma boa área de mata

para os índios, recebemos esta resposta: "Meus pais e meus avós e meus parentes todos sempre moraram aqui e aqui estão enterrados; nosso povo não gosta de abandonar os lugares onde estão enterrados os parentes. Também não vou para o Paraguai porque sou brasileiro, minha terra é aqui e aqui tenho direitos para reclamar. Sei que ainda estou sozinho, ninguém me ajuda; que fazendeiro pisa por cima da gente como se fosse praça; que não dá valor ao índio. Nossa terra agora é tudo capim e os bois pisam em cima de nossos parentes enterrados. O boi aqui tem mais valor que índio, porque para ele tem comida bastante e para nossas crianças nem caçar o fazendeiro não deixa. Aqui nós somos como arapuaá: sempre fechada em sua casinha, quando quer sair, os passarinhos estão prontos para pegá-las."

ALZIRO CORRÊA VILALVA, Capitão

Segundo - Verão

INDÍOS KAIOWÁ DESALDEADOS

Capitão da aldeia Campetel em 1977.

Localização: fundos da fazenda Mate Laranjeira, mun. de Caarapó.

População: 18 indivíduos.

Motivo do desaldeamento: Não quiseram abandonar o habitat natural de seu povo e não se transferiram para as reservas próximas de Caarapó, Amambái.

Subsistência: vivem de empreitadas que fazem para os fazendeiros da região.

Assistência: quando adoecem não são atendidos pelos patrões e procuram socorro no Posto de Caarapó.

Observação: além do grupo acima citado, existe um grupo de dez pessoas que habitam a cabeceira do Segundo Córrego e um terceiro grupo que mora na fazenda Rancho Grande.

POSTO INDÍGENA LIMÃO VERDE - MUNICÍPIO DE AQUIDAUANA

Área: 2.500 ha.

População: 750 pessoas.

Subsistência: semanalmente os índios fazem feira em Aquidauana. Seus produtos são relativamente variados: banana, cítricos, mandioca, batata, cana-de-açúcar, milho, feijão, arroz. Apesar da feira semanal, a maioria dos índios do Posto trabalham nas fazendas. A FUNAI fornece mão-de-obra indígena às fazendas mediante contrato com os fazendeiros.

Cultura: conservam a língua. Dentro dos antigos hábitos, só conservam a dança do bate-pau (Kexoti-hipali), enfeites de capim, penas, colares de contas. Não têm mais ritos religiosos próprios.

Principais problemas: incidência de tuberculose, gripe e tumores. Faltam normalmente remédios. Seis boliches estão instalados na aldeia (4 de baianos, um de paulista e um de mineiro) encarregam-se de vender bebida alcoólica aos índios. Ainda subsiste a guarda indígena. Não existe um relacionamento com as populações envolventes, reduzindo-se o contato quase exclusivamente ao trabalho, onde os índios são brutalmente explorados. Praticamente todos os demais contatos com pessoas que buscam realmente interessar-se pelo seu destino são, sistematicamente, cortados pelo órgão oficial. Os índios se queixam muito do isolamento forçado a que são submetidos pela FUNAI.

BANANAL - IPEGUE

Localização: Município de Aquidauana

Área: 7.200 ha.

6.005

03 de novembro de 1986

Elegemos três índios caietés da reserva indígena de Dourados para representar a nossa reserva indígena de Mato Grosso do Sul na constituinte a favor do índio. São eles:

- Luciano Arevado
- Epitácio Lima de Souza
- Albino Nunes

Estes são os índios que vão representar na Assembléia Constituinte para falar a favor de todas as reservas indígenas do Mato Grosso do Sul.

As pessoas que colocarm estes três índios para representar a população de todas as áreas que residem no Mato Grosso do Sul, são: (segue lista de presença e assinaturas)

- Capitão do P.I. Caarapó *[assinatura]*
- Vice capitão de CAARAPÓ Urbano Inácio Marques
- Luís Duarte Vieira
- Marcos Toron
- Rosolino Ximenes *[assinatura]* Jaqueline
- Isidro Coere
- Vice capitão do postolindo
- Paraquocú Rafael Brito
- Capitão Justino Nunes P. Simão Verde Amambaiá
- Vice capitão de Simão Verde Germano Vera
- Roni Feia P.I. COPINDE
- Vice capitão Ambrósio Benite Sarara
- [assinatura]* Aldeia Indígena Guaraní Morro da Saudade SP.
- Amilton Lopes - Pisco
- Santa Rosa - Aldeia Ocoi - PR.
- Fernando Benite Escobar.
- Felipe de Souza Benite do P.I. CAARAPÓ
- Amilton Benite

A. I. SUCURI-Y 08-05-97

Ilustrissimo Sr. Juiz

Nós moradores desta Terra indígena Sucuri-y vamos ~~le~~ contar o quanto nós já sofremos porque nós avós e pai sempre moravam aqui, nós de Criemo aqui. No ano de 1962 os fazendeiros atropelaram nós daqui a onde estamos hoje, fazendo a gente ir para outro lado da estrada. No ano de 1984 outra vez o fazendeiro atropelaram nós obrigaram nós morar na cidade na Vila Adriaan. Como o senhor mesmo sabe nós índio nunca mora na cidade, porque na cidade não tem lugar para nossa malinha para colher nosso produto para alimentar nosso filho. Nós índio não sabe viver fora da nossa Terra. Por isso no ano 1986 nós voltamos para o lugar que sempre morou nosso avós nosso pai que é aqui onde nós estamos morando hoje. Sr. Juiz nesse mesmo ano mais uma vez nós fomos atropelados pelo fazendeiro. Vieram aqui os fazendeiros armado e ameaçando nós e tiraram gasolina e queimaram nossa casa. Resto da nossa coisa carregaram e 2 caminhão caçamba da prefeitura

de Maracaju e fizeram nós Subi no
 marro no Caminhão e levaram nós para
 Reserva ~~de~~ Indígena de Dourados. Os Índio
 não aceitaram nós, porque nós não
 era de lá eles prenderam e seguraram
 lá. E falaram nós Tem que Sai de lá
 porque lá não é Nossa Terra. Desse dia
 Pra cá nós fomos jogado de uma Aldeia
 para outra, Sem Tem Sucesso. Nós fomos
 muito judiado porque Sempre Nossa família
 que Volta aqui para Nossa Terra. Em 1934
 esta Nossa Terra foi delimitada, no ano de
 1936 Nossa Terra foi demarcada e nós
 Voltamos Pra cá para Nossa Terra. No dia 23
 de Dezembro de 1936 Mais uma vez juntaram
 bastante fazendeiro tudo arroudo ameaçaram
 nós judiar Velhinho e Branca e atropelaram
 nós para fora da Nossa Terra. Depois nós
 Saber liminos do Juiz federal de Campo Grande
 nós Voltamos Pra cá para Nossa Terra.
 Sr Juiz, nós já fomos muito judiado pelo
 fazendeiro e agora nós resolvemos fica
 aqui na Nossa Terra. Nós estamos cansado
 de ser atropelado, agora nós não vamos
 sair mais daqui. Falaram para nós que
 nós vai se despejado daqui. Sr Juiz
 se isso acontece e se o fazendeiro o
 policia vim tira nós, nós agora vamos
 reagir não importa sima vamos mover tudo e
 melhor mover tudo aqui da Nossa
 Terra do que viver

Sómente por aí. Se Tuís nós só queremos
um pedacinho da Terra que toda nossa
Para fazer nossa casa e colher nosso
Alimento e criar nosso filho. Mais uma
vez nós avisamos o Sr Tuís que nós não
vamos sair, nem que tem que tudo nós e
a culpa vai ser de quem manda
Tira nós daqui.

Assima Todas as pessoas da Aldeia
Suekri-y

4
 Edson Tenório
 Rosilairi Sanabio
 Izidro Lucas
 Aurio Turiba
 mauri varco Almeida
 mario SÉNTONIO
 LUISA REBATE RES
 BELO SANTO
 DOMINGO RODRIGUES
 Cyraçione turibe
 Rogéc Reinanda
 Gustavo da Silva
 Sirlene Calveira
 Edivaldo Amardi
 Jacqueline Amardi
 Edilson Amardi
 Julio Ortiz
 Elisa Turiba
 Permicio Duarte
 Alcindo Pammeiro
 pardinho ramiro turiba
 VALDIR DUARTE DA SILVA
 LURDIA BASTISTA
 ENZO DA DUARTE DA SILVA
 BEBERO DUARTE DA SILVA
 DOELA DUARTE DA SILVA
 Ademir Duarte Oliveira
 marinalva turiba
 Baneida Turiba
 Jorge Oliveira
 Sueleni Oliveira
 Cida Bezerra
 Ezequiel Bezerra
 maude Bezerra
 Eliani Martins

VILZO TURIBA
 Agelton turiba
 Eduardo Ortiz pinheiro
 Angelo Melo
 Juliano Carlos
 APORÉCIO MELOS
 Fatimo da Silva
 Gregório Benedito
 Juis Vargas
 Juliano garçete
 Gonzal Vargas
 Gregori Aguiro
 Sawicko Bezerra
 deming Aguiro
 araldo Bezerra
 Hipolito Lopez
 maracas
 Valdir turiba
 FRANCISCO BEZERRA
 ANASTASIO TEXEIRO
 ANDRÉ PORTILHO
 Clementino de Silva
 Reginaldo Bezerra
 Jureis Turiba
 Roberta Ximenes
 Adelia Almeida
 Fatimo da Silva
 Edemar Turiba
 Edemir Turiba

 Adeline Almeida

5

 Maurício Aguiar

Fátima da Silva

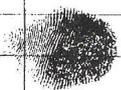
Edmar Turibio

Edemilso Turibio

Cerginho Turibio

Lucineia Turibio

Creanira Turibio

 Espiriano Brito

decural Melo

 Sebastião Vera
Orlando Silva

 Rosana Aguiar

 Florença Aguiar

VAMOR Turiba

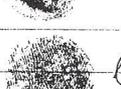
Kátia Turiba

Ariana Turiba

Valdeci Turiba

Orlando Branco

 Iracilda Fleira

 Casildo Turiba

Leopoldo Brito

Eduardo Brito

 Jucio Barbosa

esp. Durival Fernandes

~~rol
documentos~~

T.N. Yaguapó

Edelar Turiba

Auria Turiba
 Maurus varas Almeida
 José Assis Sanabio
 Szilob Kacors
 Graciano Turiba
 MARIO SANTIAGO
 LISA DEBOTENE
 BELO SANTO
 DOMINGA RODRIGUE
 Rogo Reinando
 Gustavo da Silva
 Julio Ortiz
 Zirlene Calvira
 Edivaldo Ismardi
 Edilene Ismardi
 Jakirson Ismardi
 Alcindo Romão
 Romão Duarte
 Glisa Turiba
 ALDIO DUARTE DA SILVA
 LUDIE BASTISTA
 ANDRÉ DUARTE DA SILVA
 CLEBER DUARTE DA SILVA
 DEBIA DUARTE DA SILVA
 Volmir Duarte Oliveira
 Maximalva Turiba
 Bonaida Turiba
 Jorge Oliveira
 Zuleni Oliveira
 Cida Bentes
 Ezequiel Bentes
 Inaude Bentes
 Eleni Martins
 VILSO TURIBA

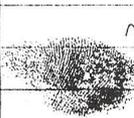
Agelton Turiba 6

Eduardo SANTIAGO XIMENES
 Angelo Melo
 Juliano Carlos
 Aparecida melos
 Felino dos Santos
 Gregório Guindane
 Lina VARGAS
 Juliano garcete
 Somael Vargas
 Gregorio Aguiar
 Saulo Bentes
 Alvaro Augusto
 Osvaldo Bentes
 Hipolito Japer
 Francisco Bentes
 Maurício Aguiar
 Atanásio Teixeira
 André Pontillo
 Reginaldo Resende
 Roberto Ximenes
 Sidustiana Bentes
 Amestino
 Felso Turiba

Cerginho Turibio
Lucineia Turibio
Evanira Turibio

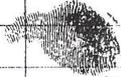


Márcio Aquino



Mário Turibio
Sepriano Brito

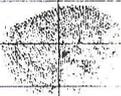
Derival nelo



Sebastião Vera
Alfonso Turibio

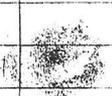


Rosana Aquino



Florença Aquino

Vamos Turiba
Kátia Turiba
Araiana Turiba
Valdelei Turiba
Olimbo Assunção



Iracema Kleira



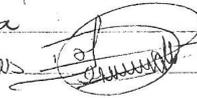
Cacildo Turiba
Lauriano Benito



Eduardo Benito
Lúcio Barbosa

Cap

Derival Fernandes



T.N. Joazeiro

Roberto

Vera

Episa Vera

Patrícia Vera

Roberto Vera
Elisa Vera
Fabiana Vera
Isabel Vera
Regina Vera

Moises Turiba
Sally TIANA
Luisina Soli
WAMILTO Benítez
Remando garcía
Celis Vargas
Valdís Turiba
Mariza Domínguez
Mariza Berítez
Cristian Rasque

6/10/1953

Helena f

EU E ZEFERINO
ESTAMOS NA CASA
DO CARLITO CONFORME
A REIÇÃO. ESTAREMOS
AS 6 HORAS DO MANHÃ
SE LORA FOR COM
HELENE DE ~~HELENE~~
ONDE VAI TROZ
AQUI NES
CIMA E AJORA
CONFORME HELENE
DE ONDE DA UM
PULINHO NA CASA
DO CARLITO.

Até então!

Domício
Zepes

15 P4



MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
- 9º DR -

14

MEM. Nº 30/94DR/79/CIRCULAR

CAMPUS GRANDE-MS.

Ilmo Sr.

Em : 28.10.79

Chefe do PI Caarapó

Examinamos a V.Sa. para conhecimento, foto
cópia do Ofício nº 443/94DR DE 01/08.79, endereçado à Equipe Indigenista
da Diocese de Dourados.

Trata-se de uma resposta da Delegacia, ao
Coordenador da referida Equipe, como esclarecimento, relacionado à saída
de indígenas de suas respectivas áreas, para participarem de reuniões pa
trecinadas por Entidades que não sejam este Órgão.

É oportuno lembrar a V.Sa., da Instrução In
terna, relacionada ao assunto, em que prescreve que a saída de quaisquer
indígenas de suas áreas, está condicionada a uma Autorização expressa do
Sr. Presidente da FUNAI.

Atenciosamente


J. P. DE OLIVEIRA
Delegado Regional - 9º DR/FUNAI
Porto Alegre, 28 de 10/1979

Reunião de Lidadores

3/07/86 Reunião de Capitoes:

Participaram os capitoes de Maracaju, Dourados,
Tuty (Tororo), Coarapo, Rancho Toconi, Guaraní,
Amambai, Takuaperi, Paraguassu, Perupury, Taguapira,
Limão Verde, Campesin e Turukua.

Faltaram os de: Panambi, Panambizinho, Romada
e Tororany.

Assunto que mais discutiram foi sobre a epidemia em
Amambai, a urgente interferência da Funai em Maracaju e Tuty
(Tororo). Sabendo estes o delegado da Funai onde combinou
com os líderes que iriam segunda-feira para Campo Grande
onde terça-feira chegaria no delegado o superintendente de
Cuiabá e que levavam um documento exigindo a rápida
demarcação das áreas de Tira-kua, Paraguassu e Taguapira e a
interferência da Funai junto a Tuty (Tororo) e Maracaju, a epi-
demia em Amambai eles não querem a epidemia em Dourados.

Estes também sábado ~~na~~ na reunião a Monto, Evidis e
Eduardo, Evidis candidato a deputado estadual pelo PMDB, pedindo
opção aos índios, e pediu para que o Monto fosse indicado para
ser o chefe da epidemia em Amambai, onde foram muitos criti-
cadas que só se lembram dos índios quando precisa de ajuda, logo
chegou o foler para Monto que ela deveria ser como o tio dela Marcel
que morreu lutando para os seus do seu povo e não ficar na cidade
e querer o opio dos índios. O tal de Eduardo foler que era mate-
rista do STI em 1963 pechou muitos índios doentes por causa de
com tuberculose, logo respondeu que o que interessa é o que ele fez
agora e que nem a língua Kaiowá não sabe falar. Evidis deverá
mostrar serviço antes de ter opio deles principalmente por se tratar de
político que só promete e não cumpre.

Sessão frustrada com a reapto dos índios por que não foram
convidados, terminou domingo de manhã com a realização de um
documento e o exatão dos que vão para Campo Grande.

Foram excluídos:	Egidio Fumoles Tuty (Tororo)	
Ózora Turukua		= Carilo Torres Maracaju
Maurício Amambai		
Nito Nelson Campesin		
Rosalino Taguapira		
Hamilton Paraguassu		

22/03/86 Reuniram-se as lideranças ou indicados pelos
capitães de Carrupó 2, Parupui 2, Perokua 3, Tara-
guasi 2, Jaguapiré 2, Ramado 1 e Jacarey 2.

Reuniram-se sábado a Tarde para discutir problema da
comissão que não estava dando certo foi que muitos foram
a Campo Grande e Brasília sem discutir o que iam fazer lá.
A falta de interesse de alguns capitães em não participarem
quando foram convidados a participarem da Moita e Eduardo
junto a Funsi, Hamilton Benitez que saiu da comissão, Humar
não participou dos reuniões

22/03/86

A comissão se reuniu na aldeia de Amambai onde se realizou
reunião da comunidade sendo que só a Tarde se reuniram
para marcar uma reunião de todos os capitães que será
realizada em Amambai dias 4, 5 e 6/04/86.

Assunto a ser discutido é descentralizar a Funsi, Nova
comissão, escolher 2 líderes para representar os Karabá e
Guarani em Brasília.

Logeró ficou muito bravo com a não participação
de Humar e Carlos, principalmente o Humar problema da
fungo Carlos está com dificuldades interna

1
305 CAR. 1

02 de Junho de 90

P.1 Caarapó m.S.

Como o senhor Floriano ou Lequile,
nas comunidades hoje discutimos sobre
o grupo de trabalho e formamos o grupo
de cada local deste P.1. E nos enviamos
este reidivicação para o senhor.
Para que o senhor veja o nosso dificuldades,
é por isso nos pedimos o projeto de lavouras.

Este projeto nos pedimos assim se a igreja
concordar com a comunidade, nos pedimos
de fazer acordo como compromisso de assunir
com a igreja.

nos grupo queremos ate pagar despesa ate na
colheita, este nosso interesse, por isso nos grupo
estão aqui no P.1 trabalhando em grupo
ate aqui nos trabalhando deica o nosso
interesse.

Antessiamentes,

Capitão: *Florentino*

Vice capitão: *[assinatura]*

1º grupo do Posto
cabesante

2 Feliciano gonçales

3 Francisca gonçales

4 Antonio carvalho

5 Paulo martins

6 Cassimiro Fernandes

7 Lucio de Souza

8 Lina munell

9 Rinaldo manael

2 grupo do Boraja

cabesantes

1 Valda mariasso de lima

2- Jorge Jernandes

3 Porciano Paulo

1 Jorge Paulo

5 Lúcio

10- Lidia Krause

11- Adolfo Cavalheiro

12- Julia Okubo

13 Osvaldo gonçales

3

grupo de Euzéque

calasantes

unollians ~~carbo~~ sa

1

2



Petim Paulo

3 emils no ilario

Bocaja
Cabezas

1- Tróvão montão cabezante do trabalho

2- Paulo Karga

3- Florencio Barbosa

4

Francisco Olampo

5-

Mario Quevedo

6- Roberto Soares

Juliano Soares

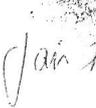
Adelino Martins

A. 18.7.31

3 grupo da Saverat ou Paço Boi
Calésantes

António Ramires 8

2  Euterico Mendes

3  João Marques

1  Nelson Soares

 Salla Eiraux

6  Zacarias Albuquerque

7  Julio Almeida

8  José da Silva

9  Pedro Ortiz

10  Ricardo Vilhete

11  Floriano Eudes

12  Volvendo Ramires

13  Felipe de Souza

14  Rosalino

4 grupo de Laguna
Calésantes

 Euterico Mendes

15  Casiano Soares

16  Belalélio

17  Euterico Mendes

18

r. 10.

grupo de sancta
sancta

grupo de Figura



*Diocese de Dourados
Mato Grosso do Sul*

Do Bispo Diocesano de Dourados; Dom Alberto Först
Ao Exmo. Sr. Governador do Estado de Mato Grosso do Sul
Dr. Marcelo Miranda Soares

Dourados, 30 de agosto de 1990

Exmo. Senhor

Vimos por meio deste manifestar a nossa estranheza pela morosidade com que tramitam os processos de demarcação das áreas indígenas Pirakuã, município de Bela Vista, e Panambizinho, município de Dourados, ambas de posse imemorial da nação Kaiowã.

A área indígena Pirakuã, prestes a ser servida por uma ponte sobre o rio Apa, foi surpreendida com um embargo da conclusão da mesma, por um mandado de intimação nº 130/90-B, de 31/07/90, expedido pela 1ª Vara da Justiça Federal de Campo Grande. Este fato deixou o DERSUL sem poder de ação, uma vez que algumas máquinas que estão na região fariam a única estrada de acesso à área e o aterro da ponte.

A área indígena Panambizinho, que foi loteada vergonhosamente pela Colônia Nacional Agrícola de Dourados, até hoje está sem providência, estando inclusive, supostos proprietários, pleiteando na justiça a posse da mesma.

Acreditamos ser obrigação do Estado respeitar um mínimo dos direitos que os indígenas têm, uma vez que eram absolutos donos das terras e muito contribuem para o crescimento do Estado vendendo a sua mão-de-obra nas tarefas mais árduas. Vossa Excelência, como governador, pode agilizar o que garante aos índios paz, progresso e justiça.

Contando com a Vossa compreensão e empenho nos despedimos.



Atenciosamente

Alberto Först
D. Alberto Först

Bispo Diocesano de Dourados



1991
C. Des.

DOM ALBERTO FÖRST O. Carm.
Bispo de Dourados - MS. - Cx. Postal 493
Fone: 421-5953 (Cúria) - 421-4936 (Res.)
79.800 - DOURADOS - MS.

R E C O M E N D A Ç A O .

Como Bispo desta Diocese de Dourados, estou consciente da ampla e difícil realidade vivida pelo povo Guaraní, anexo à esta proposta, esta carta de recomendação.

A equipe da Pastoral Indigenista desta Diocese, mantém-se, no momento, pelo projeto da Misereor da Alemanha. Este projeto porém, não é suficiente para abrangência do trabalho, muito menos para a aquisição de equipamentos, manutenção de veículos e produção de material de divulgação.

Este projeto, em muito ajudará o povo Guaraní neste momento difícil da sua história.

Dourados, aos 25 de julho de 1991.



+ 

Dom, Alberto Forst, Bispo Diocesano

01/11/93

1150.608216

Se Reunimos nos Índios de Jaguapiru
no Dia. 2 de novembro, 1993
encaminhamos este pedido para
nossa vereador Tetilza Egen e para
o Cimi pedindo 5 passagens para
o campo grande de ida e volta
porque nos vamos Revindicar
nosso - Direito. Esta passagem
são e para uma passeio, mais
para nossa duta para os Ben
para Bem para nosso povo
Então nos estamos pedindo
ajudo para o Cimi Reconhecer
o nosso direito cremos que o Cimi
vai atender este nosso pedido
com maior. amor. com maior
com fiança esta passagem nos
queremos para quarta feira
entregar na mão do líder
Samuel de Souza
Ele vai levar nosso emendi cartões
para o campo grande e com Samuel
vai mais 4 pessoas são 5 por todos

~~Deixo~~ assinado

~~Lista~~ Levantamento

2

- assinãõ
- 1 Ruti gabriel
 - 2 madalena gabriel
 - 3 angela Bogarin de souza
 - 4 candida cãdo
 - 5 Isonete da Silva
 - 6 Laici Rossati
 - 7 Renata Benites
 - 8 pedrinha nagarin
 - 9 araci Marques
 - 10 neide amaral
 - 11 ana cristina gabriel
 - 12 julia vilhauva viúva
 - 13 Lucimara Bertolino VIÚVA
 - 14 Remealda Martins
 - 15 grezeli Fernandes
 - 16 aparecida Fernandes consalves
 - 17 felipa Ribeiro Roberti
 - 18 Isonete Ribeiro
 - 19 Leonizia Garcia
 - 20 Emilza oliveira
 - 21 cepriana martins
 - 22 Rozaria Ramare
 - 23 Marcia vera
 - 24 juana san paio
 - 25 Ester gabriel
 - 26 govina Roberto
 - 27 ~~lata~~ Lucila Rosa
 - 28 tereza Gomes



NOME = 01/11/93

- 1 Eneias geraminos
- 2 Rubens Aêdo
- 3 Adão Gabriel
- 4 Máximo gabriel
- 5 Ormar da silva
- 6 Mauro da silva
- 7 Daniel Aêdo de souza
- 8 Rene de souza
- 9 Perone martin
- 10 Wigan B. de leão
- 11 moises da silva gabriel
- 12 Olga
- 13 ~~Denise~~ gabriel g.
- 14 Ruti gabriel
- 15 Dara machado
- 16 Jobita Aêdo
- 17 massimino Bemito Quevedo
- 18 ~~Adão~~
- 19 Adão misericórdia Silva
- 20 Marlene B. gomes
- 21 Simara Carape
- 22 maílza gabriel garcia
- 23 eila juca
- 24 Leonizia garcia
- 25 Izantino pescoto
- 26 sisirina garcia
- 27 Ricardo de souza
- 28 Matilde souza
- 29 Samahel souza

- 30 Eugenio souza gonçalves
- 31 Rosimeire souza gonçalves
- 32 Cleia souza Brites
- 33 Augustino garcia
- 34 marilene souza
- 35 Cardilal gabriel
- 36 germano gabriel
- 37 Daniel gabriel
- 38 Altair Brill
- 39 Roberto Aêdo
- 40 Rubens Aêdo
- 41 osmar maílles
- 42 Carlos gabriel
- 43 Jovario gabriel
- 44 Almiro Juca
- 45 Ducho Juca
- 46 Vilson Juca
- 47 ~~osmar~~ marciso Daniel
- 48 ~~osmar~~ g. de souza
- 49 Samuel de souza
- 50 ~~osmar~~ Eleny
- 51 Jaime guimaraes
- 52 Jovario polidoro
- 53 Ramão machado
- 54 Carlos mericles
- 55 ~~osmar~~ Estelio
- 56 Delio silva
- 57 Carlos silva
- 58 ~~osmar~~ geoberto
- 59 Getulio silva
- 60 Jovio martin

+

62 Gregória - - -
 63 Iracema - - -
 64 Maurício - - -
 65 Adélia - - -
 66 Emiliano - - -
 67 Tonane - - -
 68 Ramão - - -
 69 Danell - - -
 70 Lucio - - -
 71 Veni machado
 72 Antonio - - -
 73 Beto - - -
 74 Adão gabriel
 75 nersau - - -
 76 Serezo - - -
 77 Seiano - - -
 78 Fermão - - -
 79 Agnício machado
 80 Beto - - -
 81 Vau dir - - -
 82 Filipa - - -
 83 Melo bargas
 84 Zeteno Amado
 85 Geila gerônimo
 86 Pedro do silva
 87 Cláudia Corapi
 88 José-juca Roberto
 89 Sermão gabriel
 90 Jossimara do silva m
 91 Ana cristina gabriel
 92 Ester Gabriel -

93 Lucila Rosa
 94 Ester Aído Jerônimo
 95 Rute Aído gerônimo
 96 alga ton dida Aído
 97 Rozimar Cândida Aído
 98 Rubens Aído
 99 Izagui gabriel do silva
 100 marcos gabriel
 101 Rudsoni G. Aído
 102manuel gabriel
 103 Vander do silva
 104 Janson machado do silva
 105 Carlos gabriel
 106 Carlos garcia
 107 Denize gabriel

4750/6 COR, 16
Aldcio Panambizinho.
22 de Abril de 1993:

Prezado Compatriota Cimi

Mei, índio Pedimor p/ ajudar.
nos queremos pessoal do Cimi
transmitirem a massa
Kunumitets. a partir de hoje
já iniciou:

O nosso Kunumitets,
já começou hoje.

Por isso, nós Pedimor,
transmitiremos, no Rádio
e no Televisão.

P/ não entrar mais o Bran-
co.

É maioria Branco.

— E também, para não vender
Bebida Alcoolica pro
índio. Somente 45 dias, Festa
Cerimônia:

Douradina, Vila Varzea,

Vila, São Pedro,
Indapólis,
Panambi, e Dourados.

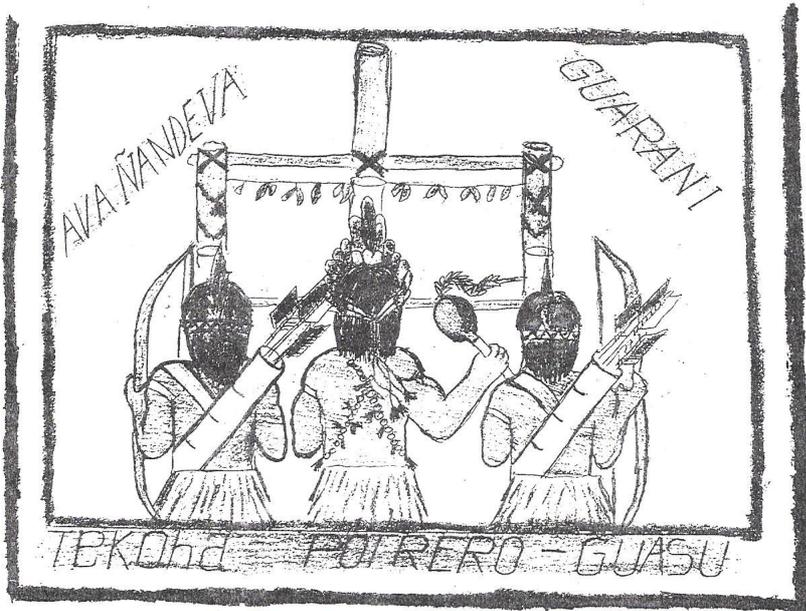
Semente s Vila:

Cimi Transmitem
Rádios e ~~de~~
no Televisão.

Manuel chefe de Posto
já conversou
Índio de Panambizinho
Arnaldo Nelson
Suiz,

P/ ele Passa na
Delegacia de Panambi
mas neste dia já Passou
conversou com
Pm. Ouida na Vila
ou na estrada.

Obrigado Arnaldo Jorge.



CONVITE

As Comunidades da Terra Indígenas do POTRERO-EUAS, tem o prazer de convidar vs. e demais familiares para comemoração da Retomada da Terra.

PROGRAMAS

Data: 20 de Abril de 1999

Local: Aldeia Indígenas POTRERO-GUASU.

HORARIO: 8:00 horas - Apresentação à dança dos Caciques.
 9:00 horas - Danças das Crianças
 10:00 horas - Apresentação e treinamento de Flecha.
 11:00 horas - discurso dos Turmas em Cacique
 1:00 horas - Terceiro de futebol
 2:00 horas - apresentação de outras casas.
 1:00 horas Terceiro Discurso sobre a terra com o que os guerreiros voltam a aldeia retomada

Administrador de Imambai.

Esquina:
 Cláudio Pereira

CIMI CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO
REGIONAL MATO GROSSO DO SUL

Av. Afonso Pena, 1557 Bl. "B" S. 208 - Telefax (067) 384-5551 - Cx.P. 2229 - 79002-070 - Campo Grande - MS

nos comunidade indígena guarani Kaovara da Aldeia
Jarara município de Itati MS.

Estamos retornando para nossa Aldeia Jarara
porque nós índias não podemos mais viver
nesta periferia da cidade porque nos não podemos
nem usa nossa tradição cultural. Aqui

Poridade, nós bomo massacrado pelo Branco.

Nós esperamos muito tempo a justiça por isso
nos vamos recuperar nossa terra. Porque a

justiça só da Apaiá para o Fazendeiro e nos
problemas nunca foi resolvido pela justiça

e nossa criança passa fome em baixo
de lona preta preta o Presidente da Funai

e ministro da justiça o governo Federal
~~nos~~ não nega a nega a situação da nossa Popul

Indígena. nos vamos recuperar nossa terra
sem a justiça em andar.

Despegar nos vamos ser suicidar

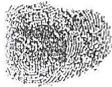
Coletivamente.

OBS: Recuperam a Jarara na noite de 22/03/96

Silvino Thuro
Pereira



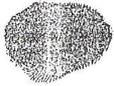
Wilson Elias
Esperino Reis



Flavio Amarilia
Cruzante Bentes



Neusa Bentes
Plácido Antonio
getulio Reis



Roberto Prius



Luiz Viana



Isidoro Viana
H. da Silva

Rosmar Bentes Mesalbar

Antonio Bentes capitão do mda

Autorizo a reprodução deste trabalho.
Dourados, 05 de setembro de 2005.

MEIRE ADRIANA DA SILVA