

O LEVANTAR DOS KAIOWÁ E GUARANI PARA O RENASCIMENTO DA TERRA SAGRADA

LÍLIAN GABRIELA CASTELO BRANCO ALVES DE SOUSA

Mestra em Antropologia - Universidade Federal do Piauí

Email: gabriellaufpi@outlook.com.br

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI



Resumo:

O presente artigo tem por escopo apresentar a luta dos povos indígenas Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul que encurralados e reduzidos em minúsculas reservas indígenas pelas ondas da colonização, buscam através do instrumento estratégico de organização denominado de Aty guasu (Grande Assembleia), originado em 1970, como forma de mobilização e reivindicação contra a dominação da empresa colonial que avançam sobre os territórios (tekoha) onde os seus mortos estão enterrados. Guiados pela profecia da terra sem males e o sentido de ser, os indígenas, com os seus corpos e sangue vêm empreendendo já uma longa caminhada de resistência no qual incansavelmente realizam os processos de retomadas aos seus assentamentos originários na esperança de reconstruir seus espaços destruídos pelos efeitos do agronegócio.

Palavras-chave: Ondas de colonização. Aty Guasu. Processos de retomadas. Caminhada de resistência. 47

Abstract:

The purpose of this article is to present the struggle of the Kaiowá and Guarani indigenous peoples of the state of Mato Grosso do Sul who, trapped and reduced in tiny indigenous reserves by the waves of colonization, seek through the strategic instrument of organization called Aty guasu (Grand Assembly) , originated in 1970, as a form of mobilization and claim against the domination of the colonial company that advance on the territories (tekoha) where their dead are buried. Guided by the prophecy of the land without evils and the sense of being, the indigenous people, with their bodies and blood, have already undertaken a long journey of resistance in which they tirelessly carry out the processes of retaking their original settlements in the hope of rebuilding their spaces destroyed by the agribusiness effects.

Keywords: Colonization waves. Aty Guasu. Recovery processes. Endurance walk.

INTRODUÇÃO

Os indígenas Kaiowá e Guarani¹ localizados no estado de Mato Grosso do Sul, ocupavam um extenso território, que segundo Antônio Brand *apud* Aline Crespe (2015, p. 22) “se estendia desde os rios Apa Dourados e Ivinhema, até a Serra de Maracaju e afluentes do rio Jejuí (Paraguai), ao sul [...] ocupando uma faixa de terra [...] para cada lado da fronteira do Brasil e o Paraguai”, foram sofrendo as consequências diante da gradativa chegada das frentes agrícolas e agropecuária.

Com a implementação da lei de terras devolutas pelo governo colonial, incentivando a ocupação agropastoril, o Sistema de Proteção ao Índio (SPI), atualmente Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conforme argumenta Levi Pereira (2007), prevendo o grande risco que os indígenas iriam correr, conseguiu entre os anos de 1915 a 1928 conceber a demarcação territorial de apenas oito áreas tradicionais com hectares inferiores a 3.600, denominadas de Reservas Indígenas ou Postos Indígenas. Mas, devido à grande dominação de interesse dos latifundiários, o SPI por outro lado, contribuiu para tal empreendimento, ao liberar as terras tradicionais para a exploração e ao fornecer o seu quinhão para a expropriação territorial dos indígenas.

Ao referenciar Egon Schaden e seu trabalho de campo na terra indígena de Amambai, Levi Pereira (2014) relata que as reações dos Kaiowá diante dos recolhimentos eram de “hostilidade”, até mesmo porque se tratava da junção e convivência destes com outras etnias, como aconteceu na maioria das reservas.

Segundo Levi Pereira (2007, 2014), a perda da terra representou o “desmantelamento” da organização social dos Guarani, devido a impossibilidade

¹ Estas autodenominações são de grupos sócio-linguísticos-culturais que juntamente com outros, constituem um tronco maior, chamado os Guarani. No destrinchar desse trabalho, o leitor perceberá o uso desse último termo quando for em referência aos variados grupos como um todo.

de territorialidade², a difícil condição de subsistência em face da ausência de espaços para a agricultura, resultado da superlotação. Em razão de tal situação, os indígenas passaram a sentir necessidade de dispor de uma renda, e como na reserva não há meios para obter estes recursos, são obrigados a buscar trabalhos remunerados fora da reserva, nas usinas de produção de açúcar e de álcool.

Forçados a sobreviver nos limites da terra, os Kaiowá e Guarani chegam a se abrigar em cabanas de lona à beira das BR's, resistindo a uma situação de miséria, dependência do governo, e até mesmo de insegurança em face dos diversos ataques movidos pelos conflitos territoriais, que são crimes praticados ou comandados por ruralistas, que através de torturas aos idosos, jovens, crianças e assassinato das lideranças, tentam intimidar os demais, a fim de evitar novas retomadas, conforme o artigo do antropólogo e liderança Tônico Benites publicado na coluna da *Carta Capital*³, em 16 de setembro de 2015. Porém, em razão da profunda espiritualidade desse povo, os Guarani lutam insistentemente por manter firme a conexão com a terra, segundo Felipe Velden (2012).

49

No mestrado, através do apoio financeiro da CAPES, foi possível desenvolver importantes vínculos no município de Amambai, e com algumas famílias das aldeias ou reservas (Limão Verde e Amambai) que estão localizadas no entorno. As famílias Kaiowá com quem dialogamos neste artigo, são do *tekoha* (território tradicional) *Samakuã*, *Ka'a Jari* e *Mbarakay*⁴,

2 Paul Little (2002, p. 3-4) definiu esse termo, “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland (cf. Sack 1986, p.19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado”.

3 Intitulado de: Os ataques indígenas no MS na visão de uma liderança. Disponível na fonte: < <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-ataques-a-indigenas-no-ms-na-visao-de-uma-lideranca-6848.html>>. Acesso em 24 de novembro de 2017.

4 Como o leitor deve ter compreendido, na aldeia Limão Verde vivem quatro famílias: Ka'a Jari, Samakuã, Mbarakay e o Laguna Joha, no entanto, o foco da pesquisa concentra-se em

que até o presente momento se encontram habitando⁵ a reserva Limão Verde, com 660 hectares de terra, situado a 3 km do município de Amambai.

Segundo Aline Crespe (2015), a Limão Verde foi o primeiro Posto Indígena (ou Reserva) criado pelo SPI, no ano de 1915. Porém, esta foi a última ser ocupada, por volta de 1970 por famílias indígenas de várias áreas, em decorrência das acentuadas expropriações promovidas pelas instalações de fazendas. Atualmente, estas famílias que são reconhecidas pelos nomes de seus territórios: *Ka'a Jari*, *Samakuã*, *Mbaraka'y* e o *Laguna Joha*, vivem juntas e reivindicam suas terras.

Entendendo que o *tekoha* é o sustento vital dos seus valores culturais e das crenças nas mitologias, este estudo propõe compreender a partir das narrativas indígenas, a relação do mito da “terra-sem-mal” com os processos de retomadas territoriais, condição *sine qua non* da sobrevivência dos Kaiowá e Guarani. Para isto, descreveremos a partir das memórias das lideranças das três famílias, o período da expulsão, as trajetórias de mobilidade, ressaltando a chegada deles na aldeia e os processos de articulação para as retomadas e como este movimento, fundamentado nas reuniões das grandes assembleias gerais (*Aty Guasu*), são preparados.

Para a obtenção das fontes, foram realizados o levantamento bibliográfico e o processo etnográfico que segundo Fraya Frehse (2011), é um método peculiar para o aprofundamento na vida social, concretizado através do que Viveiros de Castro designou de “diálogos para valer”. Como atividade desenvolvida no trabalho de campo, foi priorizado a entrevista qualitativa, uma vez que a imprescindibilidade está no ato da palavra cedida. Isto é, deixar que o interlocutor conte aquilo que deseja nos relatar, e compreender que as informações descritas são mais importantes do que o assunto que desejamos ouvir.

apenas três dos quatro aqui citados, (são eles: *Ka'a Jari*, *Samakuã* e *Mbarakay*), pois estes, fortalecem as antigas e dinâmicas redes de alianças, além de serem grupo de solidariedade política, em que um apoia a luta do outro para reocupar o seu território ancestral. 5 O termo “habitar” usado por Marcel Mauss (1974) nos estudos sobre as Variações sazonais das sociedades esquimós, é empunhado como passageiro, pois são influenciadas pelos períodos de inverno e verão. Nesse sentido – provisório, é que ocorrem com os indígenas Kaiowá e Guarani que estão assentados nas reservas indígenas, mas ansiando pelo retorno à sua terra de origem.

“O CAMINHO DE LUZ”

Para que possamos entender o percurso que este trabalho tomará, é necessário elencar dentre as várias categorias de tradição oral, o mito. Para Lévi-Strauss (1985), o mito decorre do aspecto temporal e estrutural permanente. Isto é, o mito retrata as histórias que ocorreram no passado, no entanto, estas podem ser relacionadas a qualquer momento do tempo e ainda serem consideradas princípios valiosos para a vivência social.

Fundamentado pelos mitos, os povos Guaraní procuram afirmar tanto a origem e o fim do mundo, quanto sobre os (seres) humanos e as suas relações sociais, logo, esta forma de tradição oral oferece-lhes a realidade. Para endossar este argumento, Egon Schaden (1988), em explicação ao estudo do mito cosmogênese, conclui que em face da sua natureza nos fazer posicionar a um tempo remoto, existe um esquema permanente que nos permite interpretar a estrutura para as condições do presente e até mesmo para o futuro.

A história sobre o mito da Terra sem mal (*Yvy marãe'ỹ*), partindo das descrições de Hélène Clastres (1978), inicia-se com a chegada de feiticeiros/profetos/*ñanderu* (líder espiritual) vindo de outras aldeias para participar das cerimônias realizadas pelos indígenas Mbya, especialmente composta pelos homens. Sob uma grande festa, o feiticeiro adentra em uma casa escura, portando uma cabaça em formato humano e sob a manifestação dos espíritos, o feiticeiro discursa para todos com a voz de uma criança, fala da promessa de alcançar uma terra perfeita, onde não existirá morte, não será preciso caçar, nem mesmo ir às roças, pois os alimentos estarão prontos e dispostos em suas casas e entre outros promettimentos.

Entretanto, para alcançar esta terra perfeita, é preciso “conformar-se a regras de vidas específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito e do corpo” (Clastres, 1978, p. 47) para que possam viver o bom modo (*teko porã*), e dessa maneira, um caminho levará ao outro, ou seja, praticar o bom modo é

caminho para poder ascender na condição de divindade e alcançar a plenitude.

Obviamente, o que é preciso ser esclarecido é que existe implicações distintas nessa mitologia, no que diz respeito aos Guarani-Mbya, para que essa terra perfeita possa ser encontrada, é necessário que estes iniciem uma migração sempre no sentido para o litoral, como ensinado pela divindade, *Nhanderu*, traduzido por “Nosso Pai”. Por outro lado, para os Kaiowá e Guarani, a Terra sem mal, não está em outro lugar que não seja em Mato Grosso do Sul, são as terras por que tanto lutam e que os faziam estar mais próximos dos preceitos verdadeiros de seus ancestrais falecidos, dito *materiais* e *imateriais* (divindades).

Contudo, o mal que pairou na terra após o avanço da empresa colonial, é um problema inegável, até mesmo para as próprias tradições guarani, estas já referenciavam a destruição da terra em suas metáforas, caracterizando-as pela devastação das matas; pela construção de cercas, asfaltos e fronteiras que cortam não somente os caminhos, mas interfere nas relações sociais criadas a partir das andanças dos Kaiowá e Guarani; pela expropriação e redução territorial e o esgarçamento das redes de afeto construída entre as famílias. Dado isso, os indígenas, objetivando reverter essa situação, vêm empreendendo por mais de 519 anos, fortes resistências ao processo de demarcação territorial, e estas formas de resistências são expressas de modo mais sutil até o enfrentamento direto.

LUTAS CRUZADAS

Este estudo foi desenvolvido com as lideranças e os seus companheiros, com a idade entre 60 a 90 anos. Da família de *Ka'a Jari*: a liderança Lico Nelson e a dona Clementina; da *Samakuã*: o ex-capitão da reserva Limão Verde e irmão de Lico, o Adolfinho Nelson e a liderança Adelaide Lopes; do *Mbaraka'y*: a liderança Helena Gonçalves e o seu companheiro Ramão Fernandes.

As áreas de *Ka'a Jari* e *Samakuã* juntamente com os tekoha *Kurusu Ambá*

e *Karaja Yvy* compreendem um território muito maior, denominado de *tekoha guasu* (grande território), do qual está contemplado pelo grupo técnico Iguatemipeguá II. Segundo Aline Crespe (2015), *Ka'a Jari* e *Samakuã* estão localizados entre os municípios de Tacuru e Amambai e são adjacentes ao município de Iguatemi, onde está situado o *tekoha Mbaraka'y*. Este, por sua vez, é contemplado pelo gt Iguatemipeguá I, juntamente com o *tekoha Puelito Kue*.

KA'A JARI

Dando início a memória dos interlocutores, Adolfinho Nelson conta que aos 9 anos, quando sua família extensa⁶ estava ainda em *Ka'a Jari*, um fazendeiro gaúcho, de nome Ventura, se instalou lá, mas não havia conflitos até que este veio a falecer e o filho assumir a propriedade e decidir vendê-la a outro fazendeiro. Sobre a direção de um novo proprietário, Adolfinho e a sua família foram despejados, tendo que se deslocar para a aldeia Amambai.

Na perspectiva de dona Clementina, sua família permaneceu por mais tempo em *Ka'a Jari* do que a de seu companheiro, Lico Nelson, que possivelmente foi embora na mesma época em que seu irmão, Adolfinho. Ao saírem de seu *tekoha*, o pai de Clementina, o Cirilo, conseguiu com o capitão da aldeia de Amambai um espaço para assentar. O deslocamento até essa aldeia durou três dias, Clementina, apesar de muito criança, lembra que ela e a sua família fizeram o trajeto a pé e para irem se alimentando durante o caminho, levaram o *porongo*⁷ e a *matula* (saco) cheio de milho, além de alguns porcos e galinhas para criar.

Já casado com Clementina, Lico relata que seu desejo de retornar a *Ka'a Jari* surgiu após se tornar enfermeiro da FUNAI e ao ser transferido diversas vezes para várias aldeias, foi reencontrando os parentes esparramados e relembando a terra. Na sequência, Lico, foi: da aldeia Amambai a Campestre, no município

⁶ Composta por pai, mãe, filhos e filhas, sejam casadas ou solteiras, genros e netos.

⁷ Armazena água.

de Antônio João, nesse interim, prestava atendimento ao Pirakuá, município de Bela Vista e *Kokue 'Y*. Depois foi enviado a Sassoró, município de Tacuru e por fim, foi transferido para Jaguari, onde pediu desligamento da função, por meio do Programa de Desligamento Voluntário (PDV) estabelecido pelo governo. E por um convite de Adolfinho, Lico e a sua família vão morar na Limão Verde.

Adolfinho havia decidido sair da aldeia Amambai após a sua casa ter sido acidentalmente incendiada, e ir para a Limão Verde “fazer uma aldeia”. Naquele período o lugar estava vazio, a rede de distribuição de água só foi criada com o aumento da população. Neste caso, as famílias que vieram assentar na aldeia, eram convidadas por Adolfinho, em virtude da existência de vínculo de parentesco e principalmente para que este pudesse se fortalecer enquanto capitão da reserva.

Com cenário de vulnerabilidade a qual os indígenas Kaiowá e Guarani foram submetidos, em 1970, iniciaram as primeiras reuniões de reivindicação, que foram sendo potencializadas a medida que as alianças cresciam, vindo a se tornar o *Aty Guasu* geral, (Grande Assembleia), assunto que nos dedicaremos mais adiante.

Em 1997, com a reunião da *Aty Guasu*, no *tekoha Sucuri 'y*, o Adolfinho como um dos representantes da organização, convidou o Lico para participar, marcando definitivamente a decisão desse último de ser tornar a liderança da *Ka 'a Jari*, dando início aos movimentos de retomada ao seu território tradicional.

Dona Clementina destaca em sua fala, as três tentativas de retorno. A primeira, foi no ano 2000, o movimento organizado por 430 pessoas, saiu a pé de madrugada da Limão Verde, enquanto iam rezando, perfizeram um caminho de 8 km e reocuparam uma determinada área de *Ka 'a Jari*, atualmente ocupada pela fazenda Mato Grosso. No entanto, como o fazendeiro era o vice-prefeito do município de Amambai, este propôs ao grupo um acordo de que retornassem a reserva e por um prazo de seis meses receberiam toda assistência até que o grupo técnico concluísse o levantamento da área (a primeira etapa do processo demarcatório). Acompanhado pela polícia, o grupo retorna a aldeia para aguardar o cumprimen-

to do acordo, o que não ocorreu, provocando a indignação da comunidade que novamente decide retornar ainda no mesmo ano, mas dessa vez, antes de chegar ao *tekoha* foram surpreendidos por pistoleiros que já tinham ciência de sua vinda.

Na terceira retomada que ocorreu em 2001, os indígenas também não conseguiram chegar ao seu território, logo foram alvejados por pistoleiros, e em meio a correria para escapar dos disparos, Samuel Martins, o sobrinho da liderança Lico Nelson, foi morto com três tiros.

Mas, apesar da idade, da violência que sofrem diariamente, Lico Nelson e dona Clementina, ainda persistem na luta para que um dia possam voltar a plantar em *Ka'a Jari*.

MBARAKA'Y

Em uma das visitas a Helena Gonçalves, nos foi concedido o acesso à cópia do resumo do *Relatório circunstanciado de identificação e de delimitação da Terra Indígena Iguatemipeguá I*, elaborado pela antropóloga Alexandra Barbosa da Silva. Nas informações sobre o estudo da área, foi descrito que a saída do grupo se deu a partir da chegada do fazendeiro Vidal Amaral, que não tardou a importunar os indígenas, soltando os seus animais para se misturar com os deles. E a liderança da família extensa na época, o Major Gonçalves, na tentativa de evitar conflito, levou o seu grupo para morar na microrregião Sousa Kue, área do *Mbaraka'y*. Contudo, outros fazendeiros foram chegando, se instalando e gradativamente foram expulsando-os.

Na memória de Helena sobre esse período, antes do fazendeiro chegar, só havia Kaiowá e Guarani morando no *Mbaraka'y*, com a ocupação desses colonizadores, seu grupo foi despejado e transferido pelo SPI para a reserva Sassoró, mas não tardou para que estes retornassem e novamente fossem expulsos. Nesse segundo despejo, a família extensa de Helena foi para Jaguari.

Em 1984, já casada com Horácio, Helena se muda com ele para a Limão Verde, depois para a aldeia Amambai e retorna mais tarde para Jaguari, onde o Horácio vem a falecer, em 1998. Em 2000, acompanhada de seu segundo marido Ramão Fernandes, Helena, após conseguir um espaço com o ex-capitão Adolfinho em Limão Verde, decidi novamente assentar lá.

Quando questionada sobre como veio a se tornar liderança da sua comunidade, Helena explica que seu primo Adélio, a quem chama de irmão, e que também é liderança da *Puelito Kue*, pediu a ela que se tornasse líder, pois assim os grupos poderiam unir forças e juntos retomariam todo o *tekoha guasu*. E assim o fizeram. Digamos que as retomadas estiveram organizadas estrategicamente para um enfrentamento sincronizado, no qual primeiro reocupariam um *tekoha* para depois fazer a ampliação, isto é, retomar o outro *tekoha*.

Em 2003, ocorreu a primeira tentativa de retomada a *Mbaraka'y*, a violência por parte dos pistoleiros irrompe com bastante agressão e com o uso de armas de fogo contra os grupos acampados, deixando o filho de Adélio morto e a sua irmã com os braços quebrados, e no fim, despejados. Em 2009, houve uma nova tentativa de retomada, mas dessa vez, em *Puelito Kue*. Helena não esteve presente, pois havia sido convidada para participar de uma reunião na aldeia de *Piraju'y*, mas relata sobre o que ficou sabendo daquele dia. Assim como aconteceu anteriormente em *Mbaraka'y*, os grupos logo foram atacados por pistoleiros, desse confronto desigual, três pessoas foram baleadas e uma foi morta. Impossibilitados de permanecer resistindo no local, os indígenas foram transferidos para a aldeia de Sassoró.

Em 2012, na segunda retomada a *Puelito Kue*, mesmo com toda a agressão que os indígenas sofreram, no qual Adélio veio a falecer, a comunidade conseguiu permanecer por um ano ocupando 2 hectares de uma fazenda privada, área correspondente ao território *Puelito Kue*. Com a ordem de despejo emitido pela Justiça Federal de Naviraí/ MS, a comunidade composta por 170 pessoas, envia

uma carta denúncia que viralizou na internet, no conteúdo, foi relatado a situação de vulnerabilidade e violência que o grupo estava vivendo às margens do rio *Hovy* e pedia que os seus corpos fossem enterrados nesse território, pois dele, não saíam, o que foi interpretado pela mídia como um anúncio de suicídio coletivo.

Diante da grande repercussão dessa notícia, o Supremo Tribunal Federal emite a suspensão do liminar, permitindo que os indígenas permanecessem por mais algum tempo, mas apenas o suficiente para acalmar a comoção e novamente despejá-los.

Em 2015, ocorreu a segunda tentativa de retomada ao *Mbaraka'y*, que resultou na morte de dois parentes de Helena e de duas pessoas machucadas por balas de fogo. Nessa trajetória de luta, delimitando a terra com sangue, ao questionar Helena se ainda tentaria voltar, com uma voz estridente de uma guerreira, ela diz:

O meu lugar é lá. Eu sempre falo, foi lá que faleceu minha vó, minha bisavó, está tudo enterrado lá. Tem quatro cemitérios no *Mbaraka'y*, é por isso que eu não tenho vergonha para falar, porque eu sou de lá. E aí vem o branco e diz “que não tinha índio”, mentira, quem não tinha aqui, era branco, porque o índio Kaiowá e Guarani sabe o seu lugar em cada *tekoha*, onde ele nasceu quando veio lá do céu (Helena Gonçalves, liderança da *Mbaraka'y*, em aldeia Limão Verde, janeiro/2018)⁸.

57

Ramão que sempre acompanhava de perto as conversas, diz que estão assentados na Limão Verde, morando em uma casa dada pelo governo, mas que esse lugar não lhes pertence, tudo é apenas emprestado e no momento em que retornarem ao *tekoha*, tudo isso ficará para trás.

SAMAKUÃ

Por intermédio de dona Clementina, pudemos conhecer a liderança Ade-

⁸ Trecho de uma entrevista realizada e que pode ser encontrada em minha dissertação de mestrado intitulado de “*Como flores que brotam na terra*”: Uma etnografia das Grandes Assembleias Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul, município de Amambai.

laide Lopes, a quem chama de comadre. A sobrinha de Lico e de Adolfinho Nelson, com uma expressão combativa, não nos poupou de sua expectativa, visto que a entrada de um(a) antropólogo desperta o desejo da comunidade para as suas atribuições, dessa vez o questionamento saiu na contramão, desembocando uma série de desafios no que diz respeito ao fazer antropológico com a sociedade nativa, segundo Bruna Andrade, et al. (2016). Adelaide pergunta quando seu *tekoha* será devolvido e porque nunca agilizaram no processo de demarcação, estava cansada de ficar repetindo a história do despejo de *Samakuã* para as pessoas que vinham até a aldeia e depois sumiam sem dá retorno. De fato, tais questionamentos são essenciais, pois os trabalhos acadêmicos geralmente são exclusivos desse ambiente.

Por outro lado, com os períodos de retorno e permanência ao campo, os vínculos foram se tornando mais sólidos, surgindo a possibilidade de pedir a Adelaide que contasse a sua história.

A expropriação da família extensa de Adelaide ocorreu quando o fazendeiro Chatoco Amaral, já instalado na área tradicional, veio a falecer e o seu filho Raul, assumir a propriedade. Ao tentar intimidar as antigas lideranças, Raul, dividiu o território em várias partes correspondente à fazenda e vende para outros fazendeiros. Nesse interim, alguns parentes foram se deslocando gradativamente para outras reservas por medo do que o Raul pudesse fazer contra eles. Adelaide destaca que nessa época os mais velhos tinham os *karai* (brancos), diferente do que acontece nos dias atuais.

Adelaide e a sua irmã Aurea, assim como outros parentes, decidiram permanecer por mais tempo em *Samakuã*, até que seus pais adoeceram e vieram a precisar de seus cuidados, chegaram a se deslocar mais algumas vezes para outras reservas antes de assentar de vez na Limão Verde.

A luta judicial para o retorno ao *Samakuã* já vinha sendo reivindicado sucessivamente pelas antigas lideranças, tio de Adelaide, Gervásio e Clemen-

tino Martines, no entanto com a morte destes, alguém precisava assumir. Os antropólogos que estavam a frente do estudo de identificação do gt em *Samakuã*, orientaram Adelaide a se tornar liderança, que após refletir muito, decidiu levantar a sua comunidade e dar continuidade a luta de seus parentes.

Apesar de até o presente momento nunca ter organizado retomada ao seu território, a liderança Adelaide esteve contribuindo com outros movimentos de reocupação, como em *Arroio-korá*, enfrentamento direto que ocorreu por volta do ano de 2012. Embora, não tenha ocorrido nenhuma tentativa de autodemarcação ao *Samakuã*, Adelaide durante a narrativa, afirma está preparando o seu grupo, pois não permanecerá por mais tempo em Limão Verde, porque está sendo perseguida por suas práticas espirituais. A mesma é *ñandesy* (rezadora), e muitos indígenas convertidos na religião evangélica não aceitam a continuidade das práticas e crenças rituais por considerarem feitiçaria. Ademais, Adelaide deseja retornar ao *Samakuã*, porque lá é o lugar onde nasceu.

59

COM CORPO E SANGUE

Sabemos que a partir da colonização, uma série de eventos ocorridos contribuíram para o despejo e confinamento dos Guarani em pequenas reservas, resultando na separação dos parentes, a sujeição de uma nova estrutura organizacional e a difícil convivência com as parentelas das demais etnias.

No entanto, diante de tamanha adversidade, como um povo bastante resiliente, conforme evidencia Antônio Jacó Brand (2004) e Levi Pereira (2007), os Kaiowá e Guarani não se conformaram às condições que foram impostas e buscaram formas de assentamentos que respondessem ao neocolonialismo.

Segundo Tônico Benites (2014), a partir de 1970, os kaiowá e guarani deram origem ao *Aty Guasu* (Grande Assembleia), um grande “foro de discussão” organizado periodicamente para debater e planejar estratégias de demarcação

territorial e para denunciar e solucionar os problemas enfrentados nas reservas. Este espaço, por ser fundamentado no modo de ser e de viver indígena, é considerado também o palco de fortalecimento e valorização cultural em que está aberto para as mais diversas comunidades situado no estado de Mato Grosso do Sul.

O *aty guasu*, enquanto um ritual, é explicado por Stanley Tambiah *apud* Mariza Peirano (2003), como um fenômeno de comunicação simbólico, do qual está estruturado em uma sucessão de acontecimentos padronizados, sejam através de palavras, ações, além de outros artifícios, como o uso de colares, as pinturas corporais, as músicas e entre outros meios. Estes eventos são marcados pelos variados aspectos de formalidade, estereotipia, condensação e redundância.

Max Gluckman (2011[1963]), por sua vez, em “Rituais de rebelião no Sudeste da África”, ao analisar as estruturas sociais da sociedade Zulu, identificou que dentro de uma ordem socialmente estabelecida, haviam crenças e práticas constituídas como um sistema ritual para resolver os conflitos e as ambivalências existentes. Em uma percepção mais clara da importância do ritual, Mariza Peirano (2003, p. 10) argumenta que os “rituais são bons para transmitir os valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais”.

É a partir do *aty guasu* que muitas lideranças decidem e comunicam aos presentes na reunião quando vão retomar, pois no que diz respeito ao assunto territorial, as famílias dos demais grupo se articulam para cooperar com o movimento de retomada. No entanto, é importante esclarecer que a decisão de retomada, não é algo repentino, pelo contrário, pode durar meses e anos até que o *ñanderu* (liderança espiritual), em comunicação com os espíritos de seus ancestrais por meio do ritual religioso (*jeroky*)⁹, anuncie à comunidade sobre o momento de partida.

as ações de reocupação de territórios – Jeike Jey – são concebidas pelos Guarani e Kayowá propriamente ‘como técnica de luta ou de guerra’ [...], que combinando articulação política entre famílias extensas e

9 Com o envolvimento das lideranças espirituais nas reuniões de *aty guasu*, foi introduzido o ritual religioso para que as divindades os conduzam durante esse importante processo de discussão e articulação.

comunicação com as divindades e ‘parentes invisíveis e guardiões da terra’, dão forças ao enfrentamento de pistoleiros armados, advogados, fazendeiros e todos aqueles que querem impedir que a sócio-espacialidade indígena nativa da região seja composta (VELDEN, 2012: 116-117).

O grupo organizado para reocupação, composto por *ñanderu*, *ñandesy*, pelas lideranças políticas (*mburuvicha*), e os demais membros (incluindo velhos e crianças), com a data de partida marcada se preparam espiritualmente para que os guardiões e os espíritos de seus antepassados os reconheçam e os protejam de todos males, sejam espirituais ou corporais.

Segundo Benites (2012), autorizado a partir pelo *ñanderu*, a equipe de frente, com rosto e o corpo tingido de urucum (que simboliza o respeito aos espíritos), iniciam a reza e a caminhada até o *tekoharã* (território reivindicado), portando instrumentos espirituais e os objetos pessoais. Ao chegar ao *tekoha*, as famílias armam as barracas, enquanto outros, buscam alimentos no interior da área para todo o grupo. 61

É necessário esclarecer, que o momento de retomada, além do sentimento de esperança para “*reconstruir seu espaço de vida*”, é também de tensão, pois os indígenas sabem que precisam estar atentos e preparados para agir de acordo com o que foi discutido e planejado na grande assembleia para que não sejam mais uma vez expropriados. No entanto, os conflitos com os pistoleiros são inegáveis, durante esses importantes movimentos de enfrentamento direto, muitas lideranças foram cruelmente assassinadas, crianças e idosos foram agredidos e mulheres violentadas.

Os indígenas Kaiowá e Guarani têm demarcado suas terras com o corpo e o sangue de seus parentes que tombaram na luta. E é por eles, que a resistência continua.

“ENTERRANDO CORPOS E AS SEMENTES”

Ao longo desse trabalho foi possível identificar que a busca pela terra sem males está associada ao bom modo de viver (*teko porã*) como condição ideal para ascender ao céu no status de deuses. No entanto, no destrinchar das

análises, a presença de uma lacuna foi tornando-se cada vez mais perceptível, a ponto de nos permitir re-situar a ordem das sentenças e entendê-los não mais como meio, e sim, como o resultante, logo, para alcançar o paraíso somente é possível através de toda a resistência e da luta contra o agronegócio.

Em reflexão a essa proposição, nos aprofundamos no que está imbricado nas entrelinhas do que representa esse desejo de retornar e reocupar o *tekoha*. E para isso partiremos da ótica de Fábio Mura (2004), em *O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowá de construção do território*, no qual os indígenas apontam a existência de um novo sentido da terra, a partir da sua relação umbilical com ela.

Segundo Bruno Moraes (2016), em vida, os indígenas ao realizarem as suas atividades no terreno, estão unindo seu corpo a ele, de modo, que se torna parte desse lugar. O corpo ao virar pó, com base no que se vê na bíblia, na história de Adão e Eva. Adão, o primeiro homem criado por Deus, nasceu do barro e a ela retornará. Ao morrer, o sangue pulveriza o corpo sem vida e entra em um estado de putrefação. Dessa forma, a terra pela qual os indígenas lutam, não se trata somente do território originário em si, mas do elemento com que está mesclado, e como este pó, antes corpo está marcado por produções, cujas relações foram construídas entre os “sujeitos e a terra que habitam [...], e entre os sujeitos e seus parentes e antepassados que habitam aquele mesmo local” (Moraes, 2016: 214).

Na etnografia de Bruno Moraes (2016: 213), o Otoniel Ricardo, liderança kaiowá e conselheiro do *Aty Guasu*, explica que

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não-indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira o pó, a poeira, o material, por isso ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende

e fala assim, da retomada, ‘fulano morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo’. Isso quer dizer que o corpo fica ali na região, faz parte daquela área, daquele território. O corpo faz parte do terreno mesmo.

Diante dessa perspectiva, relembramos de narrativas em que os interlocutores descreveram seu “*desejo de plantar em seu tekoha antes de morrer*”; “*de estar perto de seus antepassados que estão enterrados no cemitério*”, a princípio, não apostamos no aprofundamento de tais expressões por considerá-las como uma questão de enaltecimento aos seus territórios originários, e no final das contas, acabaram por se revelar a chave para o entendimento dessa discussão. Ao morrer, os indígenas Kaiowá, como entendido no mito dos *tekojara* (donos do modo de ser), associam o ato de enterrar ao semear a terra, o que daria surgimento a um plantio dos cultivos tradicionais. Os parentes vivos, por sua vez, ao comungar do que foi cultivado na roça, estavam trazendo a memória dos mortos e os fazendo presentes (Morais, 2016).

63

No entanto, é necessário esclarecer, que a ação de comungar, como foi descrito acima, diz respeito a um acontecimento simbólico, onde os vivos, cuidando de seus mortos, buscam realizar o desejo deles de poder plantar, de poder ser alimentar e dessa forma, é como se estivesse celebrando a memória de seus falecidos. Portanto, o que pode-se concluir, é que a fervorosa vontade de retornar ao *tekoha*, para além da busca pela terra sem mal, existe o pertencimento e o cuidado para com os seus antepassados mortos que estão ali misturados ao terreno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes das várias ondas da colonização, os indígenas Kaiowá e Guarani quando ocupavam os territórios tradicionais viviam próximos dos preceitos perfeitos e verdadeiros, estavam no caminho do bom viver, estavam dando continuidade à reprodução do espaço e do modo de vida de seus an-

tepassados espirituais e materiais. Entretanto com a chegada da empresa colonial, as diversas famílias indígenas sofreram um processo de esbulho do qual resultou em um impacto negativo ao seu modo de ser e de viver indígena, no esgarçamento das suas redes de aliança de parentesco e política, além da submissão destes em espaços de violência, de miséria e preconceito, configurados em pequenas reservas com hectares inferiores a 3.600.

Despertados pelo sentimento de enaltecimento aos *tekoha* perdidos, as famílias Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y juntamente com os demais Kaiowá e Guarani, levantaram a sua comunidade e decidiram se organizar e discutir formas de articulação, dando origem ao *Aty Guasu* (grande assembleia), com o objetivo de criar uma frente de posicionamento para provocar pressão nos órgãos competentes para agilizar a regularização fundiária.

Em vista da morosidade no processo demarcatório, o movimento indígena busca como *modus operandis* de reivindicação, o enfrentamento direto, denominado de retomada e que tem por sinônimo, o sentimento de esperança de que algum dia possa retornar e reconstruir o seu espaço e seu modo de vida, junto à poeira de seus mortos.

REFERÊNCIAS

Andrade, Bruna; Anzoategui Priscila e Abreu de, Rafael. Novas estratégias Kaiowá e Guarani na luta e recuperação de seus territórios. *Reunião Brasileira de Antropologia* – João Pessoa/PB, 2016.

Brand, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande: UCDB, v. 4, n. 6, p. 137-150. 2004.

Benites, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais *tekoha guasu*. *Revista*

de *Antropologia da UFSCar*, v.4, n. 2, jul.- dez. p. 165 -174. 2012.

Benites, Tonico. *Rojekory hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Avá Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

Clastres, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

Crespe, Aline. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: Do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha*. Tese do Programa de Pós-Graduação em História, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2015.

Frehse, Fraya. *Ô da rua*. O transeunte e o advento da modernidade em São Paulo. São Paulo: Edusp, 2011.

65

Gluckman, Max. “Rituais de rebelião no Sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*. Série Tradução vol.1. Brasília: DAN/ UnB, 2011 [1963].

Little, Paul E. “Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia N° 322*. Brasília : Departamento de Antropologia/UnB, 2002.

Mauss, Marcel. Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó. In: *Sociologia e Antropologia*, com introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss; tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo, EPU, 1974.

Morais, Bruno Martins. *Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antro-

pologia Social, na Universidade de São Paulo, 2016.

Mura, Fabio. *O tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa de construção do território*". Fronteiras, Revista de História, VIII(15):109-143. 2004.

Peirano, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Editora Jorge Zahar – Rio de Janeiro, 2003.

Pereira, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*: Vol. 1 n.1 - UFGD - Dourados Jan/Jun 2007.

Pereira, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indigenista de Dourados, MS. In: *Metamorfoses do rural contemporâneo. 36º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu – Minas Gerais, 2014.

Strauss-Lévi, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginildo Pires. Rio de Janeiro - Tempo brasileiro, 1985.

Velden, Felipe F. Vander. Terra de todos os males. *Revista Antropologia da UFScar*, v. 4, n. 2, jul.-dez., p. 109-123. 2012.