

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

(PPGAS)

Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha

Tonico Benites

Rio de Janeiro

2014

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

(PPGAS)

Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha

Tonico Benites

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira.

Rio de Janeiro

2014

Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha

Tonico Benites

Tese submetida à banca examinadora e ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito necessário à obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (Orientador)

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima

Prof. Dr. John Cunha Comerford

Profa. Dra. Alexandra Barbosa da Silva

Profa. Dra Capucine Boidin

Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira (suplente)

Prof. Dr -Guillermo Wilde.(suplente)

FICHA CATALOGRÁFICA

Benites, Tonico.

Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha/ Tonico Benites -- Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

270 pgs. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro,

Museu Nacional – PPGAS.

1. Guarani e Kaiowá
2. Território, família extensa, movimentos políticos indígenas, rituais religiosos.
3. Tese (Tese – UFRJ / PPGAS / Museu Nacional).I. Título.

RESUMO

O presente trabalho descreve e analisa o processo de reocupação (*Jaha jaike jey*) de quatro terras tradicionais indígenas (*tekoha*) - Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo'ĩ e Kurusu Amba, localizadas na bacia do rio Iguatemi, no extremo sul do Estado do Mato Grosso do Sul. Tem como marco histórico os diferentes contextos de territorialização dos Ava Guarani e dos Ava Kaiowá nos Postos Indígenas ao longo do século XX, descrevendo a partir da descrição de diferentes “situações históricas” (Oliveira, 1988 e Mura, 2006), o processo de expropriação dos referidos indígenas de seus territórios tradicionais. Esta tese assim é um estudo dos processos políticos pelos quais nas últimas três décadas os povos Guarani e Kaiowá se mobilizaram, para a recuperação de seus antigos territórios de ocupação tradicional (*tekoha*), promovendo uma articulação e eficiente solidariedade das famílias indígenas umas com as outras (*Ñomoiru ha Pytyvõ*); fortalecendo sob a direção dos líderes espirituais (*ñanderu/oporaiva e ñandesy*) no seio do *Aty Guasu* os seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmos; procedendo a reocupação de seus territórios, visando realizar as condições do “bom viver” e assegurar o pleno reconhecimento jurídico e administrativo enquanto Terras Indígenas destes *tekoha*. Um lugar central nas ações e articulações, bem como um foco de nosso trabalho etnográfico, é ocupado pelo *Aty Guasu*, grandes assembleias intercomunitárias que coordenaram e coordenam as formas de resistência indígenas no movimento da luta pela recuperação dos seus *tekoha*. Para analisar o ciclo de desenvolvimento dos conflitos fundiários foi utilizado de forma crítica o conceito de “drama social” de Victor Turner (1957 e 1974), visto que estamos lidando com um conflito que não se dá primordialmente no interior das famílias e comunidades Guarani e Kaiowá, mas sim entre estes e os fazendeiros *karai*, enquadrado portanto dentro do marco jurídico do Estado-Nacional brasileiro.

KUATIA ÑE'E MBYKY

Koa ko kuatiare ojehai Ava Guarani ha Ava Kaiowa ñe'e mbojoja pyre, he'i ramo guare ojoupe jaha jaike jevy katu tekoha Jaguapirepe, Potrero Guasu, Ypo'ipe ha Kurusu Ambape, ko irundy Ava rekoha opyta hina y guasu syry Iguatemi mboypyry, Mato Grosso do Sul pe, tetã Brasilpe. Upeicha Ava Guarani ha Ava Kaiowa pe omosemba

rõngware itekohagui karai kuera mombyrygua, ko kuation omombe“u paite, Ava Kuerape omosãrambipa ha ombyatypaha karai ruvicha Postos Indígenaspe, nda“hiareite, século XX mbyteguive, karai mombyrygua omosãrambipa Ava kuerape itekoha guasu gui, upeicha ohaima va“ekue karai Oliveira, 1988, karai Fabio, 2006. Koa ko kuation ñe“e herava tese ohai Ava Guarani ha Ava Kaiowa aty guasu ñomongueta yvy pe jeike jevy rehegua, trinta ro“yma oiko aty guasu, jeroky guasu ojeike jevy hãngua tekohape, oiko ñe“e joja, oñomoirumba hangua, oñopytuvõmba guasu oiko jevy hangua tekohape. Koa ko aty guasu ha jeroky guasu omboguata hina iñaranduva Ñanderu ha Ñandesy kuera, upeicha imbarete jerovia ñandejarare, ñande ypyre ojeike jevy hangua tekohape, upeicharamo mante oiko jeyta teko porã ha vy“a guasu Ava rekohape. Ojerure ojapo hãngua tekoha kuationã. Koa ko kuation ñe“e omombe“upaite aty ha jeroky guasu mbarete, mba“eguipa imbaretaha ndenondevo uguata ohovo. Avei ohechauka Ava Guarani ha Ava Kaiowa nda ikangyi ha ndoguevi moãiha, oñomoiry há oñorairõta oiko jevytante voiha itekohape. Omombeu ha oñe“e hãngua yvyre oikoha ñorairõ karai Ava kuera ndive, yvyrehape ndoiko porãvei oñondive. Karai Vitor Turner (1975 e 1974) arandu, oherova “drama social” he“ise: py“atarovapa guasu, ndoiko porãvei oñondive, ipochypa guasu ojoehe, ojekeyhyjepa rei ñorairõ rire, “drama social”. Ko kuation ñe“e omombe“u Ava kuera oñorairõha yma guive yjyvyre karai mombyrygua ndive. Ava kuera oipota jey itekohague, ha karai oipe“a va“ekue nome“enseveima Ava kuerape, upeagui oiko ñorairõ yvyre, ndoikoporãi Ava kuera karai kuera ndive ko tetã Brasilpe.

ABSTRACT

The present study describes and analyzes the process of land reoccupation (Jaha Jaike Jey) in four traditionally occupied indigenous lands (Tekoha) – Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo‘i and Kurusu Amba, all situated in the Iguatemi River Basin area, in the Southernmost part of the State of Mato Grosso do Sul/ Brazil. The historical milestones are the distinct contexts of territorialization of the Ava Guarani and the Ava Kaiowa in the Indigenous Reservations throughout the XX Century, drawing upon descriptions of different “historical situations” (Oliveira, 1988 and Mura, 2006), the expropriation process of the aforementioned groups from their traditional territories. This thesis is therefore a study of the political processes of mobilization of the Guarani and Kaiowa people in the past three decades to regain access to their traditionally occupied ancestral

lands (*tekoha*), by promoting the articulation and efficient solidarity amongst the indigenous families (*Ñomoiru há Pytyvõ*); by strengthening, under the guidance of spiritual leaders (*ñanderu e ñandesy*) among *Aty Guasu members*, their ties with nature's and cosmos' spiritual protectors; by proceeding to the reoccupation of their territories, with a view to promoting the conditions for the "good living" and guaranteeing the full juridical and administrative recognition of these *Tekoha* as indigenous lands. The *Aty Guasu* or The Great intercommunity Assembly occupies a central place in the actions and articulations, being one of the foci of our ethnographic research. These Assemblies have coordinated the forms of indigenous resistance in the struggle movement to regain their *tekoha*. In order to analyze the land conflict developmental cycle, we drew critically on the concept of "social drama" by Victor Turner (1957 and 1974), as we are not dealing with a conflict which takes places primordially within the families and communities Guarani and Kaiowa, but rather among them and land owners or *karaí*, framed within the Brazilian Nation State legal landmark.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Minha trajetória pessoal e de pesquisa	13
Objeto de investigação da tese	23

CAPÍTULO 1:

Expropriação e despejos: <i>sarambi</i> dos Guarani e Kaiowá em MS.....	32
--	-----------

1.1- Situações históricas e estilos comportamentais	32
1.2- O pós Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) e suas consequências.....	40
1.3- Os lugares de encontro dos indígenas nas décadas de 1940 a 1970..	43
1.4- O assentamento das famílias extensas no PI Pirajuí	52
1.5- As famílias extensas de Ypo'i e Triunfo no PI Pirajuí.....	59
1.6- O assentamento das famílias extensas de Jaguapiré no PI Sassoró.....	69
1.7- O assentamento das famílias extensas de Kurusu Amba no PI Takuapiry....	74

CAPÍTULO 2:

O processo de reocupação (<i>jaike jey</i>) dos <i>tehoha</i> estudados:.....	84
--	-----------

2.1- A luta pela identificação e demarcação do <i>tekoha</i> Jaguapiré.....	84
2.2- Despejos extrajudiciais e judiciais das famílias de Jaguapiré.....	86
2.3- O Grupo Técnico para estudo da área reocupada	94
2.4- A reocupação do <i>tekoha</i> Jaguapiré Memby pela família de José Benites...	98
2.5- Os embargos judiciais levantados pelos fazendeiros	99
2.6- A resistência do <i>Aty Guasu</i> à ordem de despejo da Justiça Federal	101
2.6.1- A segunda ordem de despejo judicial contra as famílias de Jaguapiré (1994).....	104
2.7- A recuperação parcial de <i>tekoha</i> Potrero Guasu.....	116
2.7.1- O retorno da família Pires ao <i>tekoha</i> Potrero Guasu.....	120

2.7.2- Os embargos dos fazendeiros contra o <i>tekoha</i> de Potrero Guasu.....	125
2.7.3- O despejo extrajudicial dos indígenas de Potrero Guasu (2000).....	130
2.7.4- A decisão reocupação do <i>tekoha</i> Ypo'ĩ pela família Vera.....	140
2.7.5- O retorno ao Ypo'ĩ.....	148
2.7.6- A segunda reocupação do Ypo'ĩ.....	151
2.7.7- Narrativas sobre o retorno da família Vera ao Ypo'ĩ.....	154
2.7.8- A repercussão na mídia.....	156
2.7.9- A visão das lideranças do <i>Aty Guasu</i>	159
2.8- A reocupação parcial de <i>tekoha</i> Kurusu Amba.....	160
2.8.1- Segunda tentativa de reocupação do Kurusu Amba.....	167
2.8.2- Terceira tentativa de reocupação do Kurusu Amba	169
2.8.3- Quarta tentativa reocupação do Kurusu Amba.....	171

CAPÍTULO 3:

O Aty Guasu, um projeto político dos Ava contemporâneos.....	179
3.1- Narrativa segundo os indígenas.....	181
3.2- A origem do <i>Aty Guasu</i> na narrativa do PKN.....	201
3.4- A atuação local do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).....	209

CAPÍTULO 4:

As disputas simbólicas sobre o <i>Aty Guasu</i>: desrespeito e racismo na mídia x autonomia e empoderamento nas redes sociais.....	220
4.1 - O <i>Aty Guasu</i> através das redes sociais.....	237

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
Bibliografia.....	253
Glossário.....	258
Anexos.....	263

Dedico esta tese ao meu pai Francisco Benites Romeiro (in memorian) que resistiu à violência dos fazendeiros em meados de 1980 e lutou pela recuperação do tekoha Jaguapiré, apoiando também a resistência das famílias no tekoha Paraguasu, entre outros.

No dia 24 de dezembro de 2010, pela última vez, ele ligou para mim e disse:

—O meu filho querido, hoje me encontro no tekoha Paraguasu. Estou com saudade de você. Que ótimo que você está estudando para registrar a nossa luta pelo tekoha. Assim, estou muito feliz. Em breve a gente se verá”.

No dia 26 de dezembro de 2010, recebi o telefonema com triste notícia de que o meu pai foi encontrado sem vida no meio de uma plantação de soja. Esta perda me entristece profundamente. Por isso, dedico esta tese à luta histórica de meu pai e das famílias extensas dos tekoha reocupados.

Agradecimentos

Esta tese é realizada graças aos diversos relatos de lideranças guarani e kaiowá que decidiram reocupar os seus *tekoha*. Por essa razão, em primeiro lugar presto o meu melhor agradecimento aos *ñanderu* e *ñandesy* (lideranças espirituais) e às lideranças políticas, pelos relatos determinantes, repassados pacientemente para mim nas rodas de chimarrão e tereré. Ao longo de três anos de pesquisa de campo (entre 2010 e 2012), em vários momentos, ouvindo e acompanhando a história da luta árdua das famílias guarani e kaiowá nos *tekoha* reocupados, chorei bastante. Muito obrigado pelas narrações de todos (as) Guarani e Kaiowá que compõem esta tese.

Na condição de ex-bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), destaco o meu e agradecimento ao CNPq, tendo sido esta bolsa que me permitiu iniciar e concluir o curso de Doutorado em Antropologia no PPGAS/MN/UFRJ.

Agradeço de modo especial ao meu orientador-amigo, Dr. João Pacheco de Oliveira, pela sua orientação valiosa, paciência, dedicação em ler, sugerir e acompanhar os vários momentos desta tese, sempre disponível para contribuir para um melhor desenvolvimento e clareza deste trabalho. Meu muito obrigado, prof. João Pacheco.

Também quero deixar registrado meu agradecimento especial ao Dr. Fabio Mura, a Dr^a. Alexandra Barbosa da Silva, a Pablo Antunha Barbosa, a Rubem Thomaz de Almeida, e aos professores Antonio Carlos de Souza Lima e John Comerford (membros de minha Comissão de Qualificação no PPGAS), por suas contribuições muito significativas para a sistematização e conclusão deste trabalho. Agradeço de modo especial ao Pablo e à Alexandra, pelo inestimável auxílio em correções no trabalho.

Passo agora a prestar agradecimento a todos os docentes do PPGAS. De forma especial quero agradecer aos professores Antonio Carlos de Souza Lima, Giralda Seyferth e Adriana Vianna; meu muito obrigado. Quero agradecer também aos professores Marcio Goldman, Luiz Fernando Dias Duarte, que foram meus professores no PPGAS. Com estes docentes construí um relacionamento de amizade muito estreita e respeitosa. Obrigado professores, pelos excelentes ensinamentos.

Agradeço imensamente à minha esposa Karlene e filhinha Nicolene, por ter me apoiado e acompanhado ao longo da minha pesquisa de campo e da escrita.

Novamente registro meus agradecimentos às lideranças e famílias extensas Guarani e Kaiowa dos *tekoha* reocupados de Ypo'ĩ, Kurusu Amba, PyelitoKue/Mbarakay, Potrero Guasu, Guaiviry, Takuara, Laranjeira Ñanderu, Yvy Katu, Passo Piraju, Apyka'ĩ, Pakurity, Jatayvary, Pindo Roky. Obrigado pelas informações valiosas na continuidade de luta pela efetiva recuperação dos *tekoha*. De modo igual agradeço aos meus companheiros da comissão de frente do *Aty Guasu*.

Presto agradecimento especial a todos os meus parentes que estão no *tekoha* reocupado Jaguapiré, pela preocupação em todos os momentos comigo. Portanto, obrigado meu avô, José Benites, minha avó, Emília Romero Vargas, minha mãe, Nilda Ferreira, meu pai, Francisco Benites (*in memoriam*), meus irmãos e minhas irmãs, meus filhos e filhas, pelo acompanhamento e encorajamentos feitos por telefone, ao longo de cinco anos, e, sobretudo por suportarem minhas ausências e distanciamentos do *tekoha* Jaguapiré. Quero também registrar aqui o meu agradecimento aos colegas professores e às colegas professoras da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND/UFGD), que ao longo da minha trajetória acadêmica me incentivaram, convocaram-me para ministrar um curso, proferir palestras, compor mesas redondas em diversos congressos e seminários (estaduais, nacionais e internacionais). Tenho certeza de que os professores Levi Marques, Neimar, Antonio Dari são meus amigos e companheiros que me encorajaram e possibilitaram experimentar o mundo de docência na universidade. Reconheço profundamente que estas pessoas foram significativas para minha experiência de professor universitário.

De modo especial quero também agradecer ao Procurador da República, Dr. Marco Antônio Delfino de Almeida e o antropólogo Marcos Homero Ferreira Lima, ambos do MPF, pela valiosa atenção e pelas audiências concedidas para tratar dos assuntos relativos às terras indígenas e as violências promovidas pelos fazendeiros contra os indígenas nos *tekoha* reocupados.

Por fim, agradeço de coração a todos meus amigos e todas as minhas amigas (cito amigo Dr. Spensy, Vicent, Dr. Jorge Eremites, profa. Susana, Dr. Cesar Guimarães, Dra. Rosângela e Luciana, Flavio, equipe da SDH/Proteção, os funcionários da FUNAI e equipe do CIMI) que acompanharam a minha trajetória acadêmica e a vida, visto que sempre apostaram e acreditaram na minha posição, visão crítica, discurso analítico sobre a luta e a realidade vivida pelos Ava Guarani e Ava Kaiowa. Meu muito obrigado!

—No dia 02 de março de 1985, por volta das 12 horas, no tekoha Jaguapiré chegaram a nossas casas dois caminhões, os tratores e vários homens e policiais armados. Ao cercar as nossas casas, ordenaram para nós subir imediatamente na carroceria do caminhão. Os policiais já dominaram e amarraram crianças, mulheres, homens, e carregaram na carroceria do caminhão. Além disso, começaram a lançar tiros sobre nós, chutaram nas pernas dos homens. A minha perna foi fraturada pelos jagunços, costela de meu irmão Amilto foi fraturado e desmaiado, e assim fui jogado na carroceria do caminhão. Enquanto isso, os dois tratores já começaram a destruir as nossas casas e nossas roças. Os homens karai já queimaram as nossas coisas. Assim, carregaram-nos amontoados na carroceria do caminhão e nos deixaram perto da Missão Evangélica Kaiowa, na entrada da reserva Sassoró. Dois dias depois, na reserva Sassoró, retornamos aos mesmos lugares no tekoha Jaguapiré, onde começamos a rezar, a resistir e lutar firme pela demarcação do tekoha Jaguapiré onde vou ficar para sempre”. (Silvio Benites, na T.I. Jaguapiré, janeiro de 2010).

—Todos meus irmãos e minhas irmãs estão vivos e retornaram com os seus filhos (as), netos (as) ao tekoha Rancho Capi'i/Potrero Guasu na madrugada do dia 20 de abril de 1998. Meu pai e minha mãe moraram sempre na margem do córrego Rancho Capi'i, onde voltei. Minha mãe e meu pai estão enterrados aqui, por isso lutamos mais de 20 anos para recuperar o nosso tekoha Potrero Guasu. Assim, recuperamos e voltamos a morar aqui, junto aos nossos antepassados, aqui serei enterrado quando morrer lutando”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2010).

—Em dezembro de 2007, pela terceira vez, voltamos a retomar o tekoha Kurusu Amba que durou só dois dias. Os pistoleiros nos dominaram e nos renderam e mataram ñandesy Xurite Lopes; pela terceira vez fomos expulsos do tekoha Kurusu Amba pelos pistoleiros dos fazendeiros. Após dois anos de (ritual) jeroky, os ñanderu determinaram a retomada do tekoha Kurusu Amba. Pela quarta vez, no dia 24 de novembro de 2009, voltamos a retomar a parte do tekoha Kurusu Amba. Após quarta vez da reocupação do tekoha Kurusu Amba conseguimos a resistir e permanecer no tekoha Kurusu Amba onde vamos lutar até a morte” (Lopes, em Kurusu Amba, novembro de 2011).

—No dia 29 de outubro de 2009, tornamos a reocupar o tekoha Ypo'i. Dois dias depois, os pistoleiros da fazenda atacaram-nos e nos expulsaram do tekoha Ypo'i, mataram dois professores e esconderam os cadáveres. Em agosto de 2010, retornamos novamente ao tekoha Ypo'i onde rezamos, resistimos e lutamos até hoje. Estamos resistindo e buscando o cadáver do Rolindo Vera”. (Ava Vera, no tekoha Ypo'i, julho de 2013).

INTRODUÇÃO

Minha trajetória pessoal e de pesquisa

Gostaria de registrar, inicialmente, minha história de vida como Ava-Kaiowá pertencente às famílias extensas – *tey'i* – kaiowá Benites e Romero, originários, respectivamente, dos territórios reocupados e recuperados através de luta intensa de Jaguapiré-Memby e Jukeri a partir da década de 1980. Nesse sentido, isso inclui relatar não somente minha infância no Posto Indígena (P.I.) Sassoró, no município de Tacuru, estado de Mato Grosso do Sul (MS), como também minha experiência como professor, pesquisador, intérprete, tradutor e articulador, atividades iniciadas na Terra Indígena (T.I.) Jaguapiré, também município de Tacuru, MS.

Nasci no dia 12 de dezembro de 1971 no P.I. Sassoró. A minha mãe é da etnia Guarani (Guarani-Ñandeva) pertencente ao *tekoha*¹ Potrerito/San José. O meu pai é da etnia Kaiowa (Guarani-Kaiowa) originário de *tekoha* Jaguapiré. Segundo narração de minha mãe, meu nascimento ocorreu de acordo com o ritual tradicional de parto natural kaiowá. Este processo ocorreu sob o cuidado de uma parteira tradicional (*ñandesy mitã mboguejyha*) experiente e conhecedora de várias rezas – *ñembo'e* – e plantas medicinais – *pohã ñana* – específicas para a realização do parto. Ela assumiu a função importante de observar e acompanhar a minha mãe e a mim desde o primeiro mês da gravidez até o dia do nascimento. Esta parteira era minha parenta por parte da minha família paterna – *cheru rey'i gui*. Além disso, ela já era parteira e comadre – *comare* – da minha mãe e de outras parentas há muito tempo, por já haver acompanhado e realizado outros partos da minha família extensa. Ela era, sobretudo, uma grande conselheira, detendo poder educativo e autoridade legítima. Seu reconhecimento vinha do fato dela ser a parteira de toda uma família extensa, mantendo ainda boa relação com a minha família nuclear (pai, mãe, filhos e filhas). Ela visitava meus irmãos e eu com bastante frequência para observar nosso estado de saúde físico e espiritual, mas também para saber se estávamos recebendo o devido carinho.

Minha mãe e meu pai narram ainda que com um mês de vida passei por um ritual de assentamento de nome/alma no corpo – *mitã mongarai*. Isto é, fui “batizado” por um rezador – *ñanderu* – de confiança que já havia realizado diversos *mitã mongarai*

¹ O termo *tekoha* pode ser definido como o espaço físico onde é possível praticar seu “modo de ser e viver” (*teko*).

na minha família. Este ritual foi realizado durante a noite na casa deste *ñanderu* onde se encontravam os instrumentos requeridos para a realização do ritual, como o *xiru marangatu*. Pode-se dizer que o nome/alma de uma pessoa – *ñe'e ayvu réra* – só é trazido na presença desses instrumentos e após convocação repetida por meio da realização de cantos e rezas especiais – *ñengary ayvu reruhá* – para assentar a alma no corpo da pessoa. Assim, na madrugada, após longas horas de cantos e rezas de evocação do nome/alma, coordenado pelo *ñanderu* e pelo seu auxiliar – *yvyra'ija* –, e acompanhado do meu pai e de outros casais convidados, foi recepcionado o meu nome/alma – *che ayvu réra* – sob a iluminação de uma vela feita de cera natural de abelha jataí – *jate'i araity*.

O meu nome/alma é *Ava Vera Arandu* que pode ser traduzido por Homem (*Ava*) Sábio (*Arandu*) Iluminado (*Vera*). Vale ressaltar que esse nome/alma pertence a uma família extensa que na cosmologia Kaiowá reside no *Yvay Ypy*, um dos diversos patamares do universo cosmológico Kaiowá. Minha mãe afirmou que o processo preparatório do ritual de assentamento do meu nome/alma – *jeroky mitã mongarai* – começou a ser organizado um mês antes, envolvendo vários membros da minha família. Durante esse mês, meu pai, por exemplo, teve que procurar mel – *eira* – e cera – *araity* – da abelha *jate'i* para confeccionar um tipo especial de vela. Esta vela era utilizada para recepcionar e iluminar a chegada do meu nome/alma. Três dias antes do *jeroky mitã mongarai*, minha mãe teve que preparar bebida fermentada de milho branco e batata-doce – *chicha/kãgui* – que seria consumida durante o ritual – *jeroky* – pelos participantes.

De forma geral, meu nome/alma – *che ñe'e ayvu* – e o meu corpo – *che rete* –, durante todo o processo do meu crescimento físico, tiveram que passar por diversos procedimentos educativos e religiosos através da realização de rituais tradicionais de cura e prevenção; um conjunto de cuidados práticos e rituais – *pohano ñembo'é rupi* – transmitidos pelos mais experientes da família, como a parteira *ñandesy mitã mboguejyha* e o *ñanderu*, orientaram minha família extensa sobre como deveriam se comportar comigo e como me educar.

Em relação a minha trajetória estudantil é possível dizer que comecei a frequentar a educação escolar municipal em 1981 quando tinha 10 anos de idade e vivia ainda no P.I. Sassoró no município de Tacuru, MS. Estudei da 1ª a 2ª série do antigo 1º Grau na “Escola da Missão Caiuá” instalada na área de jurisdição da “Missão

Evangélica Caiuá” (MEC) e 3ª e 4ª série na Escola municipal localizada no interior do Posto Indígena Sassoró onde fui alfabetizado em língua guarani. A minha primeira professora foi uma missionária não indígena que dominava a língua Guarani. Segundo meu professor foi um indígena Terena. A escola em que estudei ficava a mais ou menos 7 km da casa da minha mãe. Após ser reformada e ampliada, essa escola existe até hoje e ainda atende às crianças do P.I. Sassoró.

Entre 1988 e 1993, estudei na cidade de Iguatemi no curso supletivo de Ensino do 1º Grau e concluí o curso de 5ª a 8ª série. A partir de 1994, depois da recuperação oficial da T.I. Jaguapiré, passei a exercer a função de professor-indígena na escola indígena da T.I.. Durante o meu trabalho como professor primário, entre 1997 e 2000, concluí o antigo Ensino de 2º Grau, equivalente ao atual Ensino Médio. Em seguida, em 2001, ingressei no curso superior como estudante de pedagogia na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), onde fui orientado pelo antropólogo Dr. Fabio Mura. Nessa ocasião tive a oportunidade de aprofundar leituras específicas na área da antropologia. Essas leituras, como apontarei mais adiante, foram fundamentais no desenvolvimento de minha monografia de graduação que tratou da história da escola indígena no P.I. Sassoró e na T.I. Jaguapiré (Benites 2003).

Em 2004, como colaborador da antropóloga Dra. Alexandra Barbosa da Silva, realizei levantamentos antropológicos encomendados pela FUNAI sobre a organização social e as demandas fundiárias dos Kaiowá da margem esquerda da bacia do rio Iguatemi (MS) (*Mbarakay*, *Pyelito Kue*, *Karaguary*, *Mboivevê* e *Jukeri*). Durante um mês e meio de campo, familiarizei-me com a metodologia de levantamentos genealógicos, com a análise política das relações de parentesco e com a história oral. Durante a graduação em pedagogia pela UEMS, realizada entre 2001 e 2004, obtive apoios e incentivos para continuar estudando a metodologia da pesquisa antropológica. Tais fatos foram um estímulo importante para eu não me limitar a ser meramente um informante e para que assumisse de fato a função de observar, analisar, refletir e criticar as pesquisas que abordavam e abordam os Guarani e os Kaiowá. Prossegui, realizando pesquisas empíricas de “participação-observante” (Albert 1997) nas áreas reocupadas e nos antigos Postos Indígenas (P.I.), observando o modo de ser e de viver de cada família extensa Guarani e Kaiowá através da metodologia antropológica. Sem dúvida isso foi fundamental para que eu continuasse meus estudos de modo sistemático tanto no mestrado (Benites 2009) como agora no doutorado em Antropologia Social.

Antes de continuar a descrever de forma reflexiva as consequências de minha trajetória como pesquisador e indígena, gostaria de registrar a influência fundamental que teve sobre mim (inclusive nas minhas decisões acadêmicas) a história da luta dos membros da minha família extensa para recuperar parte do território tradicional de Jaguapiré, ao qual pertencemos. Minha família extensa é originária do *tekoha guasu*² Jaguapiré Memby-Jukeri, do qual foi expulsa e dispersada, no final da década de 1960, pelos não indígenas que adquiriram as fazendas Redenção, Modelo e São José. Com a pressão exercida pela chegada desses novos fazendeiros, progressivamente, minha família teve que se dispersar e se assentar em uma pequena área denominada *Galino Kue*, localizada dentro do Posto Indígena (P.I.) Sassoró, até o final da década de 1980. A partir daí, para recuperar parte do *tekoha guasu* de Jaguapiré Memby-Jukeri, as lideranças e os membros das famílias Benites e Romero realizaram uma luta intensa e se aliaram com as famílias Vargas e Ximenes. Os membros dessas duas famílias, por sua vez, não haviam saído definitivamente da área de Jaguapiré e continuavam trabalhando, até a década de 1980, dentro das fazendas que haviam sido constituídas sobre o antigo local de ocupação tradicional indígena. As famílias Vargas e Ximenes trabalhavam tanto na roçada como na derrubada da mata para a formação das pastagens.

Entre 1985 e 1988 teve início a expulsão violenta das famílias extensas Vargas-Ximenes e Benites-Romero da área de Jaguapiré. Vi essa violência contra as minhas famílias promovida pelos fazendeiros. Esse período foi marcado por intensos conflitos com os fazendeiros do atual município de Tacuru (MS). Resumidamente, após longos anos de luta, no dia 20 de maio de 1992, a T.I. Jaguapiré foi reocupada pelas famílias extensas, apoiada pelas lideranças do *Aty Guasu*. No dia 21 de maio de 1992, a Terra Indígena Jaguapiré foi oficialmente reconhecida pelo Ministro da Justiça, possibilitando que as famílias extensas (Benites-Romero e Ximenes-Vargas), reocupantes da área, permanecessem definitivamente no território tradicional de Jaguapiré, no município de Tacuru³, do qual haviam sido expulsas em 1970.

² Segundo Thomaz de Almeida e Mura (2002) Lehner (2002), Mura (2006), Barbosa da Silva (2007 e 2009) e Antunha Barbosa e Mura (2011) a categoria de *tekoha guasu* pode ser definida como uma ampla rede de alianças políticas e matrimoniais que se expressa no espaço (o território), e pode ser definida, muitas vezes, por micro-bacias de rios. Os *tekoha guasu* expressam um espaço mais amplo que o *tekoha*, pois são amplos territórios em rede o que Pereira (1999) denomina “Tekoha pavêm”.

³ A história do processo de retorno e reocupação ao território de Jaguapiré Memby-Jukeri será explicitada num capítulo da tese.

Entre 1982 e 1988, período em que eu ainda era bem jovem, acompanhava o meu pai e meu avô no *tekoha* Jaguapiré e frequentava com meu pai e minha mãe e avô e avó os rituais religiosos – *jeroky* – e profanos – *guachire* – que eram realizados com assiduidade no *tekoha* Jaguapiré. Recordo que durante esse mesmo período, por conta dos conflitos que acabo de narrar, ocorria com muito mais frequência o ritual religioso – *jeroky* –, sobretudo na casa do líder – *tamõi* – e rezador – *ñanderu* – da família extensa Ximenes, chamado Moreno Ximenes, e de sua esposa, também líder – *jari* – da família Vargas, chamada Tomazia Vargas. Na casa desse casal havia os instrumentos denominados *xiru marangatu* necessários para a realização de tais rituais⁴.

Lembro ainda que no P.I. Sassoró, na casa do meu bisavô Catulino Romero e do meu avô José Benites, também havia um conjunto de *xiru marangatu*. Por isso, na casa deles também eram realizados rituais religiosos – *jeroky*. No P.I. Sassoró, porém esses rituais eram realizados com menos frequência porque os missionários da “Missão Evangélica Caiuá” (MEC) praticavam cultos cristãos todos os finais de semana na casa do meu avô José Benites. Meus avós denominavam esses cultos evangélicos de “*karai crente curto*”. Mesmo sendo criança ainda recordo que os membros da minha família participavam frequentemente dos rituais evangélicos dos missionários, cantando hinos em língua guarani-kaiowá e orando com os olhos fechados. Por isso, a relação dos membros de minha família extensa, baseada na amizade e no respeito, era boa com os missionários da MEC. Como eles dispunham de recursos (como remédios, escola, roupas usadas que eram dadas aos índios, entre outros) comparecer aos cultos era uma forma de manter o acesso a tais bens.

Voltando às relações da minha trajetória pessoal na formulação da minha pesquisa, é significativo observar que os indígenas, sobretudo os Guarani e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, consideram os meus estudos como muito importantes, por fortalecer a luta antiga pela demarcação de terras e por ajudar a revelar os direitos indígenas. A importância depositada nos meus estudos se dá, sobretudo, pelo fato de ser o próprio indígena capaz de narrar a sua história, a sua luta e compreender as relações no mundo contemporâneo em que vive. Dessa maneira sinto que estou sendo visto pelos outros indígenas como um pesquisador, como um indígena informado e atualizado que pesquisa a história atual dos Guarani e Kaiowá e acompanha a luta pela regularização da terra tradicional (*tekoha*).

⁴ Para uma análise sobre o *Chiru Marangatu*, ver Mura 2010.

Ao mesmo tempo sou visto como um indicador de possíveis soluções para problemas atuais; colocado, assim, em uma posição de muita responsabilidade (o que conseqüentemente se reflete nas minhas pesquisas). Em relação ao meu projeto atual de doutorado, sobre o processo de reocupação dos territórios tradicionais pelas famílias indígenas, incluindo as motivações e as táticas de retorno a esses espaços, tenho a perfeita consciência de que minha pesquisa está sendo constantemente monitorada e analisada tanto pelos indígenas quanto pelos não indígenas, sejam esses últimos favoráveis ou contrários ao processo de reconhecimento desses territórios.

Percebo, por um lado, que meus discursos e minha análise crítica quanto às práticas de reocupação de parte dos territórios tradicionais geram comentários diversos por parte dos indígenas. Por outro lado, dividem-se também as posições e interpretações entre os indigenistas e os pesquisadores interessados na questão fundiária de demarcação de Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul. Na verdade minha atuação como antropólogo, pesquisador e indígena Guaraní Kaiowa está sendo sempre observada e analisada tanto pelos próprios representantes indígenas como pelos não indígenas, estejam eles ligados ao Estado, à academia ou aos fazendeiros.

É relevante considerar que pelo fato de ser pesquisador indígena e de estar cursando doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), sou requisitado, em várias ocasiões e espaços, para discutir sobre as questões indígenas (demarcação de terras indígenas e as políticas públicas voltadas para os indígenas em geral). Dessa forma, estou passando por uma experiência múltipla e enriquecedora, uma vez que consigo perceber, ao frequentar esses diversos espaços, das inúmeras opiniões, propostas e soluções pensadas acerca da situação indígena do Mato Grosso do Sul. Minha participação nesses espaços me permite entender as diferentes “soluções” pensadas para as Terras Indígenas, além de possibilitar, ao menos em algumas ocasiões, que minha opinião seja levada em consideração antes que projetos sejam realizados de cima para baixo.

Enfim, sendo minha pesquisa participativa e implicada, no sentido atribuído por Bruce Albert (1997), posso compreender melhor o modo de ser, agir e pensar dos operadores de direito, dos pesquisadores de universidades, dos agentes indigenistas do Estado e de fora dele (ONGs), do governo e poder judiciário brasileiro, etc. Considerando a proposta de uma “etnografia multi-situada” formulada por George Marcus (1998), posso considerar também minha trajetória por vários anos nas cidades

do Rio de Janeiro (RJ), Brasília (DF), Dourados (MS) como trabalho de campo no qual tive contatos em espaços distintos com diferentes pessoas que foram importantes para a viabilização dessa pesquisa. O curso de mestrado e de doutorado em Antropologia Social no PPGAS/Museu Nacional, por sua vez, proporcionou-me uma sólida base para compreender e respeitar as pessoas e suas opiniões sobre os povos indígenas.

No começo, os cursos e o trabalho acadêmico foram vividos como um estágio muito árduo, mas também muito significativo para minha formação pessoal e acadêmica. Com base nas experiências adquiridas nestes cursos e durante as pesquisas de campo, posso dizer que a antropologia, quando feita com seriedade, torna-se fundamental para entender de forma aprofundada as concepções, os interesses e as necessidades reais das famílias e dos povos indígenas abordados, levando sempre em consideração a sua história e o seu modo de viver e de ser múltiplo *teko reta* (Benites, 2009).

Como já dito, desde 1994 até os dias de hoje, na condição de representante dos professores indígenas e das terras indígenas em conflito participei ativamente de diversos eventos locais, regionais e nacionais. Como exemplo, quero mencionar minha participação na organização e na articulação dos diversos *Aty Guasu* (Assembleias Gerais realizadas entre as lideranças tradicionais das famílias extensas Guarani e Kaiowá), congressos, seminários, oficinas, cursos e encontros de professores indígenas, nos quais pude proferir muitas palestras e denunciar questões graves, abordando temas complexos e polêmicos relacionados à questão da recuperação das terras indígenas, da educação escolar indígena, da saúde indígena, entre outros temas de importância para os Guarani e os Kaiowá. Em meio a esses eventos importantes elaborei, muitas vezes, a pedido das lideranças indígenas, documentos diversos escritos em português, nos quais constavam as decisões e as reivindicações das lideranças que reocuparam parte dos seus territórios tradicionais de onde haviam sido expulsos ao longo das décadas de 1950, 1960 e 1970. Em face dos problemas aflitivos que atingiam os Guarani e Kaiowá em geral, escrevi muitas petições e abaixo-assinados indicando as soluções possíveis do ponto de vista que as lideranças indígenas me expunham. Esses documentos foram enviados múltiplas autoridades (executivo, judiciário e legislativo) assim como para as universidades e os pesquisadores de diferentes áreas.

Desta forma senti e assumi uma grande responsabilidade, uma vez que minha função era a de transcrever e traduzir em documentos escritos os pensamento e decisões

transmitidas de forma oral pelas lideranças tradicionais indígenas das terras em conflito. Atualmente, já na condição de antropólogo, pesquisador e indígena, entendi que essas experiências narradas foram muito úteis e proveitosas tanto para minha vida pessoal, acadêmica quanto para minha pesquisa sobre a concepção e a organização social e política dos Guarani e Kaiowá contemporâneos do Mato Grosso do Sul.

Gostaria de destacar ainda que as pesquisas e os relatórios antropológicos sobre o processo Guarani e Kaiowá de reocupação dos antigos territórios tradicionais (Thomaz de Almeida 1985a, 1985b, 1991; Mura 2000 e 2006; Thomaz de Almeida e Mura 2002, Barbosa da Silva 2005, 2007 e 2009; Marques Pereira 2004; Antunha Barbosa e Mura 2011, entre outros), deram-me grande apoio e incentivo para prosseguir estudando e pesquisando.

Recentemente, entre 2009 e 2012, mais uma vez, fui intérprete, tradutor e colaborador de diversos antropólogos que realizaram relatórios de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul. Alguns deles tornaram-se meus amigos e em várias ocasiões me estimularam a continuar analisando e refletindo criticamente sobre a interferência do Estado na vida dos indígenas que vivem tanto nos antigos P.I. criados à época do SPI quanto os que vivem em parte de territórios tradicionais reocupados em litígio. Através dessa interlocução pude construir um relacionamento de amizade muito estreito com aqueles que estudam e trabalham com os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

Em resumo, entre 1994 e 2013, tenho desenvolvido importante função na articulação política de professores e lideranças indígenas e na realização dos *Aty Guasu*. Isso me permitiu também um amplo e próximo relacionamento permanente com as lideranças espirituais e políticas do *Aty Guasu* que lutavam e ainda lutam pela recuperação de parte de seus territórios tradicionais – *tekoha* –, atuando até hoje como seu porta-voz.

Esses fatores significativos mencionados incentivaram-me a desenvolver esta tese e a buscar descrever as formas de lutar do *Aty Guasu* Guarani e Kaiowá pela recuperação de seus *tekoha*. Um dos fatos mais determinantes da minha vida foi justamente lembrar a forma como os fazendeiros promoveram a expulsão de minhas famílias do *tekoha* Jaguapiré em 1988.

Foi em decorrência dessa expulsão que, em 1988, emergiu a articulação das minhas famílias para retornar ao *tekoha* Jaguapiré e recupera-lo. Assim desde muito

jovem percebi que estas práticas de despejo de *tekoha* geravam situações de reação, perplexidade, aflição e constrangimento entre as famílias indígenas, que por isso começaram a se articular para retornar ao *tekoha*.

Já na reserva indígena Sassoró, as famílias expulsas de Jaguapire encontravam-se na posição de subalternos e dominados, sem condições de se manifestar e viver com relativa autonomia, como antes possuíam no *tekoha* Jaguapire. Neste contexto, cresci e participei do *Aty Guasu*. Ainda na minha infância ouvia e me deparava com determinadas perguntas e posições que eram recorrentes no seio da minha família e do *Aty Guasu*: “*Karai fazendeiro kuera omanda, ñane mosemba uka ñande rekohagui*” (“Os fazendeiros mandaram nos expulsar de nossos *tekoha*”). “*Karai kuera ndoipotavei jajevev jaiko jevy ñadereko hague pe*. (“Os fazendeiros anunciaram que eles não nos deixariam mais voltar a morar, caçar e pescar em nossos lugares antigos”). “*Mba’eichapa jajevevjevyta, jaike jevyta ñande rekohague pe?*” (“Como devemos recuperar e reocupar os nossos *tekoha* perdidos?”) “*Jaike jevy hanguã ñande rekoha pe tekôteve ñande aty, jajeroky, ñañopytyvõ joja. Upeicharõ jaipyhy jevyta ñanderekoha.*” (“Para recuperarmos e reocuparmos os nossos *tekoha*, temos que começar a nos articular, reunir e realizar com frequência os *jero ky guasu* (grandes rituais) para discutirmos e planejarmos a reocupação de todos os *tekoha*”). Foram estas posições, questões e as discussões marcantes que daí decorreram que me incentivaram a analisar a trajetória de luta do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha* que colocarei em foco aqui.

Além disso, durante o curso de mestrado em antropologia no PPGAS/Museu Nacional, fiz leitura de textos acerca das táticas de resistências dos grupos dominados, tais como os trabalhos de Scott sobre dominação e resistência, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990). Estes livros, entre muitos outros também debatidos nos seminários, me chamaram a atenção para o estudo da dimensão micropolítica e do protagonismo indígena no processo de reconhecimento de direitos e demarcação de terras. O próprio ambiente intelectual permitido pelo PPGAS, onde o trabalho etnográfico era muito valorizado pelos professores e alunos, foi sem dúvida decisivo para que eu escolhesse correr o risco de lidar com um tema de pesquisa tão complexo e conflituado como o que me decidi a abordar.

Alguns textos bastante debatidos em cursos e seminários foram também inspiradores para orientar a minha etnografia, como foi a dissertação de mestrado no PPGAS de John Comerford (1999) intitulada *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e*

rituais na construção de organizações camponesas e sobretudo o artigo de Oliveira (2002) sobre *a etnopolítica Ticuna e a criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões*. Com este último, que foi meu orientador de mestrado e doutorado (como também de alguns dos pesquisadores, como Rubem Thomas de Almeida, Fabio Mura e Alexandra Barbosa, que me motivaram a seguir a carreira de antropólogo), realizei um mergulho na etnografia Ticuna e nos problemas relacionados à pesquisa de campo. Foi constante e intensa a nossa troca de experiências sobre como conduzir o trabalho etnográfico bem como sobre as escolhas e repercussões em que este implica, encontrando por essa via muitas aproximações e convergências entre as nossas pesquisas (apesar de realizadas com povos indígenas tão distantes e diferentes) que me auxiliaram bastante a compreender os Guarani e Kaiowá bem como o próprio trabalho que desenvolvia entre eles.

Isso veio a somar-se a leitura e discussão de textos de Fredrik Barth, Michel Foucault, Edward Said, Pierre Bourdieu, entre outros, realizadas em cursos e seminários dos profs. João Pacheco de Oliveira e Antonio Carlos de Souza Lima, permitindo-me consolidar uma visão crítica quanto ao indigenismo brasileiro e as muitas ideologias de dominação apoiadas pelos mediadores, intelectuais e agências de contato. As perguntas que orientaram a minha investigação não procedem de uma adesão a-crítica ao chamado “indigenismo brasileiro” (postulado por Darcy Ribeiro e outros antropólogos), que considero, seguindo os dois professores acima citados, como um saber colonial. As questões que proponho não se nutrem puramente de problemas administrativos, mas procedem das questões e desafios colocados concretamente às famílias Guarani e Kaiowá que lutam no mundo contemporâneo pela reconquista de seus territórios (*tekoha*).

A minha reflexão parte de uma crítica do colonialismo, estando inserida em uma linha de análise algumas vezes chamada de “antropologia do colonialismo” ou, no Brasil, de crítica ao indigenismo (Oliveira, 1998 e Lima, 1994, entre outros). Não se trata, portanto de um esforço puramente intelectual de busca do que seria no passado a cultura dos Guarani e Kaiowá, a minha etnografia visando compreender as práticas e concepções coloniais a partir das questões formuladas pelas famílias indígenas contemporâneas. Foram a luta pela terra e os conflitos daí derivados que me incentivaram para a realização dessa pesquisa sobre as práticas e iniciativas indígenas (a sua “agency” – vide Sherry B. Ortner – *Teoria na antropologia desde os anos 60, Mana*

17 (2), 2011), modos de sociabilidade e estratégias engendradas no processo de reocupação dos territórios tradicionais (*tekoha*) pelas articulações entre famílias extensas Guarani e Kaiowá.

Objeto de investigação da tese

O objetivo principal dessa tese é descrever e analisar o processo de reocupação dos territórios tradicionais indígenas (*tekoha*), que são definidos pelas lideranças tradicionais Guarani e Kaiowa pelas categorias *tekoha* e *tekoha guasu*.

Dessa forma, o trabalho descreve e analisa as formas de resistência postas em prática pelas famílias no movimento da luta pela recuperação dos *tekoha*, articulada, sobretudo a partir de 1970 com o *Aty Guasu* Guarani e Kaiowa. O *Aty Guasu* é entendido pelas lideranças indígenas como uma grande assembleia dos Guarani e dos Kaiowá, algo fundamental para a manifestação e a manutenção do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena Guarani e Kaiowa).

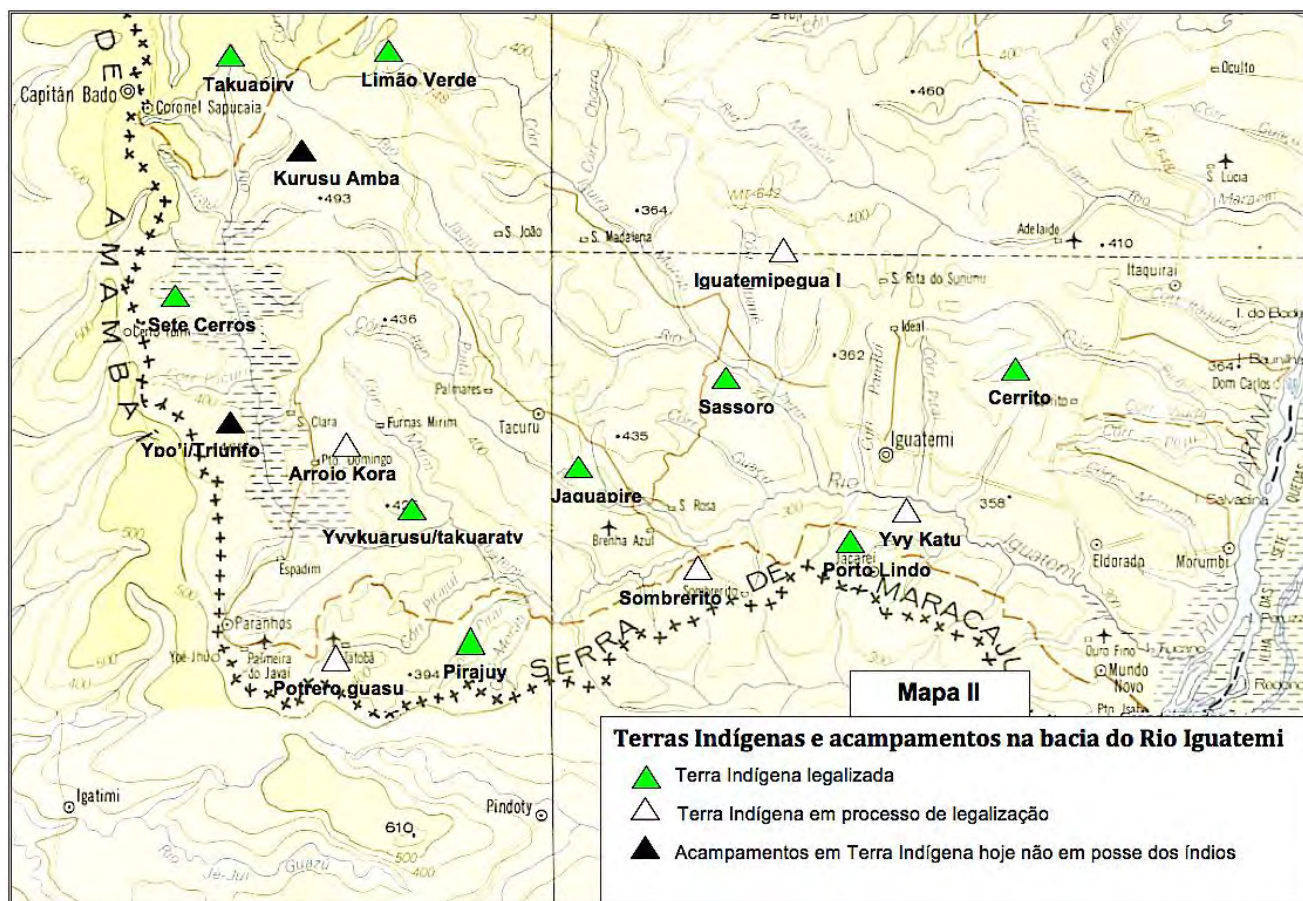
Na visão dos líderes indígenas Guarani e Kaiowá, o *Aty Guasu* foi e é vital para a ação e valorização dos saberes e rituais religiosos – *jeroky* (cantos e rezas para proteção) – pelas uniões das famílias indígenas envolvidas na luta pelos *tekoha*. Esses conhecimentos e rituais celebrados no *Aty Guasu* resultam no fortalecimento do modo de ser e viver Guarani e Kaiowa em todos os *tekoha* em litígio reocupados.

Desde 1970 até os dias de hoje o *Aty Guasu* passou a atuar para reverter a dominação colonial dos territórios tradicionais e contestar os modos de ser e viver – *teko* – Guarani e Kaiowá imposto pelos *karai* (não índios): Estado-Nação/governo, missionários e fazendeiros.

Assim a tese busca compreender o processo histórico de articulação das lideranças espirituais e políticas – *ñomoiru ha pytyvõ* – e também as táticas e estratégias no momento de reocupação e retorno – *jaike jevy* – das diversas famílias extensas aos territórios reivindicados. Portanto neste trabalho é analisado o processo de reocupação dos quatro (04) *tekoha* (Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo’i e Kurusu Amba) terras tradicionais localizados na bacia do rio Iguatemi, localizado no extremo sul do Estado do Mato Grosso do Sul.

Entre estes quatro (04) *tekoha* existem duas áreas já reconhecidas oficialmente pelo Estado Brasileiro. A primeira é a T.I. Jaguapiré, localizada em Tacuru, tendo sido

demarcada em 1992, após um processo de luta durante os anos 1980. A segunda é a T.I. Potrero Guasu, localizada em Paranhos (faixa de fronteira de Brasil com o Paraguai), que foi delimitada no início dos anos 2000, após um intenso processo de luta na década anterior (1990) (v. mapa)



Na sequência, é focalizada a situação atual de áreas reocupadas em 2009, que ainda estão em conflito intenso, sem reconhecimento por parte do Estado brasileiro. Tais áreas se encontram em estudo pela FUNAI, como é o caso dos *tekoha* de Ypo'ĩ (município de Paranhos) e Kurusu Amba (município de Coronel Sapucaia).

As diferentes situações fundiárias (áreas já reconhecidas e áreas reocupadas ainda em conflito) e contextos históricos muito distintos (década de 1980, período pós-constituente de 1988, governos Fernando Henrique Cardoso, Luis Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff), permitirão observar como transcorreram as experiências da atuação dos diferentes atores sociais envolvidos nos conflitos pela terra no Mato Grosso do Sul,

indígenas ou não indígenas. Com isso procuro observar as múltiplas experiências dos atores e as ações que empreendem nas diversas situações de conflito. Desta forma, a partir da descrição e da análise desses acontecimentos históricos e das ações das famílias, das lideranças indígenas e também dos não indígenas, irei buscar trazer contribuições novas ao estudo das crenças e estratégias usadas pelas famílias extensas Guarani e Kaiowá durante os processos de reocupação de seus territórios tradicionais (*tekoha*).

Esses processos indígenas de reocupação e retomada de seus territórios são resultado dos processos de territorialização (Oliveira 1998) que os Guarani e os Kaiowá vivenciaram a partir do processo de colonização e da criação dos Postos Indígenas do atual Estado do Mato Grosso do Sul. Eles são resultado das articulações das lideranças políticas (*mburuvicha*) e espirituais (*ñanderu*) das famílias extensas Guarani e Kaiowá.

É importante destacar que os rituais religiosos – *jeroky* – realizados em situações de conflito pela terra, expressam um pensamento indígena específico e desconhecido dos não indígenas, inclusive dos antropólogos. Eles geram também diferentes reações entre as diversas lideranças das famílias extensas envolvidas em conflitos fundiários com os fazendeiros.

Nesse trabalho são destacados as motivações das famílias Guarani e Kaiowá para retornarem aos antigos territórios tradicionais (*tekoha*) de onde foram expulsas. Além disso, relatamos a compreensão que elas têm em relação aos significados da reocupação e do retorno – *jaike jevy* – a esses *tekoha*.

Como já foi destacado (Thomaz de Almeida, 1991, Brand 1997, entre outros), no início da segunda metade do século XX, o processo de colonização do sul do atual Estado do Mato Grosso do Sul se intensificou e inúmeras famílias extensas Guarani e Kaiowá foram expropriadas e expulsas de seus territórios tanto por iniciativas diretas dos fazendeiros quanto pela atuação de funcionários do órgão indigenista e de missionários da igreja Evangélica Caiua e da igreja Unida Alemã. O conjunto dessas famílias extensas, na maioria das vezes, foi para os Postos Indígenas criados muito anteriormente, ainda pelo antigo SPI⁵.

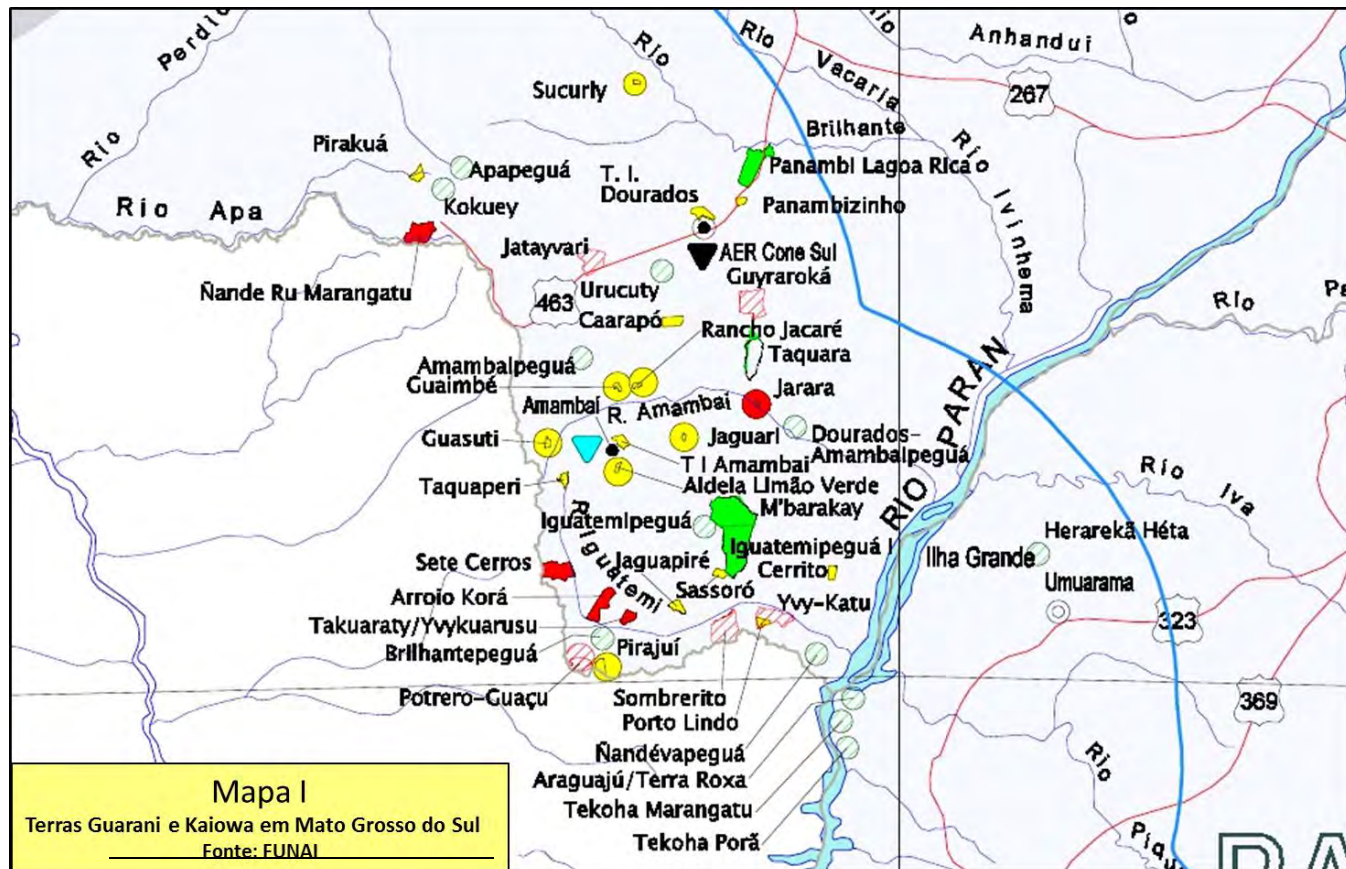
As iniciativas de articulação entre algumas famílias extensas para retornar – *jaike jevy* – aos antigos *tekoha* começaram a ser feitas ainda no final da década de 1970.

⁵ Entre 1915 e 1928 foram criados oito P.I.s no atual estado do Mato Grosso do Sul entre os Guarani e os Kaiowá. São eles os P.I.s de Dourados; Caarapó; Pirajuí, Sassoró; Porto Lindo; Taquapiri; Limão Verde; Amambai. Ver por exemplo Thomaz de Almeida (1991); Brand (1997); Mura (2006).

Como se verá ao longo da tese, os grandes rituais religiosos – *jeroky guasu* – foram e são fundamentais, envolvendo os líderes espirituais – *ñanderu* – nas táticas de “retomada” dos *tekoha*. A atuação e a valorização dos *ñanderu* nos processos de recuperação de parte dos territórios tradicionais também são analisadas ao longo dos capítulos da tese.

Com a finalidade de elaborar os capítulos desta tese, fiz algumas escolhas, tanto de observação de campo quanto de utilização de textos antropológicos (aspecto de que falei anteriormente). Com relação ao trabalho etnográfico concentro-me em grande parte nos relatos das lideranças Guarani e Kaiowá, na bibliografia que trata especificamente da história, da organização social e territorial dos Ava Kaiowá e Ava Guarani de Mato Grosso do Sul.

É relevante considerar que o cone sul do estado de Mato Grosso do Sul apresenta hoje a maior população indígena do Brasil. São aproximadamente 45.000 pessoas que pertencem às etnias Guarani Kaiowá e Guarani Nandeva (Mura, 2008) e estão distribuídos em mais de 30 áreas, com tamanhos variados e em diferentes condições de regularização fundiária (demarcadas, identificadas ou em acampamentos aguardando reconhecimento do Estado)⁶ - v. mapa abaixo.



⁶ Ver Barbosa da Silva, 2007.

Esses indígenas são conhecidos na literatura como sendo Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva (ver Schaden 1974, Melià, Grünberg e Grünberg 1976), Embora apresentem muitos aspectos culturais e de organização social em comum, o primeiro, ou seja, Guarani-Kaiowá não se reconhece como sendo Guarani, mas aceita a denominação de Ava Kaiowa. Por sua vez os Guarani-Ñandeva se autodenominam como Ava Guarani. Assim sendo, no decorrer deste trabalho me referirei às famílias extensas como Kaiowa e Guarani.

De forma geral, esta tese se fundamenta não somente nos períodos de campo que realizei entre 2010 e 2012 no MS, durante os quase tres anos de realização de pesquisa de campo, mas também em uma experiência vivida como membro de uma família extensa kaiowá, reocupante do *tekoha* Jaguapiré. Cabe destacar ainda as minhas experiências vividas, nos últimos quinze anos, como tradutor e porta voz do *Aty Guasu* (Grande Assembleia - dos Kaiowa e dos Guarani). Na condição de porta voz, tradutor e pesquisador, enquanto traduzia os discursos e as reivindicações do *Aty Guasu* por mais de uma década pude observar, ouvir avaliações diversas sobre a luta pelas terras tradicionais (*tekoha*). Nesse contexto pude registrar muitos fatos e situações que foram importantes para a análise que realizei nos capítulos dessa tese.

No decorrer deste estudo, relatarei a compreensão dos indígenas em relação à luta histórica do *Aty Guasu* – que é entendido pelos líderes Guarani e Kaiowá como uma organização que foi e é gerenciada pelas próprias lideranças espirituais (*ñanderu*) e políticas (*mburuvicha*) das famílias extensas. Assim, é apresentada a função principal do *Aty Guasu* sob o ponto de vista de diversos líderes e membros das famílias Kaiowá e Guarani.

Dessa forma no capítulo 1 é descrito o processo de territorialização dos Guarani e dos Kaiowá ao longo do século XX, destacando a história das expulsões, a dispersão e o reassentamento de várias famílias extensas nos “Postos Indígenas” (que algumas vezes no texto chamo de “reservas”, de acordo com o costume local), criadas pelo SPI entre 1915 e 1930. Neste capítulo é tratado o processo de expropriação dos referidos indígenas de seus territórios tradicionais a partir da descrição de diferentes “situações históricas” (vide Oliveira, 1988 e Mura, 2006). Trata-se de descrever os diferentes tipos de relação que se estabeleceram entre os indígenas e os não indígenas até o movimento

iniciado na década de 1980 pela reivindicação dos territórios de onde os indígenas haviam sido expulsos.

Neste primeiro capítulo descrevo ainda em detalhe os locais onde eram realizados os rituais religiosos e profanos chamados *jeroky*, promovidos pelos líderes espirituais e políticos das famílias extensas Guarani e Kaiowá pertencentes aos *tekoha* (territórios tradicionais) localizadas nas duas margens do rio Iguatemi (extremo sul do estado). Para evidenciar os locais tradicionais onde se encontravam as lideranças indígenas, realizei transcrições e traduções de diversos depoimentos de indígenas idosos (as) originários (as) dos *tekoha* mencionados. É importante dizer que todos esses territórios tradicionais são atualmente reivindicados pelas famílias Guarani e Kaiowá.

No capítulo 2 é desenvolvida a descrição e análise do processo de reocupação (*jaike jey*) dos *tekoha* Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypo'ĩ e Kurusu Amba. Neste capítulo são analisadas as situações de reocupação pelas lideranças políticas e espirituais dos *Aty Guasu* nas últimas três décadas, configurando um processo cumulativo e em expansão no qual atuam não apenas os indígenas, mas também as agências oficiais (Funai, Polícia Federal, Ministério Público Federal, tribunais de justiça federais e estaduais, prefeituras, associações de produtores rurais, etc.), organizações não-governamentais (como Projeto Kaiowa e Ñandeva), Conselho Indigenista Missionária (CIMI) vinculado à igreja católica, além de antropólogos, universidades, imprensa, movimentos sociais, etc.

A partir da etnografia destes quatro processos de retomada (Jaguapiré, Potrero Guasu, Ypoi, e Kurusu Amba), ocorridos ao longo das últimas três décadas, é analisada a evolução dos diferentes atores envolvidos neste processo político, desde o início de reocupação do *tekoha* até o ato final de oficialização, por parte dos órgãos do governo federal, das Terras Indígenas recuperadas. A análise ao longo das últimas três décadas destes quatro processos de reocupação permite entender um pouco melhor as estratégias postas em prática pelas famílias e lideranças indígenas no sentido de envolver os mais diversos atores, a fim de obter um desfecho favorável ao reconhecimento dos territórios reivindicados. Aqui traduzi e incorporei em minha análise os relatos orais de diversas lideranças idosas a respeito das ações na preparação e na realização da reocupação dos *tekoha*, buscando assim expressar a ótica de diversas lideranças das famílias extensas sobre essas ações.

Neste segundo capítulo descrevo também o processo da recuperação da Terra Indígena Jaguapiré, área reocupada em 1992, e em seguida passei a relatar o processo de

reocupação dos *tekoha* Potrero Guasu em 1998. Na sequência, relatei o processo de recuperação dos *tekoha* Ypo'ĩ e Kurusu Amba pelas famílias extensas, em 2009. A descrição desses processos tem por objetivo etnografar as situações concretas de luta pela recuperação das terras indígenas tradicionais (*tekoha*).

No capítulo 3 é delineada a história do progressivo fortalecimento do *Aty Guasu* e da elaboração e surgimento do projeto político contemporâneo Guarani e Kaiowá no cone sul de Mato Grosso do sul. Com base na experiência das famílias transferidas para os Postos Indígenas é apresentado como se deu o processo de organização política Guarani e Kaiowá visando a reocupação de seus territórios tradicionais. Ao focalizar este percurso histórico de mais de três décadas de luta pela terra, explicitado, sobretudo, a partir das *Aty Guasu*, busquei classificar os diferentes atores envolvidos, indicando a evolução das posições das lideranças indígenas a respeito das reocupações dos *tekoha*.

Percebe-se que nas diversas áreas indígenas do sul de Mato Grosso do Sul existem posições muito diversas em relação ao *modus operandis* de se reivindicar e recuperar os *tekoha*. A estratégia da reocupação do *tekoha*, posta em prática pelos membros das famílias mencionadas, por exemplo, não é unânime entre todos os membros e os líderes Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Nesse sentido, um dos objetivos deste capítulo, e da própria tese, é o de tentar cartografar como se construíram e se constroem as diferentes posições frente à luta do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*. Para isso, é buscar reconstruir as múltiplas experiências, historicamente construídas dos diferentes atores indígenas em situações específicas.

Articulado em rede, o movimento das lideranças Guarani e Kaiowá pela recuperação dos *tekoha guasu* desencadeou-se no seio da grande assembleia chamada *Aty Guasu* a partir de meados de 1970. Com a finalidade de fundamentar a análise desta trajetória histórica dos *Aty Guas*, além de traduzir os relatos indígenas, reproduzi pela sua importância como documento histórico na íntegra um texto do antropólogo Rubem F. Thomaz de Almeida sobre a história da *Aty Guasu*.

Neste terceiro capítulo são descritas e analisadas as categorias nativas e as práticas de luta cotidianas de algumas lideranças de famílias extensas indígenas. Partindo dos conceitos propostos por Oliveira de “processo de territorialização” e de “situação histórica”, nesse capítulo 3 é apresentada como frente à situação de diminuição considerável de seus espaços territoriais os Guarani e os Kaiowá criaram novas práticas e categorias socioculturais. Para tanto, são descritas e analisadas, por

exemplo, como foram e são ressignificadas as categorias nativas de *aty*, *jeroky*, *ñomoiru ha pytyvõ*, *jaike jevy* entre outros. A ressignificação desses conceitos se deu, sobretudo, a partir do contexto de luta pela reocupação de seus *tekoha*, estando inclusive associadas a outras práticas socioculturais. É o caso, por exemplo, de alguns rituais religiosos que só podem ser entendidos em função das delicadas situações que o processo de reocupação aciona, pondo à tona a possibilidade de um conflito que obriga as famílias indígenas a se defender de forma eficaz.

As táticas de reocupação dos territórios tradicionais (*jaha jaike jevy*) se tornaram temas discutidos e deliberados amplamente no *Aty Guasu*. A expressão “***Jaha jaike jevy***” significa “Vamos entrar e recuperar”. E *jevy* tem o significado de “repetir”, “ativar” novamente ou uma vez mais. Por essa razão, a expressão ***jaha jaike jevy*** significa “vamos entrar e recuperar (outra vez ou de novo)”. Serve também para dizer algo parecido com “vamos entrar e morar outra vez nas terras tradicionais”, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão (no passado e em contextos atuais) dos territórios reivindicados. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos *Aty Guasu*, o que é fundamental para efetivar o processo de reocupação dos territórios perdidos, como é entendido pelas famílias indígenas de modo geral, sendo também entendido como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. Assim, a realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos *ñanderyke’y* (“nossos irmãos [invisíveis]”) do cosmos e dos *tekoha jara kuera* (“guardiões das terras”).

Neste capítulo é destacado ainda que todas as famílias extensas que foram expulsas e dispersas de seus territórios ao longo do século XX apresentam uma vontade profunda de retornar a eles e reunir outra vez todos os membros das famílias. Este foi um motivo fundamental para as lideranças articuladoras das famílias extensas passarem a se interessar por participar dos rituais religiosos (*jeroky*) e dos *Aty Guasu*, uma vez que nestes espaços são socializados nomes, experiências e a localização de *tekoha* antigos que foram involuntariamente abandonados e que se pretende recuperar. Além disso, essas lideranças e suas famílias extensas começaram a se reunir e se preparar, em seguida apresentando-se já articuladas nos *Aty Guasu*, solicitando o apoio (*ñomoiru ha pytyvõ*) de outras lideranças. O significado da expressão *ñomoiru ha pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa, por exemplo, “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser

companheiro (a)”. A expressão *Pytyvõ* pode ser traduzida por “prestar apoio”, “cooperar”, “dar força”, “encorajar”, “solidarizar,” “escoltar”, etc. Nesse sentido, *Ñomoiru ha Pytyvõ*, é definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação dos *tekoha*. O *Ñomoiru ha Pytyvõ* foi sendo cada vez mais refletido e aprimorado ao longo de vários anos de articulação no seio do *Aty Guasu*.

Por fim, no capítulo 4 descrevo como se operaram as transformações nas estratégias de seus maiores opositores, apontando detalhadamente tanto as ações judiciais mais formais, organizadas em torno da atuação das diversas federações e associações rurais no Estado de Mato Grosso do Sul, quanto os expedientes extra-legais e as ações criminosas de pistoleiros e serviços de segurança privada. Um aspecto importante a registrar é como vem sendo expressa na mídia a história da luta do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*.

Na última parte deste trabalho, nas Considerações Finais, utilizarei o conceito de “drama social” de Vitor Turner (1957, 1974), de que me aproprio de forma crítica, para analisar o ciclo de desenvolvimento dos conflitos fundiários envolvendo as famílias Guarani e Kaiowá em Mato Grosso, apresentando ali um painel sintético das conclusões propiciadas por esta pesquisa.

CAPÍTULO 1: Expropriação e despejos: *sarambi* dos Guarani e Kaiowá em MS

Nesse capítulo inicial é descrito o tema relativo ao processo de expulsões e expropriação dos Guarani e Kaiowá de seus territórios tradicionais. A partir da descrição de diferentes “situações históricas” do processo de “territorialização”, conforme Oliveira (1988), implementado sobre os grupos familiares Guarani e Kaiowá ao longo do século XX (criação dos P.Is. no início do século XX; mão-de-obra indígena utilizada na exploração da erva-mate e formação das fazendas até a década de 1970; transferência compulsória das famílias indígenas para os Postos Indígenas (P.I.) a partir de 1970; etc.). Por fim trata-se de descrever os diferentes tipos de relação que se estabeleceram entre os indígenas e os não indígenas até o advento do movimento iniciado na década de 1980 pela recuperação e reivindicação dos territórios de onde haviam sido expulsos. Para isso são apresentadas inicialmente as ferramentas analíticas que serão aqui utilizadas.

1.1- Situações históricas e estilos comportamentais

Em termos de fundamentação teórica, utilizo alguns conceitos chaves como os de “situação histórica” e de “territorialização”. Seguindo as advertências de Oliveira (1988), ao reconduzir os dados históricos a um eixo espaço-temporal bem delimitado, trato de pensar a organização territorial Guarani e Kaiowá associada a “situações históricas” concretas, analisando, para isso, o período anterior a instituição dos P.I.s, (reservas indígenas) o período da criação desses postos, assim como o período mais recente, de reocupação dos territórios tradicionais. Dessa forma, pretendo pensar o território em construção, não o substancializando, como ocorre em inúmeros trabalhos antropológicos e históricos que tratam da territorialidade Guarani e Kaiowá.

Pode-se dizer que no Mato Grosso do Sul houve um progressivo processo de “territorialização”⁷ ritmado por uma paulatina política de expropriação dos indígenas de

⁷ Brand (1997), por exemplo, usa o termo de “confinamento” para analisar o processo de territorialização praticado pelo SPI no início do século XX. No entanto, esse termo, do ponto de vista etnológico, é pouco apropriado, porque apesar de terem tido a sua mobilidade restringida pela ação do SPI, as pessoas e famílias Guarani e Kaiowá não ficaram confinadas; ao contrário, continuaram a circular e a utilizar o território, fazendo visitas e rituais até mesmo nas fazendas. Por isso que se pode, hoje, afirmar categoricamente que nunca deixaram de ocupar seus territórios. Para uma análise mais detalhada dessa

suas terras, movimento esse que levou os indígenas a serem transferidos e reservados, como já indicado, nos pequenos P.I.s criados no início do século XX (Brand 1997). Uma abordagem em termos de processo de “territorialização”, definido por Oliveira como a *“intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais”* (Oliveira 1988, p. 56) permite compreender os efeitos decorrentes destas políticas sobre a *“morfologia social, os papéis políticos, as tradições culturais e a construção de identidades”* dos grupos indígenas afetados (Oliveira 2006, p. 132), no caso aqui analisado, os Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul.

No entanto, ressalva o autor, a intervenção estatal não deve ser pensada como um *“fator determinante e exclusivo”* que levaria os indígenas a se submeterem cegamente aos modelos territoriais planejados por tais políticas. O processo de “territorialização”, entendido em toda sua complexidade sociocultural, gera, ao contrário, iniciativas indígenas que não se limitam apenas a *“reinterpretações e reordenamentos”*, mas também a *“criações e inovações”* políticas, sociais e culturais (*ibid.*). Tomando como pano de fundo a experiência de restrição vivida nos P.I.s e o processo contemporâneo de luta pelos territórios tradicionais perdidos, poderia citar, por exemplo, como emergem novos papéis formais de mediação com o Estado (as lideranças de famílias extensas, em contraposição aos antigos capitães instituídos pelo SPI⁸) assim como processos de reelaboração da memória das relações entre as famílias extensas com os antigos *tekoha guasu* (Antunha Barbosa e Mura 2011).

Os conceitos de “modo de ser múltiplo” – *teko reta* – e de “estilos comportamentais” – *teko laja* – que analisei na dissertação de mestrado (Benites 2009), associados ao conceito de “família extensa” – *tey’i* – analisado por Mura (2006), também são utilizados na pesquisa e servem como ferramentas para entender de forma processual as diversas estratégias acionadas pelas lideranças indígenas (políticas e religiosas) durante as situações de conflito pela terra. De fato, como indicam Antunha Barbosa e Mura (2011) os *“estudos sobre a organização territorial guarani deram lugar a uma bibliografia muito importante”*, mas construíram, no entanto, *“uma imagem trans-histórica, essencializada e contínua de uma única territorialidade guarani”* sem que fossem levadas em consideração *“as relações interétnicas e os*

circulação a despeito do processo de territorialização praticado pelo SPI ver Barbosa da Silva, 2007 e 2009.

⁸ Importa destacar que o cargo de capitão indígena continua a existir, preenchido não mais por indicação de funcionários da agência indigenista, mas escolhidos pelos próprios indígenas.

dispositivos de dominação que de certa forma a determinaram” (ibid.). Acrescentaria, contudo, que esses mesmos estudos criticados por Barbosa e Mura não só não levaram em conta as ações tutelares, públicas e particulares, de gestão e administração dos povos Guarani e Kaiowá, como também não consideram a heterogeneidade das respostas – *teko reta* – dadas pelas diferentes famílias extensas – *tey’i* – diante dos processos de reocupação e recuperação dos territórios tradicionais. Diante dos primeiros passos que são dados para iniciar um processo de reocupação, há famílias que se posicionam tanto a favor como contra tais ações. Para entender a multiplicidade dessas posições, devem ser levadas em consideração as múltiplas “moralidades” ou “estilos comportamentais” – *teko laja* – das famílias extensas. Essas moralidades ou estilos comportamentais, como se verá, se construíram a partir das múltiplas experiências vividas dentro e fora dos P.I.s.

Em relação à comparação da luta cotidiana pelo “modo de ser e viver específico” de cada família extensa, estejam elas vivendo nos P.I.s ou nos territórios recuperados, é pertinente lembrar a argumentação de Theodore Schwartz (1978). Esse último considera a “cultura” não como algo abstrato e sistêmico, mas sim a partir das implicações de sua distribuição diferenciada entre os indivíduos que compõem um determinado grupo social. Este autor coloca em evidência que em pequenas comunidades fundadas nas relações de parentesco e na vida doméstica (como as famílias extensas Guarani e Kaiowá, por exemplo), existem papéis individuais diversificados, que tornam as interações muito mais complexas do que comumente lhes é atribuído. Este fato denota que na organização social das diferenças culturais, uma distribuição de saberes e formas de experiências diversificadas se torna fundamental para compreender o processo de formação comunitária. Segundo Barth, as diferenças sociais e culturais são o resultado de interações entre atores sociais politicamente diferenciados, explicitando-se, assim, uma estrutura de ação social específica que se fundamenta na relação entre os atos dos indivíduos, os eventos por estes gerados e as experiências que das interpretações desses atos e eventos são engendradas pelos próprios agentes (Barth, 2000a). Isso demonstra que a experiência é algo cumulativo que possibilita a formação e o armazenamento, nos atores, de “estoques culturais” (Barth, 1993, p. 173), estando sempre em continuada modificação.

Sendo assim, no tocante ao modo de ser e estilo comportamental – *teko laja* – de cada família Guarani e Kaiowá é possível considerar que a vida contemporânea

diferenciada desses indígenas se encontra em processo de construção sempre inacabada (Barth, 1987), e se expressa através da contribuição de vários pontos de vista, fruto de experiências diversificadas e a partir de contextos históricos determinados. Com relação à organização social dos Guarani e Kaiowá do cone sul de Mato Grosso do Sul, a literatura antropológica tem registrado que a base de sua organização social é fundamentalmente a família extensa (ver Thomaz de Almeida 1991 e Mura 2006).

Esta base de organização social da família extensa se constitui de forma específica e diferenciada, sobretudo a partir de variados graus de relação interétnica, em conformidade com o espaço territorial e a situação presente em que vive. Desse modo, cada uma delas estabelece estrategicamente uma relação e formas de negociação política com agentes de instituições externas. Como pude constatar nos P.I.s e nas áreas recuperadas, algumas famílias indígenas estabeleceram, em função de interesses e recursos materiais, um vínculo com diversas instituições governamentais e organizações não governamentais (ONG's), igrejas católicas e protestantes, como secretarias municipais e estadual de educação, FUNAI, SESAI, CIMI, Missão Evangelica Caiua, entre outras. Em decorrência disso, é possível identificar entre as novas gerações Guarani e Kaiowá a manifestação de um estilo comportamental diferenciado e específico, que certamente é determinado por fatores socioculturais. Assim, neste contexto atual, as lideranças e os membros das famílias experimentam e se apropriam continuamente de alguns novos elementos culturais, associando-os com outros aspectos para satisfazerem os seus interesses e suas necessidades contemporâneas.

Autores como Barth (2000a) e Hannerz (1997) ressaltam o fato de que o que cria diferenças entre os grupos humanos é a organização social dos “fluxos culturais”. Ambos os autores consideram a cultura como um fluxo de valores, de conceitos e de lógicas. Os sentidos são organizados, portanto por “tradições de conhecimento” específicas, que podem interagir entre eles gerando, assim, no processo da vida social, os aspectos culturais necessários para dar sentido à própria existência do grupo como sendo diferenciado de outros. Além disso, como observa Barth (2002a), as produções de padrões de significado serão o resultado de muitos pontos de vista expressos pelos diferentes atores sociais, com status, faixa etária e posição política diferenciada. Temos que considerar que a tradição indígena opera sempre numa determinada “situação histórica” (Oliveira, 1988), caracterizada por uma assimetria que incorpora os indígenas

dentro de formas de dominação específica, legitimada e permitida pelo Estado brasileiro.

Na atual “situação histórica” pós Postos Indígenas, as famílias extensas guarani e kaiowa dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (Mura, 2004), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar – *teko laja kuera* –, conformando uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjuntos dessas famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não-índio”. Partindo destas observações, pode-se afirmar que a modalidade de tradição de conhecimento construído por cada família guarani e kaiowa gera as diferenças, seja interna, seja externamente ao grupo étnico.

Sendo assim, como foi indicado, apesar do senso comum existente sobre os Guarani e Kaiowá e das interferências externas (através de agentes indigenistas, instituição escolar, igrejas e outras instituições) nas áreas indígenas, é apreensível com nitidez que essas pessoas se auto-reconhecem etnicamente, realizam o “seu modo de ser e de viver diferenciado”, a sua tradição de conhecimento, mesmo em um contexto de contato interétnico adverso.

Seguindo a argumentação de Barth (2000a, 2000b, 2000c), podemos afirmar que as famílias guarani e kaiowá concebem e interpretam os significados da realidade cotidiana por elas vividos conforme a sua própria tradição de conhecimento, a partir da qual desenvolvem as explicações e planejam as suas ações neste contexto histórico de relações com os não índios (*karai*). Deste modo, estes indígenas demonstram claramente que as ações culturais praticadas são definidas a partir de sua própria organização social, política e religiosa. Efetivamente, cada família extensa tanto nos P.I.s quanto nas terras recuperadas pode privilegiar valores distintos e ter um modo de vida diferenciado de outros grupos (indígenas e não-indígenas), mas possuem uma tradição de conhecimento específica (Barth 2000c). Muito embora nos P.I.s e nas terras recuperadas em que vivem, esses indígenas se deparam com as interferências dos poderes produzidos pelas ideologias das agências coloniais, os grupos não abandonaram sua visão de mundo, os seus conhecimentos religiosos, crenças e seus valores e modo de interpretar a vida e a morte dos seus membros. Continuam entendendo os fatos empíricos contemporâneos vividos conforme a sua visão, principalmente por meio de

uma explicação religiosa própria. Desse modo, continua sendo feita uma reflexão nativa, com a construção de uma teoria e a socialização de novos conhecimentos produzidos a partir dos fatos vividos e ocorridos. É fundamental observar que os líderes espirituais – *ñanderu kuera* – refelem e fornecem explicação a respeito de todos os acontecimentos vividos no atual momento histórico. Nesse sentido, constroem também uma visão e um conhecimento próprios sobre a vida dos outros indígenas e não-indígenas com quem convivem.

Dessa maneira, cada família Guarani e Kaiowá emerge com estratégias diferentes, frente ao avanço da implementação de políticas públicas indigenistas vinculadas à dominação neocolonial. Por conta desse contato interétnico frequente, as famílias indígenas tiveram que se adaptar às novas condições históricas, adaptação esta que produziu uma flexibilização técnico-econômica da família extensa, como defende Mura (2006), com os indígenas Guarani e Kaiowá passando a incorporar elementos materiais produzidos pelos não indígenas e se engajando em trabalhos públicos assalariados, como professor, agente de saúde, entre outros, enquanto as lideranças espirituais e políticas das famílias extensas expulsas de seus territórios se articulam, reocupando uma parte do amplo território tradicional (*tekoha guasu*), por fim “fazendo a luta” (Comerford, 1999) específica e de modo continuado.

É possível resumir de forma geral que a experiência de vida nos P.I.s se amplificou, como já mencionei, no decorrer das décadas de 1950, 1960 e 1970, quando várias famílias extensas guarani e kaiowá foram expulsas e dispersas dos seus territórios. Em decorrência desse fato, os indígenas se “esparramaram” – *sarambi* – e se assentaram, progressivamente, nos “cantos” dos limites dos P.I.s que estavam localizados nas proximidades dos seus antigos territórios. Foi justamente a partir da situação de vida adversa nos P.I.s que tanto as lideranças quanto os mais diversos membros das famílias indígenas iniciaram variadas iniciativas e estratégias para planejar o retorno e a recuperação dos territórios perdidos. Os membros das famílias extensas expulsos se encontravam em condições politicamente instáveis nos limites dos P.I.s, pois, não pertencendo a esses locais para onde haviam sido transferidos, também eram obrigados a lutar por um lugar dentro desses novos espaços.

Como já dito, na primeira metade da década de 1980, a luta pelo retorno – *jaike jevy* – aos territórios tradicionais começou a ser discutida e planejada em grandes assembleias – os *Aty Guasu* –, que se expressavam e tomavam corpo a partir da

configuração de redes e de alianças constituídas entre as lideranças das famílias extensas que haviam sido expulsas de seus espaços. Essa experiência de expulsão, de certa forma gerava uma identidade comum entre as famílias extensas dispostas a lutar para retornar aos seus territórios. Na situação histórica em que essas famílias passam a reativar os seus saberes e praticar os seus rituais com frequência. Para fundamentar as lutas construídas e fortalecidas por essas famílias, o conceito de “fazer a luta”, proposto por Comeford (1999) é útil. Com base neste procedimento é possível descrever a luta e o complexo processo de retorno das famílias. É possível dizer ainda que enquanto se está “fazendo a luta”, os rituais religiosos – *jeroky* – levados adiante pelas famílias extensas e pelos *ñanderu* constituem práticas e ações concretas indispensáveis ao bom andamento do processo de reocupação dos territórios.

No final da década de 1970, as lideranças das famílias extensas expulsas de seus *tekoha* articularam iniciativas de luta pela recuperação de território que de fato passaram a ocorrer nas décadas seguintes. Desde 1980 até os dias de hoje, as famílias extensas já reocuparam e recuperaram partes de mais de vinte terras tradicionais *tekoha*. Como já disse, o envolvimento dos líderes espirituais (realizando sínteses das decisões e expectativas de famílias extensas inteiras) na realização de grandes rituais religiosos – *jeroky guasu* – foi fundamental nesse processo. Além disso, é importante lembrar que a base fundamental da organização política se dá a partir da articulação de famílias extensas aliadas (ou que passaram a se aliar), justamente para recuperar esses territórios (Mura 2006, Benites 2009).

A análise sobre as táticas de retorno e sobre as articulações das redes entre os diferentes líderes indígenas com os agentes dos órgãos governamentais e não governamentais, devem ser também relacionadas à noção de “situação de pluralismo cultural” formulado por Barth (1984). A qual sugere que os “nativos”, (no caso em análise, os Guaraní e os Kaiowá) interagem com outros atores, tendo que, portanto, ter bastante conhecimento sobre as culturas coexistentes, das quais se apropriam, inclusive, dando outras significações daquelas que estavam estabelecidas nos contextos de troca.

A partir do início da década de 1980 a *aty guasu* (grande assembleia) passou a funcionar como um grande fórum aberto às diversas comunidades para progressivamente discutir as estratégias de recuperação de partes dos territórios antigos. Assim, em conjunto com os *aty guasu*, os grandes rituais religiosos – *jeroky guasu* – foram fundamentais para instituir redes de articulação política das lideranças das

famílias extensas para a luta pela demarcação de territórios antigos; conforme Oliveira, “a territorialização que ocorre a partir de processos políticos e concepções religiosas dos próprios indígenas” (Oliveira, 2002). Novamente, para entender o contexto dessas manifestações própria dos indígenas– *aty guasu* e *jeroky guasu* – será utilizado o conceito de “territorialização” (Oliveira 1988), uma vez que o autor defende que “a definição de um território é um momento essencial para que os indígenas se instituem como comunidades políticas, construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleçam modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam como efetivamente *seus*” (Oliveira, 2002)”.

O *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha* passou a ter mais força, proteção e segurança dos seus *jara* deuses e mais consistência, com o aumento da presença de vários líderes espirituais (*ñanderu*), que passaram a ser determinantes nos encaminhamentos e deliberações feitas. Dessa forma, o *Aty Guasu* foi e é vital para a ação e valorização dos *jeroky* (rituais religiosos, com cantos e rezas para proteção) pelas famílias indígenas envolvidas na luta pelos *tekoha*. Esse conjunto de aspectos resulta no fortalecimento da etnicidade indígena e na maior força de coesão entre as famílias extensas de modo geral, em todos os *tekoha* em litígio.

Os *Aty Guasu* são entendidos pelas lideranças Guarani e Kaiowa dos *tekoha* reocupados como um instrumento de luta indígena, sobretudo um movimento Guarani e Kaiowa fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena) associado à recuperação dos territórios tradicionais.

De fato, o *Aty Guasu*, é utilizado pelos indígenas como uma estratégia de luta de frente à dominação neocolonial. Visto que o *Aty Guasu* desde 1970 até os dias de hoje passou a atuar para reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá pelo *karai* (não índio): Estado-Nação/governo e fazendeiros.

1.2- O pós Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) e suas consequências

O objetivo deste capítulo é explicitar os processos históricos de colonização de territórios indígenas por parte da política do Estado brasileiro pós-Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) e Ciclo da Erva Mate. Na sequência procura-se relatar como se deu o processo de territorialização dos Guarani e dos Kaiowá ao longo do século XX.

A princípio, é importante destacar que tanto as memórias das lideranças idosas Guarani e Kaiowá quanto à literatura historiográfica e antropológica além da documentação oficial do governo brasileiro, sobretudo através dos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), demonstram uma presença tanto Guarani quanto Kaiowá muito antiga nas regiões dos rios Brilhante, Dourados, Apa, Amambai, Iguatemi, Mbarakay, Hovy e Pytã. Desta forma, os *tekoha guasu* atualmente reocupados e reivindicados pelos Guarani e os Kaiowá estão localizados nas margens destes rios.

Nas margens desses rios, até o final da segunda metade do século XX, diversas famílias extensas Guarani e Kaiowá, ainda habitavam seus espaços territoriais de ocupação (os *tendápe* [= lugar]), os quais, a partir de alianças entre essas famílias conformavam um território de uso exclusivo (o *tekoha*). Nos *tekoha* havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes de água para o consumo. Na proximidade das habitações indígenas, além de suas roças (*kokue*), na floresta e no campo (vegetações distintas em sua composição) era possível encontrar diversos animais de caça, árvores frutíferas, plantas medicinais, mel, etc. Desta forma, até meados de 1930, várias famílias extensas Guarani e Kaiowá ainda viviam de modo autônomo nos seus *tekoha* onde viviam com certa fartura. Cada uma dessas famílias se mantinha separada das outras famílias extensas com quem mantinham relações de troca por distâncias de uma dezena de quilômetros.

Importa destacar que a colonização dos territórios Guarani e Kaiowá ocorreu, sobretudo, após a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). Os documentos históricos evidenciam que a política oficial de povoamento da faixa de fronteira avançou, primeiramente, nos territórios guarani e kaiowá (Brand, 1997, Mura, 2006).

Mais especificamente, no período posterior à guerra, na década de 1880, o Estado brasileiro começou a abrir a região para o capital privado e concedeu um enorme espaço de terras para a Cia. Matte-Larangeira, permitindo a exploração exclusiva da erva-mate nativa na região em que estavam localizados os *tekoha guasu* dos indígenas.

Com isso, iniciou-se uma “situação histórica” em que a forma de mediação com os Guarani e os Kaiowá baseada sobretudo na mão de obra para o trabalho da extração da erva-mate.

Assim, mesmo com a presença dos Guarani e os Kaiowá habitando a região, foi assinado um contrato entre o Estado brasileiro e a Cia. Matte Larangeiras. Para a realização desse extrativismo, não se expulsavam os indígenas do seu território tradicional, e, assim, havia poucos conflitos entre os indígenas e não indígenas vinculados à Cia. (v. Mura, 2006)

—É pertinente observar que até a década de 1920, mais ou menos, a Cia. Matte-Laranjeira acabou protegendo involuntariamente os territórios Guarani e Kaiowá, visto que, como ela tinha o monopólio da exploração da erva-mate, ela impedia a penetração de outros colonos na região” (Mura, 2006)

É importante observar, no entanto, que desde o ano de 1915 as primeiras Reservas Indígenas no atual Estado de Mato Grosso do Sul foram instituídas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O SPI, desconhecendo o modo de viver dos Kaiowá e Guarani e o modo de ocupar seus territórios, instituiu entre 1915 e 1928 oito minúsculas reservas (Brand, 1997, Thomaz de Almeida, 2001 Mura, 2006). Nestas reservas esse órgão impôs um ordenamento militar, educação escolar, assistência sanitária e favoreceu as atividades das missões evangélicas que se instalavam na região (Benites, 2009). Os funcionários do SPI e outros colonizadores não se conformavam com o modo espalhado dos indígenas de ocupar o espaço. Era preciso concentrar os indígenas nas reservas para possibilitar a expropriação de seus territórios. Várias famílias extensas estabeleceram morada nessas reservas do SPI, mas muitas outras continuaram vivendo nas matas da região (Mura, 2006).

Desta forma, os territórios indígenas passaram a ser considerados como “terra devoluta” e “terra vazia” e, por isso, se tornaram objeto legal de comércio. Para o Estado, as oito Reservas Indígenas criadas pelo SPI eram consideradas como os únicos espaços oficiais destinados aos Guarani e aos Kaiowá (Brand, 1997; Benites, 2009).

Foi principalmente a partir das décadas de 1950 e 1970 que teve início um período de expulsão e dispersão das famílias indígenas de seus territórios. Essa nova “situação histórica” é marcada tanto pelo fim do monopólio da Cia. Matte-Laranjeira

quanto pelo aumento do loteamento da região, que é quando se abre a região para a instalação de inúmeras fazendas privadas sobre os *tekoha* guarani e kaiowa (Brand, 1997, Thomaz de Almeida, 2001 Mura, 2006)

Os novos ocupantes se apossaram das terras também por meio de relações com agentes políticos locais, contando com a atuação de missionários, militares e de funcionários dos órgãos indigenistas do Estado, tanto o antigo SPI quanto com a FUNAI. O modo de operar para expulsão dos indígenas foi com grande violência.

Dessa maneira, ao longo de boa parte do século XX, o Estado brasileiro passou a comercializar os territórios tradicionais guarani e kaiowá localizados no atual Cone Sul de Mato Grosso do Sul.

Frente à expulsão e dispersão continuada dessas famílias indígenas suas lideranças constrangidas e indignadas não assistiram paradas à expulsão e expropriação de seu território. Pelo contrário, muitas famílias começaram a resistir.

Naquele contexto histórico, como reação a esses atos truculentos que sofriam, emergiu em meados de 1970 a Grande assembléia guarani e kaiowá, o *Aty Guasu*. O objetivo foi e é o de fazer frente ao processo sistemático da expulsão e dispersão (*sarambi*) forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Durante esses *Aty Guasu*, ao mesmo tempo em que ocorriam discussões políticas, se realizavam também rituais religiosos (*jeroky*) para o fortalecimento da luta pelas terras. É desses *Aty Guasu* que partiram em meados de 1970 as primeiras reivindicações de demarcação de terras tradicionais *tekoha*, além de denúncias e sugestões sobre possíveis soluções para os problemas variados dos Guarani e dos Kaiowá - como ficará claro no capítulo seguinte.

Neste capítulo inicial será tratado o tema (i) do processo de expropriação dos Guarani e Kaiowá de seus territórios tradicionais e a tentativa de “confinamento” (Brand 1997) dos indígenas a partir da criação dos Postos Indígenas do SPI (Souza Lima 1995) no início da segunda década do século XX. A partir da descrição de diferentes “situações históricas” do processo de “territorialização” implementado sobre os grupos familiares Guarani e Kaiowá ao longo do século XX (criação dos P.I. no início do século XX; mão-de-obra indígena utilizada na exploração da erva-mate e formação das fazendas até a década de 1970; transferência compulsória das famílias indígenas para os P.I a partir de 1970; etc.), tratar-se-á também de (ii) entender quais foram as respostas indígenas frente à ação tutelar praticada tanto pelos órgãos

indigenistas do Estado brasileiro, como o SPI e a FUNAI, quanto por agentes privados, como os fazendeiros. Frente à descrição dessas diferentes “situações históricas”, que permitem o processo mais geral de expropriação dos territórios tradicionais, tentar-se-á analisar os diferentes tipos de relação que se estabeleceram entre os indígenas e os não indígenas até o advento do movimento iniciado na década de 1980 pela reivindicação dos territórios de onde haviam sido expulsos.

1.3- Os lugares de encontro dos indígenas nas décadas de 1940 a 1970.

Este item pretende descrever em detalhe os locais onde são realizados os rituais religiosos e profanos chamados *aty guasu* feitos pelos líderes religiosos e políticos das famílias extensas Guarani-Ñandeva pertencentes aos territórios tradicionais de Pirajuiy, Ypo’i, Rancho Capi’i/Potrero Guasu e Potrerito, entre outros. Para evidenciar os locais tradicionais onde se encontram as lideranças Guarani-Ñandeva, realizei transcrições e traduções de diversos depoimentos de indígenas idosos (as) originários (as) dos *tekoha guasu* acima mencionados. Vale lembrar que todos esses territórios tradicionais são atualmente reivindicados pelos líderes Guarani-Ñandeva.

Os relatos dos indígenas originários dos *tekoha* de Ypo’i, Rancho Capi’i/Potrero Guasu e Potrerito revelam que as famílias extensas guarani-ñandeva, em meados das décadas de 1950 e 1960, antes de se assentarem na reserva/aldeia de Pirajuy, residiam e viviam longe uma das outras. Conforme os depoimentos de algumas indígenas idosas de Rancho Capi’i (atual é T.I. Potrero Guasu.) é possível depreender o seguinte:

—Minha família grande ou extensa morou na margem do córrego Pindo que ficava longe da casa de outras famílias que residiam no Rancho Capi’i (atual Potrero Guasu). Para chegar à casa dos meus parentes que residiam mais perto da minha casa, gastava duas horas de viagem caminhando a pé. A residência do meu avô ficava na margem do córrego Takuapiry, mais ou menos há 8 km da casa do meu sogro. Essa distância entre cada residência era só no interior da colônia Rancho Capi’i/Potrero Guasu.

Outros tekoha antigo —Ava colônia” ficam ainda longe daqui. A colônia Ypo’i fica há 30 km da colônia Rancho Capi’i. Para chegar lá se gastava mais de 7

horas de viagem. A colonia Rancho Capi'i fica há 40 km da colonia Mbitikue/Potrerito. A colonia Pirajuy fica há 20 km de Rancho Capi'i. A colônia Pirajui é mais perto da colonia Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Para participar dos rituais na colonia Ypo'i saíamos com as crianças daqui do Rancho Capi'i/Potrero Guasu às 7 horas da manhã e chegávamos à colônia Ypo'i por volta das 17 horas da tarde.” (Narração feita por Marta Santa de Potrero Guasu em outubro de 2011).

Os depoimentos indígenas citados neste item evidenciam que cada família extensa residia de forma autônoma nas margens dos córregos e das nascentes de água localizadas no interior de seus territórios tradicionais, chamados *tekoha guasu*, não tendo que disputar nem o espaço de terra e nem as fontes de recursos, como a floresta, os córregos, os rios e as minas d'águas, conforme nos indicam alguns idosos (as) dos *tekoha guasu* de Ypo'i, Rancho Capi'i/Potrero Guasu e Mbitikue/Potrerito.

—Minha família [extensa] grande sempre morou na margem do córrego Ypo'i, perto da nossa casa tinha uma boa mina de água que saia do meio da pedra, e por isso essa água era sempre gelada. Só os integrantes da minha família pegavam a água daí. Perto da nossa casa tínhamos roças grandes onde plantávamos mandiocas, milho, batata-doce, kumandá. Nas roças grandes tinham todos os tipos de comida de roça e nunca faltava comida. Para comer carne era só caçar no mato, não demorava em pegar a caça. No mato preparávamos as nossas armadilhas, ñuhã e mondé, para pegar tatu, paca, cutia, cateto, etc. Para comer peixes era só pescar no rio que estava bem perto de Ypo'i. Na margem do rio Iguatemi tínhamos só o nosso local para pescar, e nesse local jogávamos farinha de milho queimada para os peixes se ajuntarem e também deixávamos armadilha para pegar os peixes”. (Anardo, em Pirajui, julho/2010,)

A narração da idosa indígena Leonilda Oliveira de 99 anos de idade, originária do *tekoha Potrerito*, revela também que sua família extensa sempre viveu no lugar denominado Karuãi:

—Lembro-me que desde criança minha mãe me contava que a nossa família sempre tinha morado na margem do córrego Karuãi. O meu bisavô morreu lá e foi enterrado lá mesmo. Os meus tios paternos moraram na margem do córrego Mbitikue/Potrerito. Eles se encontravam morando cinco km de nossa casa. Em frente da nossa casa havia uma roça grande onde havia várias plantações, como mandioca, milho e batata-doce. Criávamos também aves, como patos e galinhas. Eu cresci no Karuãi, que é perto de Mbitikue/Potrerito. Casei e tive quatros filhos, duas meninas faleceram no Karuãi mesmo e os dois meninos ainda estão vivos. Saímos definitivamente de lá só em 1960, quando o meu marido faleceu por lá mesmo”. (Depoimento de idosa guarani-ñandeva Leonilda Oliveira é originário de Potrerito, em Jaguapiré, novembro de 2011).

Em relação aos locais de encontro ou de reunião entres os líderes das famílias extensas ficam evidentes que as residências das lideranças espirituais das famílias grandes, *oporaíva*, eram locais importantes onde se reuniam diversos líderes políticos e religiosos de diversos tekoha. Uma vez que nas casas do *oporaíva* ocorria de forma programada rituais religiosos, *jeroky takua*, e rituais profanos, *guachire*, tradicionais. Em decorrência da programação destes rituais tradicionais as lideranças e os membros das famílias extensas dos tekoha guasu se visitavam com muita frequência, o que permitia que eles se se conhecessem durante essas visitas.

É importante destacar que durante esses encontros e reuniões era também a ocasião para que os adolescentes indígenas comessem a estabelecer suas relações de namoro-casamento. Além disso, durante esses rituais tradicionais, as lideranças colocavam em pauta, debatiam e avaliavam os assuntos mais variados que preocupavam os indígenas da região, trocando e fazendo circular novas informações sobre os fatos importantes que ocorreram em seus amplos territórios tradicionais:

—Desde jovem e adolescente, juntamente com o meu pai e minha mãe, participei dos rituais religiosos e festivos realizados na colônia Ypo’i, Pirajui e Mbitikue. Durante esses rituais, passei a ver, rever, reencontrar e conhecer várias indígenas pertencentes às diferentes colônias. Em várias desses rituais ou encontros, vi e ouvi meu pai e minha mãe conversando com outros oporaíva sobre diversas notícias que os preocupavam. Lembro-me muito bem que o assunto que mais os

preocupava e que mais era discutido na época era a respeito da notícia da chegada de muitos brancos que vinham de longe. Eles conversavam também sobre a derrubada total da floresta e as expulsões forçadas de todos os indígenas de seus lugares antigos e que todos os indígenas seriam ajuntadas pelos militares num só lugar indicado pelo chefe dos militares. Assim, comentava-se entre eles que antes de serem expulsos de seus lugares antigos, os indígenas tinham que sair para alguma das colônias indicada pelos militares. As lideranças religiosas, oporaíva, falavam no encontro que era preciso realizar rituais com mais frequência nos seus lugares antigos para não sofrer as expulsões dos brancos e assim neutralizar a força deles.” Narração do líder Felix Pires de tekoha Potrero Guasu, 2010.

No que diz respeito ao lugar de encontro dos líderes de *Ypo’i*, Marcelo Viera lembrou que além da casa do pai dele (Marciano Viera), também ocorriam encontros, como o *jeroky takua*, na residência do *oporaíva* Alejandro Vera.

—No tekoha guasu Ypo’i, na residência do Alejandro Vera, ocorria jeroky takua nos finais de semana. Lá também tinha uma casa grande exclusiva para os visitantes que vinham participar do ritual”. (Macelo Viera, em Pirajuy, agosto/2012).

Segue a narração da idosa indígena Marta Santa do *tekoha guasu* Rancho Capi’i/Potrero Guasu. Seu relato revela como se agendava o local onde seria realizado os encontros tradicionais entre as lideranças religiosas do *tekoha guasu* Ypo’i, Pirajuy, Mbitikue/Potrero, Mboijagua, entre outros. (Indígena Marta Santa possui 75 anos, em outubro de 2012).

—Nasci em 1937, na Ava colônia Rancho Capi’i (Potrero Guasu). Minha mãe faleceu quando eu era criança, por isso cresci com minha avó chamada Juana Caldera no Rancho Capi’i. O meu avô chamava-se Alvino Romero, residiu na margem de córrego Takuapiry. O meu avô era um dos mais importantes xamã ou rezador, oporaíva, e por isso na casa dele ocorriam, mais ou menos três vezes por mês, rituais religiosos, jeroky takua, e rituais festivos, kotyu/guachire. Em frente

da casa do meu avô tinha uma casa grande sem parede, no interior desta casa tinha →vatea guasu chicha ryru”, um cocho grande de chicha que é uma bebida fermentada. No interior da casa havia um altar sagrado, tataendy’y, construído pelo oporaíva. Lembro-me que no final de cada de mês as mulheres preparavam chicha de batata-doce, de milho, de mandioca. Às vezes a chicha era até feita de fruta nativa, como a guavira, o pindo, a jabuticaba, etc. Chicha guasu era para todos os participantes dos rituais religiosos e festivos. Os participantes externos do ritual religioso e festivo vinham de várias Ava colônia distantes, como a de Ypo’i, Mbitikue, San José, Pirajuy, Mboijagua, Pariri entre outras. Durante essas festas várias pessoas de outras colônias se hospedavam durante dois ou três dias na casa de meu avô. Aqui na colônia Rancho Capi’i/Potrero Guasu havia três casas de oporaíva ou xamãs onde ocorriam com frequência os rituais jerokey e kotyu. A primeira era a casa de meu avô Alvino Romero. A segunda era a casa do oporaíva Rosalino Duram e Sivercendo Duram. Lá era também tinha vatea guasu chicha ryru e uma casa grande sem parede. A terceira era a casa de meu sogro Gil Pires que é o pai do Felix Pires, onde também tinha vatea guasu chicha ryru, tataendy’y e ele também fazia ritual religioso e festivo A minha sogra é a Bastiana Morales, mãe do Feli. Ela era xamã/rezadora prestigiosa, oporaíva de Pindo. Naquela época, quando não ocorria o jerokey e kotyhu na colônia Rancho Capi’i/Potrero Guasu, eles se realizavam em outra colônia dos Ava. Os integrantes das famílias daqui de Rancho Capi’i iam participar dos rituais na colônia Ypo’i, Pirajui, San José, Mboijagua, Itanarã. Assim, com frequência, com datas agendadas, as lideranças e os integrantes das famílias grandes de cada colônia se reuniam para participarem dos rituais religiosos, jerokey takua, e rituais festivos, kotyu/guachire. —Durante o dia, as lideranças indígenas comentavam entre eles sobre vários assuntos e notícias.”

A narração da idosa Marcia Bento com 70 anos de idade, reivindicante do *tekoha guasu* Mbitikue/Potrero, é similar ao depoimento de Dona Marta Santa Caldeira de Rancho Capi’i/Potrero Guasu. Ela destaca os encontros que ocorriam na residência de xamãs, *oporaíva*, membros de famílias guarani-ñandeva pertencentes à região da margem direita do rio Iguatemi.

—Na Ava colônia Mbitikue/Potrerito, na casa do oporaíva Leonicio e do oporaíva Luchi era realizado durante a noite cerimônias de batismo de crianças, jeroky takua mitã mongarai, e sessões de cura daqueles que estavam doentes. Era possível encontrar nestas reuniões gente que vinha dos tekoha Ypo'i, Pirajuy, Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Durante essas cerimônias religiosas, jeroky takua, se juntavam vários parentes das crianças que iam ser batizadas e dos pacientes que iam ser curados. Os participantes das cerimônias de batismo e das sessões de cura permaneciam por uns três dias na casa do oporaíva. Durante o dia os líderes trocavam informações variadas sobre diversos temas. À noite, eles participavam dos rituais festivos e bebiam chicha, festejando”.

Na sequência, ver a trajetória de vida do líder Emilio, reivindicante do tekoha guasu Oka Rusu, atual tekoha guasu Triunfo kue, localizado nas adjacências dos tekoha de Ypo'i e Sete Cerro.

—Nasci em 1928, cresci com minha família no tekoha Okarusu, hoje conhecido como Triunfo kue. Quando eu tinha 17 anos, em 1945, conheci durante uma festa religiosa, jeroky takua, realizada no tekoha guasu Ypo'i uma moça com quem comecei a namorar. Na sequência, casei com ela que era original do tekoha Ypo'i. Minha família residia em Okarusu, atual Triunfo kue, distante dos parentes dela. Na casa de meu sogro, Marciano Vera, três vezes por mês ocorria ritual religioso, jeroky takua, onde compareciam os oporaíva e mburuvicha de Rancho Capi'i/Potrero Guasu, Potrerito, Pirajuy e de muitos outros tekoha guasu que ficavam há mais ou menos 40 km de distância do tekoha guasu Ypo'i. As lideranças religiosas, oporaíva, convidadas vinham a cavalo ou a pé desde as colônias de Pirajuy, Potrerito e Potrero Guasu. Essa viagem durava mais de 12 horas”.

Assim, ficou claro que a residência dos oporaíva era considerada como o local adequado para os jerokyha, ou seja, para o encontro entre líderes e membros de suas famílias. A prática de visitas programadas, jeguata johecha, nos tekoha guasu, por um período de dois ou três dias era bem comum, por isso as pessoas desses locais se conheciam bem. Na ocasião dos rituais se socializavam as novas informações ocorridas

nos amplos territórios indígenas. Assim, os visitantes dos vários *tekoha guasu*, além de socializar e debater as novas notícias, participavam dos rituais religiosos, *jeroky takua*, e festivos realizados na casa do *oporaíva*.

O Felix Pires de *tekoha Potrero Guasu* lembrou que na residência de seu pai tinha uma casa exclusiva para os convidados e participantes *mbohupa*, dos rituais religiosos.

“Na casa de meu pai tinha uma casa grande só para nossos visitantes. Em todos os tekoha guasu, na casa do oporaíva sempre tinha uma casa grande vazia que era exclusivamente para acolher os convidados, mbohupa, que vinham de outros tekoha guasu. No interior desta casa sempre tinham tataendy’i, vários banquinhos, cocho de chicha e algumas redes disponibilizadas pelos líderes, oporaíva, da casa. À noite era feita uma fogueira em frente à ela.” (Felix Pires, em T.I. Potrero Guasu, agosto/2011).

As narrações de lideranças confirmam que no pátio grande, *oka guasu*, da casa do *oporaíva* havia uma casa de reza, *jerokyrenda*, em que eram realizados com frequência os rituais religiosos, *jeroky takua*, e profanos, *kotyhu*, e onde as lideranças e os integrantes das famílias extensas dos *tekoha guasu* citados se encontravam de forma programada. Assim, vários relatos dos indígenas apontam que naquela época, isto é, nas décadas de 1950 e 1960, de modo organizado, ocorriam reuniões religiosas e políticas, *aty*, entre as lideranças religiosas e políticas intercomunitárias, sempre associadas aos rituais religiosos e profanos. Ficou evidente que durante esses encontros, *aty*, de líderes intercomunitários estavam envolvidos apenas participantes provenientes de *tekoha guasu* guarani-ñandeva, como Okarusu, Ypo’i, Potrero Guasu, Potrerito, Pirajui, etc., localizados todos eles na margem direita do rio Iguatemi.

Os indígenas idosos (as) desses *tekoha guasu* evidenciam que era no pátio das residências dos líderes religiosos, *oporaíva*, onde ocorriam durante a noite os rituais e durante o dia a troca de novas informações, *marandu oikova*, sobre as possíveis ações futuras dos “brancos”, *karai*, em seus *tekoha guasu*. Socializavam as notícias que ecoavam sobre a chegada de muitas famílias de “brancos”, *karai*, nas regiões.

Ficou claro que em meados de 1940 e início de 1950, um dos temas que mais repercutia e que era mais comentado e debatido durante esses encontros era o do fim da

extração da erva mate e da demissão geral de todos os trabalhadores indígenas e não-indígenas envolvidos nas *changas* para extrair erva mate:

—A maioria dos homens fortes, Ava kuera guapo, conseguia trabalhar (changuear) e ganhar algum dinheiro, prata‘i, mercadoria e ferramentas no trabalho dos ervais. Mas, no final da década de 1940, naquela época, havia uma nova notícia que ecoava sobre o fim dos trabalhos e da changa nos ervais. Todos os trabalhadores antigos, Ava kuera e paraguaio, iam ficar sem trabalho, largado e sem patrão. Várias famílias paraguaias e Ava kuera também iam ficar sem patrão, largadas nos ranchos antigos. Lembro-me bem que essa nova notícia anunciada pelos patrão era um dos assuntos socializados nos encontros dos líderes religiosos, oporaíva”. (Emilio, em Pirajuy, agosto de 2011).

Na sequência, em 1950, um dos temas preocupantes era a chegada de novas famílias de “brancos” (*karai*) às regiões e aos assentamentos; os primeiros fazendeiros – conforme a memória do líder Felix Pires:

—Recordo que em meados de 1950, nos diversos encontros nas casas dos líderes religiosos, oporaíva, era socializado, comentado e debatido uma nova notícia sobre a derrubada total das florestas dos territórios indígenas. A ordem da derrubada do mato era do mburuvicha do militar, por isso, os líderes religiosos começaram a ficar preocupados”. (Felix Pires, em T.I. Potrero Guasu, agosto de 2010).

Em meado de 1960, ao ver o início da derrubada da floresta de seus territórios, nos encontros e nos rituais tradicionais, eram debatidas as reações possíveis dos guardiões da floresta.

—As lideranças religiosas, oporaíva, declaravam nos rituais que os guardiões da floresta, ka‘aguy jara, iam reagir de modo negativo, pois estavam furiosos por estarem sendo desrespeitados. Em decorrência da derrubada da floresta, os envolvidos na derrubada do mato iam sofrer diversos tipos de doenças e punições

rígidas por parte dos guardiões da floresta e dos animais”. (Emilio, em Pirajuy, julho de 2010.)

Já na década de 1970, o assunto discutido nos rituais tradicionais era a expulsão forçada das famílias extensas de seus territórios que vinha sendo anunciada e realizada pelos fazendeiros. Outro tema debatido era a formação de pastagens e “[capim]colonião” e a introdução de gado e bois bravos nas “capoeiras”. Isso começou a gerar medo entre os indígenas destas regiões, dificultando a circulação deles por esses espaços.

Importa ressaltar que diante de cada fato que ocorria nos territórios indígenas, os xamãs e lideranças espirituais, *oporaíva*, se preparavam, por meio dos rituais religiosos, para enfrentá-las e controlá-las. Além disso, durante os rituais religiosos os *oporaíva* passaram a ensinar frequentemente a reza *tihã* às pessoas interessadas em se proteger e em neutralizar e controlar as ações negativas dos “brancos” e seus animais bravos que estavam sendo soltos nas “capoeiras” criadas sobre os territórios indígenas Guarani-Ñandeva. Como será detalhado esse tema no item posterior.

Em relação à constituição de namoro e casamento dos membros das famílias extensas dos *tekoha* guarani-ñandeva em foco (Triunfo kue, Ypo“i, Rancho Capi“i/Potrero Guasu, Potrerito) ficou claro que eles se davam em decorrência dos encontros religiosos, profanos e as visitas realizadas entre as lideranças das famílias que possibilitava a ocorrência de namoros-casamentos entre os membros das famílias guarani. Assim, ao longo das décadas 50 e 60, surgiu a origem da atual rede de relação estável de parentesco de algumas famílias extensas pertencente a três *tekoha* guarani por conta da constituição de casamento facilitada nos rituais religiosos e profanos.

É fundamental ressaltar que os membros procedentes desses três *tekoha* Guarani, desde 1970 e até hoje na reserva Pirajuy, passaram a ocupar e disputar o mesmo espaço e as mesmas fontes de recursos naturais e bens materiais externos, que incluem os cargos políticos, cargos remunerados, fomentados pelos organismos públicos (Prefeitura, Funai, Funasa, etc.) como será analisado no próximo capítulo.

É importante observar que, de modo quase semelhante, naquele mesmo período, as lideranças espirituais e políticas kaiowá pertencentes aos *tekoha* kaiowá, localizados à margem esquerda do rio Iguatemi não tinham participado dos encontros (*aty*) dos líderes guarani, uma vez que os líderes políticos e religiosos Kaiowá tinham realizado

seus próprio encontros de líderes religiosos nos *tekoha guasu kaiowá*. Desse modo, naquela época os líderes kaiowá não tinham relações e articulações políticas e espirituais com as lideranças guarani.

1.4 - O assentamento das famílias extensas no PI Pirajuí

Neste capítulo pretendo apresentar o processo de expulsão das famílias extensas dos *tekoha Ypo'í*, *Triunfo kue*, de *Rancho Capi'i/Potrero Guasu* e de *Potrero*, os quatro localizados no atual município de Paranhos, no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul.

As narrações dos indígenas mais idosos destas famílias extensas Guarani revelam que a saída de seus *tekoha* se deu através de um processo de convencimento, pressão e expulsão, promovidos pelos fazendeiros, agentes do SPI e missionários da igreja. Em meados de 1960, os fazendeiros associados a funcionários do SPI e a missionários da Igreja fundamentalista (Igreja Evangélica Unida vinculada à Igreja Evangélica fundamentalista Alemã) instalada nas adjacências do P.I. Pirajuy –, começaram a convencer os indígenas desses territórios antigos de que as áreas haviam sido vendidas e que por esse motivo eles deveriam se transferir para o Posto Indígena Pirajuy.

De acordo com o registro oficial do SPI, datado de 1928, o espaço da “Reserva ou Posto Indígena Pirajuy” delimitado possui uma extensão de 2.118 hectares. Este pequeno espaço delimitado suporta atualmente os integrantes de 07 famílias extensas distintas, provenientes de vários territórios (*tekoha*) (ou seja: Potrerito, Rancho Capi'i/Potrero Guasu, Ypo'í, Triunfo kue, Garcete kue, etc) que totalizam mais de 3.000 indígenas Guarani Ñandeva.

Hoje, esse pequeno espaço de terra cercado de fazendas é denominado pelos agentes dos órgãos governamentais (SPI e FUNAI) de “Posto Indígena (P.I.) Pirajuy”. Esse mesmo espaço é também conhecido como “Aldeia ou Reserva Indígena Pirajuy” e nele estão assentadas as referidas famílias extensas, bem próximas umas das outras, superlotando o espaço disponível.

Oficialmente, esse conjunto de famílias é designado de “comunidade indígena da aldeia Pirajuy”. Assim, os agentes dos órgãos governamentais (tais como a FUNAI, a

SESAI – antiga FUNASA –, a prefeitura, o Estado, entre outros), por meio de documentos oficiais legitimam a “comunidade indígena da aldeia Pirajuy”.

Várias lideranças políticas dessas famílias lembram que em 1979 ocorreu uma assembleia das lideranças *Aty Guasu* na reserva Pirajuy. Nesse *Aty Guasu* surgiram diversas informações e debates sobre a história de territórios tradicionais de onde saíram muitas famílias extensas. Na ocasião elas narraram as formas de pressão frequentes e atos violentos impostos pelos *karai* (fazendeiros, agentes do SPI e FUNAI, missionários, entre outros) para sair de suas terras. Além disso, as lideranças Guaraní-Ñandeva e Kaiowá presente nessa assembléia *Aty Guasu*, pela primeira vez começaram a discutir, planejar e pensar em articulações políticas e táticas eficazes para recuperar e reocupar os seus territórios tradicionais. Assim, contaram essas lideranças que os indígenas mais idosos revelaram que foram obrigados a abandonar involuntariamente as suas terras *tekoha*, em decorrência da pressão planejada e das táticas de convencimento praticadas pelos *karai* mencionados. Especificamente essas articulações políticas para recuperar os territórios serão descritas em detalhes no capítulo a seguir.

Em relação já à chegada das famílias do *tekoha* Rancho Capi’i/Potrero Guasu à reserva Pirajuy, os depoimentos de idosos (as) indígenas revelam que ao longo das décadas de 1960 e 1970 várias famílias (indígenas) vieram a se assentar justamente na reserva indígena Pirajuy. O líder indígena Felix Pires narrou que a sua família extensa (os Pires) é originária desse *tekoha* denominado de Rancho Capi’i/Potrero Guasu. Vários depoimentos indígenas confirmam que no final de 1960 integrantes dessa família extensa foram convencidos pelos funcionários do SPI e da igreja para sair de seus espaços territoriais tradicionais.

As narrações de lideranças da família extensa Pires revelam que elas saíram definitivamente de Rancho Capi’i em 1970, indo se assentar na margem do córrego Pirajuy, localizado em frente da sede da Missão Evangélica Alemã, na reserva Pirajuy.

Desde o final de 1970, o líder Felix Pires, juntamente com seu irmão Utávio Pires foram os principais articuladores políticos para a recuperação e reocupação do *tekoha* de origem. Com esse objetivo, Félix e Utávio começaram a participar de todos os *Aty Guasu*. Além disso, eles começaram a fazer parte de um grupo de articuladores de um movimento de reocupação de territórios tradicionais em conflito (abrangendo diversos *tekoha*, como Pirakua, Paraguasu, Jaguapiré, entre outros).

Nas palavras do próprio Félix Pires, temos sua história de vida no *tekoha* Rancho Capi'i/Potrero Guasu:

—Sou Felix Pires, hoje (em outubro de 2011) estou com 70 anos de idade, tenho quatro (04) irmãos e três (03) irmãs, todos meus irmãos e minhas irmãs estão vivos e retornaram com os seus filhos (as) netos (as) ao tekoha guasu Rancho Capi'i/Potrero Guasu em 1998. Nós somos originários de tekoha guasu Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Meu pai e minha mãe moraram sempre na margem do córrego Rancho Capi'i. —

—Eu nasci em 1930 e em 1950, pela primeira vez, casei com a Santa Caldeira e morei no Rancho Capi'i/Potrero Guasu até o ano de 1970. Tenho seis (06) filhos e três (03) filhas. No final de 1960, os dois meus primeiros filhos nasceram em tekoha guasu Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Em meado de 1970, os restantes, de meus filhos (as) nasceram já na aldeia Pirajui. Visto que a partir de 1969a minha família extensa foi pressionada e convencida pelos karai não índios, tais como: os fazendeiros, os missionários da igreja alemã e o chefe de posto da FUNAI para mudar de tekoha Rancho Capi'i/Potrero guasu para aldeia Pirajui que está localizada 15 km de distancia de nosso tekoha Rancho Capi'i." Lembro que em 1968, na margem do córrego Takuapiry, localizado na divisa de nossa tekoha Rancho Capi'i, os missionários da igreja alemã construíram uma casa e sala de igreja onde eles começaram a convidar-nos indígenas para participar do culto coordenado por pastor. Esse culto religioso da missão ocorria três vezes por semana. O pastor e sua equipe vinha da aldeia Pirajui, visitando a nossa casa com frequência. Esses missionários traziam as roupas usadas para nós, todos os karai missionários (as) se tornaram nossos (as) amigos (as), pareciam que eles se preocupavam muito conosco e gostavam de nós indígenas de Rancho Capi'i. Forneciam os remédios para os meus parentes doentes e os curavam. Eles ficaram a disposição de ajudar-nos, transportavam-nos para lá e para cá. Falavam para nós que as nossas crianças e jovens deveriam frequentar a escola para ler e escrever que seria muito importante para todos indígenas. Assim, poderia melhorar a nossa vida. Além de pregar a palavra da bíblia e oração realizada, os missionários pregavam e repetiam as mesmas palavras no culto e na visitação de nossa casa. Anunciavam com frequência que na sua sede em aldeia

Pirajui eles tinham todos os apoios para nós oferecer, lá já tinha escola e professores para as crianças. Tinha posto de saúde, os medicamentos e enfermeiros para os doentes. Narravam também que lá na aldeia Pirajui já existia as autoridades da FUNAI preocupadas com os índios da aldeia Pirajui que apoiavam tirar os documentos pessoais para cada índio e protegiam qualquer índio da judiação e ameaça do karai brancos. Assim, anunciava que o diretor de Posto da FUNAI que cuidava da aldeia Pirajui oferecia todos os tipos de apoios de moradia, de produção agrícola e de proteção, mas para receber esses benefícios da FUNAI teriam que morar no interior da aldeia Pirajui. Eles me levaram várias vezes na aldeia Pirajui para mostrar para mim o inteiro da aldeia, sede da missão e escola. Dessa forma, desde 1968 até 1970, os missionários começaram pregar de modo repetitivo para nós em tekoha Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Em menos de dois anos ou 1969, os missionários juntamente com o diretor da FUNAI de aldeia compareceram na igreja em tekoha Rancho Capi'i contaram para nós que vários karai brancos estarão chegando para ocupar otekoha Rancho Capi'i/Potrero Guasu. Por isso, eles orientaram nos e solicitaram para que nós mudássemos de forma imediata de tekoha Rancho Capi'i para aldeia Pirajui. Garantiram-nos que quando mudarmos para aldeia Pirajui, eles continuariam nos ajudando e protegendo dos perigos do karai brancos. Essa notícia da chegada dos vários karai para ocupar ou invadir a tekoha Rancho Capi'i deixaram nós constrangidos e com medo. Diante dessa notícia, os rezadores e as lideranças das famílias originárias de tekoha Rancho Capi'i se reuniram para tratar os fatos, realizando o grande ritual jerokey. A decisão dos rezadores e lideranças era para não sair do lugar e para resistir em tekoha Rancho Capi'i. Assim, em primeiro momento, todos os meus parentes decidiram de não mudar para aldeia Pirajuy, mas os missionários e chefe da FUNAI continuaram a insistir em convencer e intimidar os nossos parentes para sair de tekoha Rancho Capi'i. Um ano depois, em 1970, minha esposa queria muito que nosso filho estudasse na escola, por isso eu fui convencido para me mudar e eu saí de tekoha Rancho Capi'i e fui morar na aldeia Pirajuy com minha família e meu filho passou frequentar a escola, mas os demais meus parentes não saíram de tekoha Rancho Capi'i/Potrero Guasu, resistiram em permanecerem lá. Lembro que depois de minha saída de tekoha Rancho Capi'i, na sequencia, os karai brancos realmente

estavam chegando e ocupando o tekoha Rancho Capi'i. Diante disso, aos poucos, os meus parentes foram pressionado e obrigado a sair e foram saindo e foram se assentando na aldeia Pirajuy perto de minha casa onde nós juntamos novamente, ao final de ano de 1970 estamos todos nossos parentes juntos na aldeia Pirajuy. Uma das lideranças importante de tekoha Rancho Capi'i é o Genaro Benites e sua família extensa que resistiu e insistiu em permanecer em tekoha Rancho Capi'i até o ano de 1973. Mas no final de 1973, a liderança Genaro Benites e sua família foram trazidas pelos missionários. Assim, a família do Genaro Benites foi última família a abandonar involuntariamente tekoha Rancho Capi'i/ Potrero Guasu".

A narração da liderança Felix Pires revelou as táticas de convencimento dos missionários e agentes do órgão indigenista. Para complementar seu relato, cito o trecho retirado da conclusão de relatório antropológico de identificação do *tekoha* Potrero Guasu, que em 1998 foi concluído pelo antropólogo Rubem Ferreira Tomaz de Almeida:

—Foram ações oficiais e oficializadas de "convencimento" que levaram a comunidade de Potrero Guasu a abandonar suas terras tradicionais".

"I.4.- Potrero Guasu"

*—Nos anos vinte, distribuídos pelos **tributários da margem direita do Rio Iguatemi** (rios Pirajuy, Takuapiry, Aguará e outros) havia uma grande quantidade de etnia "guarani-ñandeva" considerados por funcionários do SPI "sem residência fixa" ou "desaldeados". Ciente da necessidade de terras para aquela população indígena, o SPI cria, em 1928, a reserva de Pirajuy (Decreto No. 835) com 3.600 ha, demarcada, porém, em 1930, com 2.000 ha. Definida por um funcionário, as expectativas e concepções territoriais guarani não foram consideradas. A população ñandeva assentada ao sul do Rio Iguatemi, onde se inclui Potrero Guasu e outros tantos tekoha hoje conhecidos, viu-se compelida a ocupar a diminuta reserva. Apesar de saber da existência de índios na extensa região, não foram criadas outras áreas, optando pela sobreposição de grupos de "índios dispersos" na área*

reservada. A ótica fundiária do órgão tutor não respeitou nem considerou padrões étnicos de ocupação do habitat tradicional dos guarani. Mesmo procedimento é mantido até hoje.

*Apesar disso, os grupos macro familiares guarani-ñandeva do Potrero Guasu permaneceram em seu lugar até final dos anos sessenta. A partir dos anos cinquenta tem início colonização mais sistemática da micro região aqui em pauta, mas a partir dos anos sessenta há um incremento da presença de brancos em concomitância com a implantação de uma unidade do exército na vila de Paranhos, a chegada do INCRA para lotear as terras onde estavam os índios, a missão alemã (Deutchs Indiaaner Pioneer Mission) instala-se (1968) na região. A FUNAI (1967) terá participação incipiente e pontual neste momento. Mas a existência de índios em terras **colonizáveis** exigia o cumprimento dos princípios indigenista de "**aldeá-los**", **integrá-los** e liberar terras. Uma vez mais, seguindo a tradição indigenista do país, o organismo de assistência aos índios lançará mão da ajuda missionária para a realização desses princípios. Teria havido um convênio tácito com os missionários e coube a eles dar atendimento às comunidades de Potrero Guasu e Pirajuy. Não há relatos de violência ou despejos compulsórios praticados contra os de Potrero Guasu.(pág. 09)*

I.4.1. - A missão alemã

Índios e regionais apontam a missão alemã como protagonista relevante no traslado dos grupos familiares de Potrero Guasu para Pirajuy. Incentivaram, apoiaram no transporte e no material para assentamento. O intuito da missão, afora o proselitismo religioso, era de atender os índios em saúde e educação, o que se daria mais facilmente no Pirajuy.

*Argumento importante no processo de "**convencimento**", era de que, em Pirajuy, seriam melhor atendidos, teriam remédios, ferramentas, sementes e terra para plantar, além de roupas, sapatos e utensílios domésticos. Atualmente os índios comentam com alguma indignação que "hoje em dia" a missão cobra "até uma aspirina". O argumento principal no "**convencimento**" era de que já havia terra*

*reservada para índios na região. Deviam "aldear-se" em Pirajuy. Governo Federal (FUNAI e INCRA), agentes religiosos, colonos que ocuparão os lotes do Incra, proprietários de terras que abrirão fazendas nos anos subseqüentes; todos **objetivavam a mudança dos índios a Pirajuy.***

*Em 1970 os lotes do INCRA iam sendo ocupados para criação da Gleba Paranhos. No início, dizem os índios, o loteamento não incomodava, eram poucos os brancos. Logo chegaram muitos e os índios viam-se cada vez mais acuados. Nas áreas fora do loteamento, fazendeiros pressionavam para que se transferissem. Os índios tinham muito medo "de seus animais, de suas vacas, de seus caminhões". **Fugiam para o mato** e se escondiam, procurando não contatar com o branco que consideravam "donos das doenças". "Escutavam" (**rohendu**), de outro lado, que o missionário oferecia, no Pirajuy, remédios para as enfermidades que desconheciam, ferramentas, roupas e ofereciam programas de alfabetização. Eram fortes argumentos de "convencimento" à mudança. Funcionários da Funai, por outro lado, pressionavam para que mudassem para Pirajuy alegando que não atenderia quem estivesse fora dos PIs. O **tekoha** de Potrero Guasu estava, ao iniciar a década de setenta, reduzido a um lote de 15 ha. "Começaram a chegar muitos brancos (...) e tínhamos medo. Começamos a pensar em mudar para Pirajuy...". Em 1973 o veículo do missionário fez a mudança das "trilhas" de Genaro Benites (aproximadamente 80 anos), a última família a deixar o Potrero Guasu.*

Apesar do "convencimento" ser menos grotesco do que a expulsão simples, não elimina o constrangimento para fazer valer as decisões de governo. —Mediado pelo desconhecimento do comportamento do branco e com medo deles, os ñandeva de Potrero Guasu viram-se esbulhados de seu principal patrimônio, a terra, garantia de sua reprodução física, cultural e social, não pela violência, mas por uma espécie de engodo". (Thomaz de Almeida, 1998, págs.09 e 10).

É importante ressaltar que depois de mais de 30 anos de articulações intra e interfamiliares tanto no interior da aldeia Pirajuy quanto no seio da Aty Guasu, os integrantes da família extensa Pires decidiram retornar ao **tekoha** Potrero Guasu, na

madrugada do dia 19 de abril de 1998. Essa história de reocupação de Potrero Guasu pela família Pires será apresentada detalhadamente no item a seguir.

Por outro lado (e de modo similar, os integrantes de outra família extensa (os Vera), passaram por um processo semelhante ao dos Pires. Provenientes do tekoha Ypo'ĩ/Triunfo, foram igualmente obrigados a se assentar fora de suas terras, no Posto Indígena Pirajuy. No ano de 1979, algumas de suas lideranças começaram a participar do *Aty Guasu*. A articulação que famílias Vera fizeram para reocupar o seu tekoha ficará explícita no item a seguir.

1.5- As famílias extensas de Ypo'ĩ e Triunfo no Posto Indígena Pirajuy

Neste item, inicialmente apresento a trajetória histórica do processo de expulsão das famílias extensas Vera e Medina dos *tekoha Ypo'ĩ e Triunfo kue*, localizados no atual município de Paranhos no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul. As narrações dos indígenas mais idosos destas duas famílias extensas Guaraní revelam de fato que a saída de seus *tekoha* se deu através de um processo de convencimento e expulsão. Em primeiro lugar os fazendeiros, associados a funcionários da FUNAI e a missionários da Igreja fundamentalista Alemã instalada no P.I. Pirajuy, tentaram convencer os indígenas de *Ypo'ĩ e Triunfo* de que a área havia sido vendida e que por esse motivo eles deveriam se transferir para o Posto Indígena.

De acordo com as narrações das lideranças indígenas Medina (aproximadamente 70 anos de idade) e Armando (aproximadamente 50 anos de idade), originários respectivamente dos *tekoha Ypo'ĩ e Triunfo*, em meados da década de 1970, suas famílias passaram a residir em uma exígua parte do P.I. Pirajuy. Este posto está localizado a aproximadamente 40 km dos *tekoha Ypo'ĩ e Triunfo*. Hoje em dia as duas famílias extensas juntas somam aproximadamente 1000 indivíduos, que estão espalhados por outras terras e postos indígenas – como Potrero Guasu, Paraguasu e Amambai, localizadas nos municípios de Paranhos e Amambai. Há ainda outros membros espalhados por *colônias* indígenas no lado paraguaio da fronteira.

Narração de Armando sobre a saída do *tekoha* Triunfo kue

Armando narrou que a família do fazendeiro Ramão é proveniente do Paraguai. Conta ainda que Ramão teve mais de 10 filhos, todos paraguaios, e que teriam chegado ao território de *Ypo'i e Triunfo* quando todos ainda eram adolescentes. Os 10 filhos de Ramão cresceram com os indígenas do *tekoha* de *Ypo'i e Triunfo*. Ramão teria se instalado na região após chegar ao Brasil por volta da década de 1940, fugido de umas das revoluções desencadeadas no Paraguai após a Guerra do Chaco (1932-1935). Logo depois, já nas décadas de 1960 e 1970, segundo os relatos indígenas, o Ramão fora empreiteiro na derrubada da mata, tornando-se “gato-patrão” dos indígenas do *tekoha* de *Ypo'i e Triunfo*.

Segundo Medina foi ao final da década de 1960 que o território de *Ypo'i e Triunfo* começou a ser dominado pelos filhos de Ramão, quando eles começaram a registrar alguns lotes de terra em seus nomes. Quando Ramão morreu na década de 1980, seus filhos passaram a brigar pela posse dos lotes da região.

Medina e Vera contaram, e isso é interessante notar, que até o final da década de 1960, Ramão e Fernandes ainda não controlavam totalmente os Guaraní de *Ypo'i e Triunfo* e que por isso os rituais religiosos – *jeroky* – e profanos – *guachire* ou *kotyhu* – eram realizados normalmente nos *tekoha* *Ypo'i e Triunfo*. Ou seja, os rituais religiosos eram feitos com frequência nas habitações das famílias do *Ypo'i*, onde recebiam também visitas de outras famílias oriundas de outros *tekoha*, como o *Cantagalo* ou *Karaja Yvy*, relacionando assim as famílias das duas margens do rio Iguatemi. Nesse sentido, as famílias de *Ypo'i e Triunfo* tinham até esse período uma vida parcialmente autônoma em relação aos novos proprietários da região, fazendo apenas esporádicos trabalhos na formação das fazendas que se instalariam.

Medina conta que ao longo da década 1970, Escobar e seus irmãos começaram a retalhar a propriedade de seu pai e a vender os novos lotes. Os novos fazendeiros, por sua vez, acirravam entre si pela propriedade dos lotes. Foi a partir de 1971 que Escobar e seus irmãos começaram a agir com violência contra as famílias Vera e Medina, forçando-os a deixar a região. Até em 1971, antes de sair de *Triunfo*, Medina diz que mantinha boa relação com Fernandes, para quem realizava pequenos trabalhos. Medina comenta que esse fazendeiro permitia que ele fizesse lavoura para o sustento de sua própria família. No entanto, em 1971, Fernandes teria vendido sua fazenda para novo

proprietário. Sendo assim, Fernandes recomendava que Medina, junto com sua família, teria de deixar o *tekoha Triunfo* ou se dirigir para outra fazenda de Fernandes localizada no Paraguai. Medina, constrangido a deixar o *tekoha Triunfo* preferiu se dirigir ao P.I. Pirajuy, localizado a uns 40 km do seu *tekoha* antigo de habitação.

Armando tem hoje mais de 70 anos de idade e sendo do *tekoha* de *Triunfo* nunca se considerou pertencente ao P.I. Pirajuy. No entanto, em Pirajuy, ocupou o cargo de capitão em meados de 1990. Além disso, confirma que ele e sua família, juntamente com outras, desde que chegou à reserva Pirajuy, passou a frequentar as atividades da Igreja Evangélica Unida Alemã, fazendo parte da missão instalada nas adjacências do P.I. Narrou que no final da década de 1970, já vivendo em Pirajuy, não estava mais casado com sua ex-mulher, que falecera. Vale mencionar que ela era integrante da família Vera. Visto que Armando Medina se casou novamente com uma mãe solteira guarani-ñandéva de uma *colônia* indígena do Paraguai, isso explica, como se verá mais adiante, porque ele não participou e não foi solicitado para tomar parte da reocupação do *tekoha Ypo'í*, realizada pela primeira vez em outubro de 2009.

Apesar de algumas desavenças, de qualquer forma, no final da década de 1990, depois de ter capitaneado o P.I. Pirajuy, de ter participado da retomada da atual T.I. Paraguassu e outros *tekoha*, Armando Medina se tornou uma das lideranças políticas mais destacadas das famílias extensas oriundas do *Ypo'í* e *Triunfo*. Nessa época ele começou a participar ativamente dos *Aty Guasu* onde se discutia a luta pela identificação e recuperação oficial dos territórios tradicionais – *tekoha* – perdidos, além de apoiar o retorno de várias famílias a esses espaços. Assim, após toda sua atuação política, reconhecida por outras famílias, Armando Medina ganhou prestígio e passou a ser considerado como uma liderança legítima na reivindicação de *Ypo'í* e *Triunfo*. Por essa razão, num primeiro momento, Armando começou a articular com as lideranças da família extensa Vera o plano conjunto de recuperação dos *tekoha Ypo'í* e *Triunfo*, reivindicando sua identificação e demarcação por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Foi em decorrência das reivindicações da identificação de *tekoha Ypo'í* e de participações ativa do *Aty Guasu* que Armando conseguiu garantir os *tekoha* de *Ypo'í* e *Triunfo* figurassem no “Termo de Ajustamento de Compromisso” (TAC), assinado em novembro de 2007 entre o MPF e a FUNAI, como um dos diversos *tekoha* a serem identificados pelos Grupos Técnicos do órgão indigenista. Sendo assim, Armando é um dos mais antigos participantes do *aty guasu* que vem sendo realizada pelo conjunto das

lideranças indígenas desde o ano de 1978 quando foi realizada a primeira assembleia no P.I. Takuapiry⁹.

Narração de Leonardo Vera sobre a saída definitiva do tekoha Ypo'i

Segue aqui os relatos de Leonardo sobre a saída definitiva do *Ypo'i*. Em várias ocasiões em que estivemos conversando, Leonardo declarou que saiu definitivamente do *Ypo'i* com seu pai, Marciano Vera, no ano de 1976. Vera afirmou que sua família extensa teria sido convencida a sair, como também ocorreu no *tekoha Triunfo*, pela ação conjunta do já citado fazendeiro com agentes da FUNAI e missionários evangélicos da Missão Alemã. Segundo Leonardo, seu pai Marciano Vera trabalhava para Escobar. No entanto, esse último, com o tempo, começou a falar que na sua fazenda não teria mais serviços braçais, recomendando que sua família se mudasse para o P.I. Pirajuy. Além disso, o próprio fazendeiro anunciava que em Pirajuy teriam toda a assistência e os recursos necessários para viverem. No P.I. Pirajuy não precisaria ter mais patrão. Incitava ainda que as crianças indígenas deveriam estudar na escola do P.I. e frequentar as atividades ligadas à Missão Evangélica Alemã, onde também poderiam ter acesso à assistência à saúde. Por fim, Escobar teria dito que o espaço do *Ypo'i* sempre ficaria a disposição da família Vera e que não haveria problema se quisessem voltar ao local. Desta forma, os membros pertencentes à família extensa Vera foram convencidos e, sobretudo, pressionados a saírem definitivamente do *Ypo'i* no ano de 1976, quando foram morar em Pirajuy, onde se instalaram próximo à família extensa de Armando Medina no “canto Colônia’i” do Posto Indígena.

As lideranças aqui mencionadas lembram ainda que ao longo da década de 1980, quando já estavam instalados no P.I. Pirajuy, os fazendeiros da região de *Ypo'i* e *Triunfo*, como Escobar e Fernandes, foram novamente chamá-los para que prestassem mais serviços braçais, como a limpeza de pastagem e a elaboração de roças. Porém, durante esses trabalhos braçais temporários – *changas* – apenas alguns homens retornavam ao *Ypo'i* e *Triunfo*.

Os integrantes da família Vera narram que desde 1976, quando se assentaram no P.I. Pirajuy, não vivem mais bem, não conseguindo mais fazer roças e participar de rituais religiosos – *jeroky takua*. As diversas lideranças das famílias foram ignoradas pelo sistema político dos capitães e dos chefes de postos instituído pelo SPI.

⁹Para uma análise mais completa da história das *aty guasu* ver Thomaz de Almeida (1991).

Convivendo com diversas outras famílias no P.I., as lideranças tradicionais da família Vera do *tekoha* Ypo'ĩ, por exemplo, foram ignoradas pelo sistema do Posto Indígena.

Relataram ainda que as famílias passaram por miséria por muitos anos. Diante dessa situação de desconforto vinham lutando para retornar ao *tekoha* Ypo'ĩ, fato que se efetivou, como se verá mais adiante, somente três décadas depois, no dia 29 de outubro de 2009, após deliberação unânime discutida no *aty guasu* realizada na *tekoha* Yvy Katu entre os dias 14 e 16 de outubro do mesmo ano. Vale destacar que após essa deliberação decidida no *aty guasu* outras áreas também foram reocupadas, como a de *tekoha* Kurusu Amba (município de Coronel Sapucaia).

A senhora indígena Leonilda Oliveira nasceu no dia 25 de setembro de 1913 em território antigo Potrerito/San Jose. Hoje, em outubro de 2012, ela possui 99 anos de idade, mora com neta em T.I. Jaguapiré-Tacuru-MS. Ela se considera Guaraní Ñandeva originária de Potrerito/San Jose. Em 1960, quando esposo dela (Fernando Ferreira) faleceu, ela saiu definitivamente de *tekoha* guasu Potrerito/San Jose e passou a morar juntos aos seus parentes na aldeia Pirajuy. Viúva Leonilda com seus dois filhos (Venino e Augusto) permaneceu mais de um (01) ano na aldeia Pirajuy. Conforme Leonilda, o mesmo lugar antigo *tekoha* Potrerito era conhecido também como *tekoha* “San Jose”. Esse território antigo mencionado fica localizado a 20 km da aldeia Pirajuy. É importante se compreender que este *tekoha* é um dos territórios antigos reivindicados pelas famílias extensas originárias de Potrerito/San Jose. A reivindicação de Potrerito/San Jose está articulada pela liderança feminina juntamente com os integrantes das famílias extensas que são originárias de Potrerito. Essas famílias extensas encabeçadas por Marta, desde 1950 estão assentadas na aldeia Pirajuy. Ficou claro na narração de senhora Marta que já da aldeia Pirajuy, desde 1990, ela passou a participar do Aty Guasu, reivindicando reiteradamente a identificação oficial de *tekoha* Potrerito. Dessa forma, a senhora Marta Bento começou a assumir o papel de articuladora e reivindicante da *tekoha* Potrerito.

Consideremos a narração da sra. Leonilda Oliveira da história de sua vida e de sua família extensa originária de Potrerito.

—Os integrantes da minha família extensa são originários de Cavecera do Potrerito que fica perto da aldeia Pirajuy”. O meu pai e a minha mãe sempre moraram lá e em 1950, ele e ela faleceram na Cabecera do Potrerito que foram

enterrados lá na margem desse córrego Cabecera. O nome do meu pai é Carmelo Oliveira e nome da minha mãe é Luiza Vera, são originárias de tekoha antigo Cabecera do Potrerito. Morávamos em micro área Cabecera do Potrerito. O meu pai Carmelo Oliveira pertence à família extensa Oliveira e minha mãe Luiza Vera pertence à família extensa Vera que os meus parentes maternos e paternos moravam em todas as partes de tekoha Potrerito. Um dos meus tios foi rezador importante em tekoha Potrerito. O nome de meu tio rezador materno é o Leonicio Vera. Na residência do Leonicio Vera ocorria o ritual jeroky que era o lugar especial de realização de ritual religioso jeroky. Nossa família ficava entorno do rezador ñanderu Leonicio Vera.

—Eu nasci em 1913 no território Cabecera do Potrerito onde cresci, casei e morei até meado da década de 1950”.

Tenho três irmãs: Emilia Oliveira, Sirila Oliveira, Leonora Oliveira, todas faleceram em Cabecera do Potrerito; tenho três irmãos: Jose Oliveira (conhecido de Luchi), Anastácio Oliveira, Patrocínio Oliveira”. —Eles e elas nasceram na Cabecera/Potrerito, os três já faleceram”.

—Em 1928, quando tinha 15 anos de idade, eu casei com Fernando Ferreira e ele veio morar comigo e com a minha família grande na margem do córrego Cabecera do Potrerito.”

—Desde 1928 até 1950, com o meu marido Fernando habitamos no lugar antigo Cabecera do Potrerito onde vivíamos de modo autônomo, realizávamos a nossa roça e criação de animais domésticos”. Com Fernando tenho duas filhas e dois filhos. As duas minhas filhas morreram lá na Cabecera do Potrerito. —As duas minhas filhas faleceram antes de casarem e dois meus filhos estão vivos”.

—Em meado de 1940”, eu e meu marido Fernando, com dois (02) filhos saímos de Cavecera do Potrerito e fomos morar na aldeia Pirajuy, porém não gostávamos de morar na aldeia Pirajui. Naquela época, havia chegado várias famílias indígenas de outros lugares na aldeia Pirajuy, por isso, depois de alguns meses, nós retornávamos a morar na Cabecera do Potrerito. Assim, na sequencia, com meu esposo somente íamos visitar os nossos parentes na aldeia Pirajuy onde

ficávamos os dois ou três dias e já voltávamos em nossa casa, localizada na Cabecera do Potrerito. Naquele período em final de 1940, o meu marido, além de trabalhar na nossa roça, ele começou a trabalhar também na derrubada de mata que abriu a derrubada de mata, ali perto de Cavecera do Potrerito. Um gato-emprego paraguaio chamou o meu marido para trabalhar na derrubada da floresta.

A sra. Leonilda também narrou a sua saída de tekoha Potrerito para o Posto Indígena Pirajuy:

—Em 1950, ainda na tekoha guasu Cavecera do Potrerito, o meu primeiro filho Venino Ferreira Oliveira casou-se com a Florência Vargas.”

—O meu filho Venino Ferreira, já casado, saiu de Cabecera do Potrerito foi morar na aldeia Pirajuy.

Em 1950, meu esposo Fernando Ferreira morreu em Potrerito/San Jose.

—Depois saí da Cabecera do Potrerito fui morar com dois meus filhos na aldeia Pirajui”. Depois disso, não voltei mais a morar na Cavecera do Potrerito. Fiquei morando de modo instável na casa de um parente no interior da aldeia Pirajui. Vivi assim por mais de um ano.

De fato, na aldeia Pirajui, nós não trabalhávamos mais na nossa roça, não produzíamos mais nada, só estávamos morando lá na dependência de nossos parentes, eles também não tinham alimentação suficientes para nós todos, por isso, às vezes passávamos miséria e fome. Diante disso, o meu filho Venino para manter a esposa e nós, ele já foi direto trabalhar na derrubada da mata na região denominada de tekoha Botelha‘i onde havia várias ~~anchaza~~/barracada ajuntamentos de indígenas para a derrubada de mata”. —O gato-emprego fornecia diversa alimentação para as famílias dos índios trabalhadores.” Primeiramente, o meu filho Venino foi sozinho trabalhar da aldeia Pirajuy, uma semana depois, ele voltou e disse que no lugar próximo da derrubada da floresta em Botelha‘i em que era permitida a moradia de indígenas e podia construir barracas para morar família. —Tinha muito trabalho por lá. A derrubada da floresta ia demorar mais de dois anos para acabar lá.”

—Em 1951, quando o Venino levou a esposa junto para Botelha‘i, eu fui junto, acompanhei o meu filho casal em Botelha‘i. No lugar Botelha‘i nasceu primeira filha do Venino que é Nilda Ferreira Vargas e filho é o Euzebio Ferreira Vargas”. A maioria dos nossos parentes homens foi também trabalhar na Botelha‘i. Em Porto Primeiro havia embarcação de erva mate onde vários nossos parentes homens trabalhavam também. Na região de Botelha‘i e do Porto Primeiro de outubro, os homens viviam trabalhando (changa) nos ervais e na sequencia, trabalhavam na derrubada de mata para —empreitro-gato/patrão na região de Botelha‘i e Porto Primeiro de outubro”. —Quando acabava a derrubada de mata começava a plantação de milho e colônia na mesma região de Botelha‘i”. Por isso, não mudávamos de Botelha‘i para outros lugares. —Assim, os homens continuavam consecutivamente trabalhando na derrubada da floresta e na plantação de milho e colônia”. Enquanto, nós mulheres e crianças ficavam vários anos morando nos —anchos/barracos” em Botelha‘i enquanto os homens trabalhavam na derrubada de floresta e na embarcação de erva mate em Porto 1º de Outubro. Lembro que em 1965, o meu filho Venino Ferreira se envolveu em uma briga violenta em Santa Rosa, localizada próxima de Botelha‘i por isso, ele teve que sair depressa de Botelha‘i. O meu filho foi ameaçado de morte por outros indígenas Guarani Ñandeva, por isso, para proteger-nos, o gato-patron dele, levou-nos todos para reserva Sassoró. Assim, a partir de 1965, passamos a morar na aldeia Sassoró, onde as minhas netas e meus netos casaram com indígenas Kaiowá que é família extensa Kaiowá procedente do tekoha Jaguapiré. Até o final de 1960 e começo de 1970, uma parte de meus parentes Guarani Ñandeva de Potrerito/San Jose, sucessivamente vieram morar na aldeia Sassoró.

As famílias extensas encabeçadas pela Florencia Varga, que foi minha nora, vieram morar também na aldeia Sassoró. Ela se separou de meu filho Venino em Botelha‘i. A Florencia Varga já em aldeia Sassoró casou novamente e na década de 1980 faleceu na aldeia Sassoró.

—Dois meus filhos estão vivos, o meu primeiro filho é o Venino Ferreira casou duas vezes, por isso tenho vários (as) netos (as) que moram em Pirajui e Jaguapiré, com seus filhos (as) e seus netos”.

—O Venino casou com Florência Vargas com ela, teve um filho e uma filha. O homem é o Vitor Ferreira Vargas que hoje esta morando em T.I. Jaguapiré, com a família dele. Vitor tem dois (02) filhos e duas filhas; ele casou com mulher kaiowá pertencente à tekoha Jaguapiré. A mulher é a Nilda Ferreira Vargas casou com um homem kaiowá Francisco Benites pertencente à tekoha Jaguapiré; com ele a Nilda teve quatro filhos e duas filhas”.

O segundo meu filho é o Augusto Ferreira Oliveira. Ele casou com uma mulher kaiowá só uma vez, tem quatro filhas e um filho. Este meu filho casou com uma mulher Kaiowá pertencente à tekoha Mbarakay e Pyelito kue. —Desde 1989, meu filho Augusto está trabalhando em uma fazenda localizada perto de tekoha antigo Mbarakay, município de Iguatemi-MS”.

A mesma sra. Leonilda se lembrou da família extensa de sua tia, que morou em Laranjeira antes de ir para a região de Tacuru:

—Em 1950, uma das minhas tias (Remícia Vera) mudou de Potrerito para Pirajui e depois de alguns anos saiu da aldeia Pirajui e foi morar no lugar conhecido de Narãheira que fica na margem esquerda de rio Iguatemi”.

—A minha tia Remícia Vera e esposo dela é o Antonio Goularte”. A minha tia Remicia tinha vários os filhos (as), genros, noras e netos (as) que os filhos moravam juntos com ela. —A minha tia Remícia Vera saiu de Narãheira no final de 1960 e foi morar na aldeia Sassoró.”

—Eu com o meu marido, já da aldeia Pirajui, com frequência visitávamos a minha tia Remicia Vera em Narãheira”. Só morávamos provisoriamente em Narãheira que fica perto de Potrerito onde eu morei com a minha família. Para ir à Narãheira era só atravessa o rio Iguatemi que já entrava em área Narãheira do lado esquerda do rio Iguatemi está perto do atual Paraguasu e Takuaraty, Arroio Kora. —Em frente da Narãheira do lado direito do rio Iguatemi fica perto também de Pirajui, Potrerito, Ypo‘i, Rancho Capi‘i”.

—Participávamos-nos, com frequência dos rituais religiosos e profanos”. —Todos nos participantes dos eventos, nós todos nos conhecíamos”.

—Lembro que tanto na minha casa em Caveceira quanto na casa da minha tia em Narãheira ocorria ritual religioso jeroky, no jeroky e festa guachire. Muitos nossos parentes Guarani Ñandeva e outras famílias Kaiowá participavam desses rituais”.

—Na Narãheira, na época tinham muitas casas, havia muitos moradores nesses lugares. Sr. Cornélio com sua família morou lá. Não me lembro de todos os nomes de outros moradores. Perto de Narãheira tinham outros moradores eram de Arroio Kora e Takuaraty nesses lugares moravam os Ava Kaiowá, ali tinham muitos moradores indígenas”. As maiorias dos meus parentes Guarani Ñandeva se encontravam morando mais em Potrerito, Pirajui e Narãheira. —Por isso nos visitamos com frequência uns aos outros”.

—Em 1960, minha tia Remicia Vera com esposo Antonio Goularte saiu de Narãheira com seus familiares foram para região de Tacuru, trabalhando na derrubada de mata.” Logo depois foram morar em aldeia Sassoró onde faleceram na década de 1990.

—Desde 1997, até hoje (2012), com 99 anos de idade, estou morando em Jaguapiré.” —Eu não consegui mais rever os meus parentes de tekoha Potrerito/San Jose que estão morando em aldeia Pirajuy e na aldeia Amambai”.

A narração da senhora Leonilda Oliveira evidencia um dos motivos de saída ou abandono de território antigo tekoha pelas famílias extensas. A história da saída da família extensa do tekoha Potrerito e sua chegada à aldeia Pirajui ocorreu em meados de 1960. Naquele mesmo período, as famílias extensas pertencentes ao tekoha guasu Rancho Capi“i/Potrero Guasu, de Ypo“i/Triunfo estavam começando a chegar também na aldeia Pirajui.

Os depoimentos indígenas revelam que há mais de 40 anos, cada família extensa proveniente de diferentes territórios antigos citados, já no interior da reserva Pirajuy, tentou morar e se organizar no pequeno espaço de terra localizado na margem de três córregos existentes na aldeia Pirajuy. Mas os integrantes das famílias encontraram e encontram ainda diversas dificuldades de morar e viver estavelmente no interior da

reserva Pirajuy, se deparando com vários empecilhos para praticarem o modo de ser e viver tradicional Guarani. Um dos empecilhos foi o regulamento de Posto Indígena Pirajui que era e é administrada pelo “chefe de posto do governo” e “capitão indígena” (ver: Brand, 1997; Thomaz de Almeida, 2001, Mura, 2006, Benites, 2009). Ficou evidente que frente à organização política da aldeia Pirajui, por meio de gestão de “chefe de posto da Funai” e figura de “capitão e polícia indígena”, as lideranças das famílias extensas dos quatro *tekoha*, a partir de 1979, passaram se articular no Aty Guasu para recuperar os seus territórios tradicionais *tekoha* que foram abandonados de modo forçado em meado da década de 1960.

As lideranças participantes da Aty Guasu e reivindicantes de *tekoha guasu* em pauta, narraram que, ao longo das últimas quatro décadas, os integrantes das famílias, já da aldeia Pirajuy, encontraram e encontram bastantes forças por meio da Aty Guasu, as formas de se manifestarem, praticarem o modo de ser e viver tradicional Guarani Ñandeva além de reivindicarem a recuperação dos *tekoha guasu* mencionados.

É importante ressaltar que em meado de 1980, as lideranças das famílias extensas pertencentes à Potrero Guasu/Rancho Capi’i, Ypo’i/Triunfo começaram a se articular através da Aty Guasu para retornar do Posto Indígena Pirajuy aos seus territórios tradicionais, temos relatos que revelam que a trajetória de luta dessas famílias foi árdua e complexa. Por isso mesmo, somente depois de mais de 20 anos de articulações (intra e interfamiliares) tanto no interior da aldeia Pirajui quanto no seio da Aty Guasu, as famílias extensas Pires procedentes de Potrero Guasu/Rancho Capi’i articuladas entre elas decidiram a retornar ao *tekoha* Potrero Guasu.

1.6- O assentamento das família extensas de T.I. Jaguapire no P.I. Sassoró

Trajetória de duas famílias extensas do *tekoha* Jukeri e Jaguapiré

A Terra Indígena (T.I.) Jaguapiré é uma das terras reocupadas e recuperadas definitivamente em maio de 1992, com uma extensão de 2.349 ha.¹⁰ No entanto, a terra indígena recuperada (*tekoha*) é apenas uma parte de um território tradicional mais

¹⁰ Ver Relatório de identificação feito por Thomaz de Almeida, 1985.

amplo (*tekoha guasu*), que abrange também os *tekoha* denominados Jaguapiré Memby e Jukeri¹¹.

A princípio, a T.I. Jaguapire foi identificada e demarcada pelo Estado brasileiro por meio da Fundação Nacional dos Índios em 1985, no entanto o *tekoha* Jukeri que ficou fora desta primeira demarcação, mas que faz parte do *tekoha guasu* como um todo se encontra atualmente em processo de identificação e demarcação pelo Estado (em anexo a instituição do GTs/FUNAI/2008 Iguatemi Pegua).

Nessas áreas mencionadas, durante a primeira metade do século XX, mais especificamente entre os anos de 1920 e 1950, segundo depoimentos de indígenas Kaiowá idosos (as), várias famílias extensas Kaiowá viveram nestes locais. Nesta análise destacarei uma das famílias extensas Kaiowá que foi liderada pelo líder espiritual *nãnderu* Kaiowá Metério Vargas que era um reconhecido líder político-espiritual (*tekoruvicha*) do território *tekoha guasu* Jaguapiré, Jaguapiré Memby e Jukeri.

As informações sobre as famílias de Jaguapire e Jukeri foram coletadas fundamentalmente com o casal José Benites/Emília Romeiro e seu filho Silvio Benites, que atualmente são prestigiosos pilares de uma comunidade política local, residentes na T.I. Jaguapire. Emília Romeiro, hoje com aproximadamente 100 anos de idade (foto), é filha de Catulino Romeiro Vargas e neta de Metério Vargas.

—Nasci na tekoha Jukeri em 1913, cresci e casei na Jukeri. Quando tinha 40 anos de idade, o karai chegou à Jukeri. Esse fazendeiro karai começou pedir a saída imediata de todas as famílias da tekoha Jukeri. Por isso, saímos de Jukeri e passamos a morar na Jaguapiré Memby. Na sequencia, em 1955, as nossas famílias foram novamente expulsos de Jaguapiré Memby por outro karai. Saímos de Jaguapiré Memby e fomos morar e trabalhar na região de Kyju até 1965. Em 1965, saímos de Kyju e fomos residir na reserva Sassoró onde permanecemos até 1980. Desde 1980 começamos a retornar à Jaguapiré Memby”. (Emília Romeiro, em T.I. Jaguapiré Memby, outubro de 2010).

Como já foi mencionado, o líder Metério Vargas tinha também os seus filhos e netos(as) no espaço territorial denominado *tekoha* de Jukeri, que lindava com a *tekoha* Jaguapiré Memby. Por isso mesmo, entre os descendentes desse *tamõi guasu* (“grande

¹¹ Ver Thomaz de Almeida, 1991; Mura, 2000.

líder” que foi o kaiowá Metério Vargas), que hoje são os mais tenazes reivindicantes de *tekoha* Jukeri, encontram-se principalmente os membros das famílias Romeiro, Vargas e Benites.

A chegada dos primeiros *karai* ao território Jukeri e Jaguapiré

No que diz respeito à chegada dos primeiros *karai* (“brancos”) ao *tekoha* Jukeri segue a transcrição dos depoimentos dados pela idosa Kaiowá Emília Romero já citada acima (realizada em T.I. Jaguapiré-Tacuru, no dia 11/10/2010).

A sra. Emília recorda que em meados da década de 1940, em várias ocasiões de grandes rituais religiosos periódicos (*jekoky guasu*), as lideranças das famílias extensas do *tekoha guasu* que envolvia os *tekoha* Jaguapiré, Jukeri, com os líderes dos *tekoha* Kapi’i Rapo, Takuaraty socializavam notícias novas sobre a chegada dos *karai* na região de Jaguapiré e Jukeri. Ela se lembra de que um dos motivos principais da saída da *tekoha* Jukeri foi a chegada, invasão e a permanência fixa dos *karai*. Assim, ela relata o motivo da saída da sua família extensa de Jukeri em meados de 1940:

—Lembro-me muito bem que um dos karai que chegou ao tekoha Jukeri e Kapi’i Rapo era o karai José Marques. Quando chegou ao tekoha Jukeri, o José Marques passou a avisar para todos nós indígenas que ele comprou todas as terras da região. Ele falou para todos, —sou dono dessa terra”. Vocês índios têm que sair dessas minhas terras e vão procurar alguma reserva/aldeia para vocês morar. Aqui não podem mais morar. Não vou querer mais vocês índios morando aqui”. —Diante do anúncio do karai José Marques, a nossa família grande saiu de Jukeri de modo forçada. Mudamos para Jaguapiré Memby onde estava morando o líder Metério Vargas”.

—Todas as famílias Kaiowá foram comunicadas pelo José Marques que várias famílias karai estavam chegando para morar na região e derrubar a floresta”. Avisou várias vezes: “Quem não saísse da terra comprada por José Marques ia ser expulsa a força e até mandar matar os índios desobedientes das regiões de Jukeri e Kapi’i Rapo”. Essa nova notícia repercutiu entre as famílias indígenas e gerou muito medo e desespero. —Diante da repercussão frequente dessa notícia constrangedora, muitas famílias extensas kaiowá começaram a sair do tekoha

Jukeri e Kapi'i Rapo, abandonando as suas casas, roças e seus animais domésticos".

—Na época nos morávamos na margem do córrego Jukeri onde tinha casa de reza grande óygusu". —Quando saímos de Jukeri deixamos abandonadas as nossas casas, roças, as nossas vacas, nossos cavalos em tekoha Jukeri" (depoimentos da Emília Romeiro Vargas realizada em T.I. Jaguapiré, no dia 11/10/2010).

O depoimento da idosa Emília revela que José Marques começou a ameaçar e intimidar as famílias extensas da *tekoha* Jukeri. Diante disso, sua família extensa saiu de forma forçada da *tekoha* Jukeri e abandonou suas casas, roças e animais domésticos. Ficou evidente que a família extensa da Emília saiu da *tekoha* Jukeri e passou a residir na proximidade do *tamõi* Meterio Vargas que nesta ocasião se encontrava em Jaguapiré Memby, mas em menos de cinco anos outro *karai* chegou à região. Essa chegada também é lembrada por Emília.

—Em 1950, saímos de Jukeri e passamos a morar na Jaguapiré Memby, perto da casa do tamõi Metério Vargas". Na sequencia, em 1955, as nossas famílias foram novamente expulsas de Jaguapiré Memby pelo karai Roberto. Saímos de Jaguapiré Memby e fomos morar e trabalhar na região de Kyju até final de 1960.

—Em 1955, o karai Roberto chegou também em Jaguapiré-Memby. Karai Roberto comunicou que ele comprou também essa terra. Por isso, saímos novamente de forma forçada de Jaguapiré-Memby e fomos residir na região de Kyju no Porto Primeiro de outubro. Assentamos na região denominada de Kyju e passamos trabalhar para o paraguaio Emiliano Ayala, conhecido de Ayala'i".

O idoso José Benites, esposo de Emília Romero, recorda do seu primeiro "patrón paraguaio Ayala'i" que morou na região de Kyju onde administrava o trabalho dos indígenas na volta da *changa* na extração da erva mate e na derrubada da floresta da região.

—Kyju é nome de um córrego que deságua no rio Iguatemi, localizado perto de Porto Primeiro de outubro. Nós moramos mais de oito anos na região de Kyju onde tínhamos roças e criamos também os animais domésticos. Além disso,

trabalhávamos na extração da erva mate e depois trabalhamos na derrubada de mata e plantávamos café também para Ayala'i. Na região de Kyju morou o paraguaio Aveliano Ayala (Ayala'i) que foi o nosso patrão. Em final de 1960, Ayala'i falou para nós que ele havia comprado a terra e que acabariam os serviços braçais. Foi isso que Ayala'i falou para nós quando não tinha mais erva mate para extrair na região de Kyju, e por isso saímos desse lugar e viemos trabalhar na região Tacuru-Memby onde, pela primeira vez, começamos a derrubar a mata para o empreiteiro karai Chive. Em Tacuru Memby, o nosso patrão era o karai Chive Sardanha, derrubamos mato para ele. Em 1965, saímos de Tacuru Memby e fomos direto para aldeia/reserva Sassoró". (Narração do Kaiowá José Benites, em 11 de outubro de 2011).

O líder José Benites recorda como em 1968 chegou à Reserva de Sassoró com toda sua família extensa e do momento em que ele acompanhado pelos também líderes-rezadores *ñanderu* Kalino Romero e Catulino Romeiro se apresentaram ao capitão da aldeia Sassoró para pedir um espaço de terra onde poderiam se assentar. Diante disso, o capitão indígena de Posto Indígena Sassoró, juntamente com chefe de Posto, indicou um lugar onde eles podiam morar. O lugar indicado pelo capitão estava localizado na divisa da aldeia Sassoró com a atual fazenda Nova Esperança, ficando na direção de Jaguapiré, Jukeri e Kyju de onde procediam as famílias em análise.

Os depoimentos de vários indígenas revelam que no final de 1960 e no começo de 1970, na região da aldeia Sassoró e Jaguapiré, vários karai paraguaios chegaram para trabalhar como empreiteiros ("gato-patron") e para administrar os trabalhos indígenas (*changa*) na derrubada da floresta da região. Segundo José Benites

—Quando chegamos à Sassoró em final de 1960, deparamos com os vários patrón-empreiteiros paraguaios que estavam precisando e levando os homens indígenas da aldeia Sassoró para derrubar a floresta."

Esses primeiros empreiteiros paraguaios citados eram enviados pelos fazendeiros ("novos proprietários").

Conforme as narrações dos idosos indígenas Guarani e Kaiowá, em meado de 1970, os principais empreiteiros (gato-patrón) conhecidos das regiões de *tekoha guasu* Jukeri,

Jaguapiré, Takuaraty/Paraguassu e Sassoró, foram os paraguaios Ortelhao, Pereira, Peralta, Ayala“i, Toledo, Paulino, entre outros. Paulino e Peralta, por exemplo, ficaram morando em frente da aldeia/reserva Sassoró. Todos esses paraguaios começaram a administrar a derrubada da mata para os novos fazendeiros das regiões. Desde 1960, na região da aldeia Sassoró, os novos fazendeiros eram Idomeno Moraes, Luiz Moraes, Tito Moraes (família Moraes). Na região de *tekoha* Jaguapiré e Jukeri os fazendeiros eram José Fuente Romero, Otavio Junqueira Leite Moraes, entre outros. Esses foram os primeiros fazendeiros que mandaram derrubar a floresta através dos serviços dos patrón-empregadores paraguaios mencionados acima. Para fazer a derrubada eles começaram a juntar vários indígenas além de trazer paraguaios de outros lugares.

*—Em 1970, na reserva Sassoró, comecei a construir novamente a minha casa e me dedicar à produção de alimentos da roça”. Além disso, passei também a trabalhar como diarista (—ehanga por dia”) para o empregador-paraguaio. —Trabalhei na derrubada da floresta para ganhar as **ferramentas e roupas**”* (Kaiowá José Benites, novembro de 2011).

1.7- O assentamento das famílias extensas de Kurusu Amba no PI Takuapiry

O objetivo deste item é descrever a trajetória histórica do processo de expulsão de várias famílias extensas kaiowá do *tekoha* Kurusu Amba, localizada no atual município de Coronel Sapucaia, no extremo sul de Mato Grosso do Sul. Este *tekoha* é parte integrante das terras indígenas tradicionais Kaiowá situadas na margem esquerda do Rio Iguatemi e seus afluentes.

No que diz respeito à saída de Kurusu Amba, as narrações dos indígenas idosos revelam que *esta* se deu através de um processo de intimidação, coação, convencimento e expulsão perpetrados pelos “brancos procedentes de lugar distante” (*karai mombyrygua*). Assim, esses *karai* pela primeira vez, expulsaram os indígenas, em meados de 1950. Entre eles, Arturio, Dorival e Pedro, que eram os fazendeiros recém-chegados ao *tekoha* Kurusu Amba. As descrições indígenas revelaram que esses *karai* eram bem conhecidos de todos indígenas do *tekoha guasu Iguatemi* (*o tekoha guasu referente ao rio Iguatemi*).

Várias lideranças indígenas idosas, de modo similar, revelaram que os fazendeiros primeiramente passaram a avisar os indígenas de que a terra havia sido vendida para eles e que por esse motivo as famílias indígenas deveriam sair do lugar rapidamente e se transferir para a aldeia oficial do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Atualmente, várias famílias extensas originárias do tekoha Kurusu Amba somam aproximadamente 900 indivíduos, que estão espalhados por outras terras e postos indígenas, como: P.I. Takuapiry, P.I. Amambai, P.I. Limão Verde no município de Amambai, e P.I. Sassoró e T.I. Jaguapiré, no município de Tacuru. Há ainda outros membros espalhados por *colonias* indígenas do Paraguai, como ficou evidente nos depoimentos dos indígenas.

Descreveremos agora o processo de expulsão dos integrantes da família extensa Lopes do tekoha Kurusu Amba. Meu principal informante/interlocutor foi o *ñanderu* (rezador) Leonel Lopes (ou, seu nome de batismo Ava Vera Rendy), que nasceu em Kurusu Amba, em 1930. O *ñanderu* Lopes foi auxiliar e aprendiz (*yvyra 'ija*) do rezador Josezinho que começou a realizar *jeroky* (rituais sagrados) em Kurusu Amba, parou de desenvolvê-los no P.I. Takuapiry e tornou a realizá-los com frequência depois de retornar ao Kurusu Amba.

O *ñanderu* Lopes estava com setenta (70) anos de idade quando foi entrevistado no dia 07 de outubro de 2010. A entrevista ocorreu na pequena área reocupada (microrregião Jagua Ambague) pertencente ao tekoha Kurusu Amba, um dos territórios kaioiwá que se encontram em conflito intenso desde 2007.

O rezador *ñanderu* Lopes relembra que quando ele tinha 30 anos de idade, já casado e com vários filhos (as), em meados da década de 1950 suas famílias saíram, de modo forçado, do tekoha Kurusu Amba e passaram a residir em uma exígua parte do Posto Indígena (P.I.) Takuapiry até o ano de 2007. Este Posto Indígena foi delimitado pelo SPI em 1928 e está localizado a aproximadamente 20 km do *tekoha Kurusu Amba*.

Lopes narrou que a família do *karai mombyrygua* – “branco de longe” (hoje conhecido como fazendeiro) – Arturio Vargas e Dorival Vargas chegaram ao Kurusu Amba em meado de 1950. Na sequencia, a família extensa indígena passou a sofrer a pressão e intimidação constante para sair do lugar. Assim, Lopes afirmou que sua família extensa tinha sido pressionada, com frequência, a sair pela ação dos dois *karai* (fazendeiros.)

Segue aqui os depoimentos de Lopes sobre a chegada dos karai e a saída definitiva dos indígenas de tekoha Kurusu Amba. Lopes (que à época desses acontecimentos tinha 29 anos de idade - ele nasceu em 1930) narra o seguinte:

—Quando karai Arturio chegou aqui, ele falou para nós que este lugar ou terra já é fazenda dele. Aqui não era aldeia indígena. Vocês índios têm que sair daqui rapidamente, nenhum índio vai ficar morando nesse lugar, assim, karai Arturio nos avisou”. —Se não sair rápido, vai vir polícia para tirar vocês daqui à força e pode até matar vocês todos”. Assim mesmo falou pra nós. Repetia para nós que aqui não é aldeia indígena. —Tem que ir pra a aldeia do SPI’, aqui não é aldeia de vocês’. Falou: —Eu comprei do governo, agora é minha terra é minha fazenda. —Essa mensagem dos karai dava muito medo, pois tínhamos muitas crianças, por isso conversamos entre nós e decidimos a sair para não morrer a nossas crianças e nós também”. —Uma semana depois o karai voltou, trazendo o mesmo aviso para nós”. —Apesar de nosso medo, não saímos na mesma semana, saímos logo uma semana depois”.

As narrações indígenas demonstram que os fazendeiros recém-chegados (Arturio Vargas e Dorival Vargas) ao tekoha Kurusu Amba passaram a avisar com frequência os indígenas de Kurusu Amba de que a área havia sido vendida para eles e que por esse motivo as famílias indígenas deveriam sair do lugar. O karai Arturio anunciou:

“Comprei essa terra, agora é minha terra, sou dono/proprietário dessa terra, já vou cercar e colocar o nome da minha fazenda, por isso eu mando aqui agora, sou autoridade aqui, vocês índios tem que me obedecer e sair logo daqui”.

Dessa forma, os indígenas idosos lembram-se bem das mensagens do primeiro fazendeiro. Além disso, descrevem também o estilo comportamental temido do primeiro fazendeiro e seus auxiliares.

“O fazendeiro andava de cavalo e portava os dois revólveres (38 e 44) na cintura e suas guardas costa ou capatazes carregavam nas mãos duas espingardas (12 e 28). O fazendeiro era sério, fechado, ele não ria não. Ele demonstrava que não gostava mesmo de nós índios, apresentava os olhares nervosos e bravos! não conversava muito não e falava pouca coisa que era para

nós sair do lugar, só isso repetia. Os capatazes e empreiteiro-gato dos fazendeiros eram diferentes, se comportavam de outra forma. Eles nos visitavam com frequência e, às vezes, traziam mensagens do fazendeiro para nós.”

—Na última semana, o karai fazendeiro furioso, retornou avisar nós que no dia seguinte já estaria vindo um caminhão grande e polícia para levar nossa mudança para lugar distante, tudo vai ser à força, para levar-nos para outra aldeia longe dali. Diante disso, nós ficamos preocupados, resolvemos a sair do lugar e saímos escondidos, durante a noite, fomos meio correndo. A nossa preocupação eram com as crianças, por isso saímos, retiramos e levamos as crianças dali. Assim, abandonamos tudo, as nossas casas, roças e animais. Deixamos tudo.”—Fomos direto para aldeia Takuapiry que ficava mais perto de Kurusu Amba”.

—Ao amanhecer em aldeia Takuapiry fomos pedir um canto de terra/área ao capitão indígena da aldeia Takuapiry para nós morarmos. Diante disso, o capitão e chefe de posto nos receberam e nos ofereceram um cantinho para nós morar. O capitão juntamente com os seus auxiliares nos apresentou um regimento e lei da aldeia que ele quem manda e executa o regimento no interior da aldeia Takuapiry. Além disso, indicou para nós que ali na aldeia há escola e a igreja da missão que deveríamos frequentar-las. Assim, nesse canto doado pelo capitão, começamos a construir as nossas casas e roças no pequeno espaço de terra cedido para nós pelo capitão indígena e chefe de posto da aldeia Takuapiry”.

—Todos os nossos parentes que saímos de tekoha Kurusu Amba ficamos juntos nessa esquina da aldeia Takuapiry.”

Desta narrativa do Lopes, vê-se uma pressão dos fazendeiros recém-chegados, de modo que afinal deixaram a terra antiga Kurusu Amba, com perdas de casa, roça e animais. Depois dessa saída involuntária de tekoha Kurusu Amba, ficaram morando por mais de 40 anos na reserva Takuapiry. Assim, fica evidente que as famílias indígenas de Kurusu Amba saíram pressionadas, intimidadas, de modo involuntário, de seu território, que sempre é lembrado até hoje.

Importa ressaltar que, depois de quarenta (40) anos morando na aldeia Takuapiry, (ou seja, a partir de 2007), essas famílias kaiowá se articularam e decidiram

a retornar e reocupar definitivamente a tekoha Kurusu Amba – como ficou evidente nas narrativas das lideranças envolvidas.

A liderança Lopes relembra também do retorno de várias famílias indígenas ao tekoha Kurusu Amba, mas voltaram para trabalhar na derrubada de mato, isto é, para prestar serviço temporário (“**changa**”). Dessa forma, os indígenas tornaram a manter um vínculo estreito com seus territórios antigos. Sobre esse fato, Lopes narra o seguinte:

—Depois de dois anos, já da aldeia Takuapiry, voltamos para Kusuru Amba, mas só para derrubar mato para patrão karai Dorival”. Assim, conseguimos voltar ao mesmo lugar donde saímos. Trabalhemos na derrubada de mato por mais de 10 anos. —Derrubamos todos os matos e plantamos o capim/colonião para o fazendeiro Dorival.”

—A derrubada de mato era dividida em grande lote para cada turma de empreiteiro-gato que era composta por 20 a 30 homens indígenas. Cada turma era coordenada por um empreiteiro-gato paraguaio. Essa forma de organização de trabalho foi denominada de derrubada de mato por —serviço empreitada”. Antes do início de derrubada de mato, esse empreiteiro-gato dava um pouco de pagamento antecipado em dinheiro, o famoso ‘adiantamento em dinheiro’ (prata ‘i changarã). Além disso, o empreiteiro-gato oferecia as mercadorias e ferramentas como parte do pagamento e ‘adiantamento’. A jornada de trabalho era mais ou menos 13 horas por dia. A ordem expressa de trabalho do karai patrão guasu Dorival era começar antes de o sol nascer/aparecer e largar o trabalho após o pôr do sol; isto é, o começo de trabalho era as cinco (05) horas de manhã e com término por volta das dezenove (19) horas.”

As narrações indígenas demonstram que os fazendeiros recém-chegados (Arturio Vargas e Dorival Vargas), durante a derrubada de mato, passaram a permitir novamente a construção de residências e roças pelos indígenas kaiowá. Conforme a narração de rezador Lopes:

—Quando voltamos para trabalhar para karai fazendeiro Dorival, ele deixava fazer novamente plantações ou roças perto de nossas casas/barracas, mas já limitava. Não era mais como antes. Além de trabalhar na derrubada de mato, nós

continuamos fazendo a nossa roça, às vezes, retornamos a realizar o ritual religioso e profano no final de semana, tomando chicha, dançando guachire, jeroky, assim passemos o final de semana. O fazendeiro sabia, pois, recebia a notícia de nosso ritual; ele não gostava disso, mas não falou nada não, e nem ligava muito com o nosso ritual jeroky, realizado na nossa casa.”

Um importante depoimento sobre a forma de se relacionar com um dos fazendeiros recém-chegado ao Kurusu Amba é do sr. Pereira (78 anos). Hoje, o senhor Pereira é liderança de uma família extensa kaiowá originária de tekoha Kurusu Amba. Ele declarou que não saiu definitivamente do Kurusu Amba com seus familiares, ou seja, não se mudou para o Posto Indígena Taquapiry – o que será relatado na sequência.

Segundo Pereira, desde 1970, ele passou trabalhar para um dos fazendeiros. No entanto, em meados de 1990, o fazendeiro começou a anunciar que na sua fazenda não teria mais serviços braçais, recomendando que a família de Pereira se mudasse para a aldeia indígena do governo.

A narração do sr. Pereira confirma a permanência dos indígenas na sua terra antiga, contudo, já na condição de trabalhadores e administrados pelo fazendeiro:

—Primeiro trabalhei para fazendeiro Dorival Vargas e depois continuei trabalhando para o seu genro, Alcidire, por 37 anos, fazendo limpeza de pastagem e roças, cuidando da sede da fazenda. Trabalhei mais como vigia/caseiro, ficando na sede tirando leite, junto com o capataz da fazenda”.

—O Dorival Vargas não nos expulsou [a família de Pereira]. Quando já estava velho, ficou viúvo e se suicidou e morreu em Amambai”.—Quando karai Dorival morreu quem assumiu a fazenda foi o genro Arcidire, para Arcidire nós trabalhamos de novos. Antes de morrer, o karai Dorival escreveu para mim uma carta, pedindo para mim a permanecer no lugar em que moro com a minha família, afirmando que o local de moradia é de vocês indígenas, pediu retomasse a posse da área. O genro Arcidire quando ficou muito velho vendeu a fazenda para Doraci Tavares, este novo fazendeiro que me expulsou da casa.”

Cida, filha do sr. Pereira tem hoje 39 anos. Ela contou que quando tinha 15 anos foi trabalhar como empregada doméstica na sede da fazenda do Dorival:

—Nasci e cresci na fazenda do Dorival, quando tinha 15 anos, eu era moça, fui trabalhar na sede da fazenda do karai Dorival Vargas, limpando utensílios de cozinha e casa, quando morreu a esposa do Dorival, eu voltei a morar com meu pai.”

Já Inacio é também filho do Pereira e narrou que trabalhou desde adolescente para o genro do Dorival Vargas, saindo definitivamente da fazenda em 1993:

“Nasci e cresci na fazenda do Dorival, quando tinha 14 anos de idade passei a trabalhar para o genro do Dorival, limpando a roça e pastagem, cuidando de vaca e cavalo.”

Inacio contou que em 1993 a fazenda foi comprada por Doraci. Este novo fazendeiro não permitiu mais a família do Pereira ficar na fazenda. Depois de uma semana de comprar a fazenda, anunciou que não tem mais serviço para a família do Pereira e por isso teria que sair da fazenda:

—Acabou serviço aqui na minha fazenda”. —Vocês tem que se mudar para aldeia da FUNAI. Aqui eu não vou deixar mais vocês morar. Não pode mais ficar neste lugar. Vou arrumar um carro para levar a mudança de vocês daqui até a aldeia mais próxima daqui.”

Importa destacar que as duas lideranças, Lopes e Pereira, desde 2007 estabeleceram uma aliança para tornarem a ocupar uma parte do *tekoha Kurusu Amba*. Assim, atualmente, as duas grandes famílias passaram a reivindicar a regularização da terra tradicional *tekoha Kurusu Amaba*, como ficará claro no item a seguir.

Essas duas lideranças (Lopes e Pereira) lembram que em meados de 1950, o *karai* Artúrio Vargas foi o primeiro fazendeiro a chegar à região do *tekoha Kurusu Amba* denominada “Kurusu Amba”. Depois disso, um parente deste Dorival, também de sobrenome Vargas, se instalou na região.

Essas duas lideranças lembram ainda que em meados de 1950 o *karai* Pedro Alves chegou à microregião “Ñu Poi” localizada perto do lugar conhecido de *tekoha Cerro Perõ*, onde se instalou. Logo depois chegou à região o *karai* Wilson Alves, que

era parente do Pedro Alves. Assim, as narrações indígenas evidenciam que tanto os *karai* pertencentes à família Alves como os Vargas teriam chegado em períodos muito próximos, ou seja, por volta de 1950.

Esses mesmos indígenas narram que Pedro Alves agiu de modo similar ao Dorival Vargas. Quando chegou à região em que estavam os indígenas, ele foi avisar as famílias indígenas:

—Vim avisar vocês que essa terra já é minha, a partir desse momento eu sou dono dessa terra toda. Eu comprei essa terra do governo que por isso vocês índios não podem mais ficar aqui tem que procurar logo alguma reserva/aldeia do governo para vocês morar novamente”.

Diante disso, os indígenas moradores antigos saíram do lugar e foram se assentar no Posto indígena Takuapiry. Depois que os indígenas saíram, Pedro Alves trouxe trabalhadores não-indígenas falantes da língua guarani, denominados de “empreiteiro paraguaio”, além de dezenas de índios de outros *tekoha* para cortar mato e formar a fazenda. Os indígenas lembram o seguinte:

“Karai Pedro Alves pressionou muito nós para sair do lugar, por isso saímos pra procurar o lugar para morarmos e fomos parar na aldeia Takuapiry, que fica mais perto de Kurusu Amba”.

—Quando deixamos o nosso lugar, Kurusu Amba, o karai Pedro Alves começou chamar muitos ‘empreiteiro-gato paraguaio’ para derrubar o mato, chamando alguns nossos parentes de outros lugares também para trabalhar na derrubada”.

Dessa forma, ficou claro que um tempo depois, o mesmo grupo de indígenas que fora expulso, voltou para o mesmo local (ou seja, as microregiões de Ñu Po’i e Kurusu Amba), desta vez como trabalhadores para o *patron karai*.

No que tange à presença dos ñanderu e rezadores, as pessoas mais idosas relembram que nos vários *tekoha* havia diversos *ñanderu* (xamãs) importantes e reconhecidos pelas famílias. Entre eles Honório Veradão, cujo auxiliar (o *yvyra ija*) era Chiquinho. As pessoas contam que o Chiquinho (que morava na microregião Cerro

Perõ) e o Honório realizavam um ritual muito importante para os Kaiowa: a de furação do lábio (*kunumi pepy*), de iniciação masculina. O senhor Pereira conta que seu irmão mais velho, Alfredo (já falecido), furou o lábio com o Honório, e pôs o botoque labial (denominado *tembetá*). Já o próprio Pereira foi auxiliar (*yvyra'ija*) desses dois rezadores, tornando-se xamã.

É importante destacar que há descendentes (filhos e netos) do xamã Chiquinho vivendo hoje em uma fazenda próxima (mas fora do que é considerado como seus limites) ao *tekoha* Kurusu Amba, sendo que um filho seu, Alcebiades Rocha Romero vive na reserva de Takuapery. Alcebiades tem 70 anos de idade e tem vários filhos casados e já na condição de avós, também vivendo em Takuapery. Este, portanto, constitui um importante grupo macrofamiliar do *tekoha*.

A metodologia de expulsão dos indígenas de seu tekoha

Idosos relembram que além do fazendeiro, o funcionário do SPI anunciava que no P.I. teriam toda a assistência e os recursos necessários para viverem. No P.I. não precisaria ter mais patrão. Incitava ainda que as crianças indígenas deveriam estudar na escola do P.I. e frequentar as atividades ligadas à Missão Evangélica, onde também poderiam ter acesso à assistência à saúde. Desta forma, os membros pertencentes à família Pereira e Lopes foram pressionados e convencidos a saírem definitivamente do *Kurusu Amba* no ano de 1960, quando foram morar na reserva Takuapiry, onde se instalaram próximo ao córrego Takuapiry do P.I..

As lideranças aqui mencionadas lembram ainda que ao longo da década de 1970, quando já estavam instalados no P.I., os fazendeiros da região de *Kurusu Amba*, os fazendeiros foram novamente chamá-los para que prestassem mais serviços braçais, como a limpeza de pastagem e a elaboração de roças. Porém, durante esses trabalhos braçais temporários – *changas* – apenas alguns homens retornavam ao *Kurusu Amba*.

Os integrantes da família Kaiowá narram que desde 1970, quando se assentaram no P.I. Takuapiry não vivem mais bem, não conseguindo mais fazer roças e participar de rituais religiosos – *jeroky*. As diversas lideranças da família indígena foram ignoradas pelo sistema político dos capitães e dos chefes de postos instituído pelo SPI e FUNAI. Convivendo com diversas outras famílias no P.I., as lideranças da família

Leonel Lopes foram deslegitimadas, precisaram viver quietos por muitos anos, indo trabalhar na derrubada de mato no Paraguai.

A partir do final de 1980, eles foram também fazer *changa* nas usinas de álcool e açúcar, ao lamentarem que passaram por dificuldades por muitos anos na aldeia Takuapiry. Diante dessa situação de desconforto e sem mais condição de produzir seus alimentos nessa aldeia, vinham lutando e se articulando na Aty Guasu para retornar ao *Kurusu Amba*, fato que se efetivou, como se verá mais adiante, somente três décadas depois, no dia 05 de janeiro de 2007, após deliberação unânime discutida na *aty guasu* realizada na aldeia Jaguapiru-Dourados-MS.

Segundo as narrações dos indígenas idosos, existem várias *tekoha guasu Kaiowá* localizadas na margem esquerda do Rio Iguatemi, tais como: *tekoha Karaja Yvy/Cantagalo*, *Ka'ajari* e *Kamakuã* entre outros. Esses *tekoha* são limítrofes com a *tekoha Kurusu Amba*, somando-se, no total, quatro (04) *tekoha* dos “*Iguatemipeguá*”, ou seja, aquelas várias famílias extensas *kaiowá* pertencentes aos territórios circundantes ao rio Iguatemi, na margem esquerda.

Esse conjunto de terras tradicionais (*tekoha guasu*) em foco que encontram-se em processo de estudo antropológico pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desde 2008. Importa muito destacar que esses estudos antropológicos (num total de 06 Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação da FUNAI) emergiram por conta da reivindicação reiterada por parte das lideranças indígenas vinculadas a *Aty Guasu Guarani e Kaiowá* (Grande Assembleia das lideranças religiosas e políticas *Guarani e Kaiowá*), como ficará claro no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 2: O processo de reocupação (*jaike jevy*) dos *tekoha* estudados

Neste capítulo 2 é analisada a tentativa de reocupação dos *tekoha* pelas famílias extensas guarani e kaiowá articuladas em rede no seio do *Aty Guasu*, enfatizando as ordens de despejos judiciais e as violências enfrentadas pelos indígenas envolvidos no processo de recuperação dos *tekoha*. Aqui citei e traduzi os relatos orais de diversas lideranças idosas respeito das práticas de reocupação dos *tekoha*.

Inicialmente, decidi descrever o processo da recuperação da Terra Indígena Jaguapiré, que é uma área reocupada em 1992 a partir da mobilização de duas famílias extensas Kaiowá, à qual pertence a minha família extensa de origem. Além disso, passei a relatar o processo de reocupação dos *tekoha* Potrero Guasu em 1998. Na sequência, relatei o processo de reocupação e recuperação de parte do *tekoha* Ypo'ĩ e Kurusu Amba pelas famílias extensas em 2009. Um dos objetivos desse capítulo é tentar cartografar como se constroem as estratégias da luta dos indígenas pela recuperação dos *tekoha*.

2.1- A luta pela identificação e demarcação do *tekoha* Jaguapiré

Com relação à luta histórica pela recuperação das *tekoha* Jaguapire e Jaguapire Memby, desde 1985 foram destacadas as duas famílias extensas descendentes de Metério Vargas, que lutaram pela demarcação e recuperação da *tekoha* Jaguapiré, em meados das décadas de 80 e 90. Por um lado, a família grande liderada pelo *tamõi* Genuário Ximenes e sua esposa Tomásia Vargas (filha do Metério) que ao longo de 1970 não tinha saído de Jaguapiré. Por outro lado, a família liderada por *tamõi* José Benites casado com a Emília Varga Romero (neta por via paterna de Metério) que como vimos haviam sido expulsas de *tekoha* Jaguapiré Memby pelos fazendeiros no final de 1960 e foram assentadas na reserva Ramada/Sassoró em 1968.

Importa mencionar que em meado de 1970 os integrantes da família extensa Kaiowá do Genuário Ximenes (*tamõi* Moreno) continuavam morando na terra Jaguapiré, onde se encontravam trabalhando para os fazendeiros do próprio local, nunca tendo saído de suas terras tradicionais.

—Eu nasci em 1940 aqui no Jaguapiré mesmo, cresci e casei aqui no Jaguapiré. Lembro-me que desde criança que a nossa família sempre tinha morado na margem do rio Ypytã. Em frente da nossa casa havia uma roça grande onde havia várias plantações, como mandioca, milho e batata-doce. Criávamos também aves, como patos e galinhas. Casei e tive dois filhos e duas meninas. Nunca saímos daqui de Jaguapiré, sempre moramos aqui. O meu bisavô Meterio Varga morreu em meados de 1960 e foi enterrado aqui mesmo. Mais ou menos em 1950, quando o karai chegou aqui, a minha tia Emília foi expulsa da sua casa pelo karai, por isso ela com sua família saíram involuntariamente daqui, mas retornava visitar-nos com frequência, mensalmente ela vinha participar dos rituais jerokey na casa de meu pai. Lembro-me que somente em 1982, os dois filhos casais da minha tia Emília saíram da reserva Sassoró e vieram morar conosco em Jaguapiré. Em 1984, a minha tia Emília com seu esposo José Benites saíram também de reserva Sassoró foram apoiar a reocupação de Paraguasu/Takuaraty e depois voltaram a residir definitivamente aqui em Jaguapiré”. (Relato de idosa kaioiwá Micaela Vargas, filha da Tomazia Vargas, em Jaguapiré, fevereiro de 2010).

De fato, em meado da década de 1980, progressivamente, os integrantes da família extensa do José Benites e Emília Varga Romero começaram a sair da reserva Sassoró e foram se juntar com as famílias extensas do Genuário Ximenes e Tomazia Vargas no *tekoha* Jaguapiré.

“Tenho quatros filhos e uma filha, todos os meus filhos nasceram em Jaguapiré. Em meados de 1970, os meus filhos casaram na reserva Sassoró. Vários meus netos (as) nasceram em reserva Sassoró. Em 1980, os dois meus filhos casais com os seus filhos (as) saíram da reserva Sassoró e foram residir no tekoha Jaguapiré onde estava morando a minha tia Tomazia com sua família. Um dos meus filhos casou com uma mulher do tekoha Paraguasu/Takuaraty. Por isso, ele foi morar com a esposa em tekoha Paraguasu/Takuaraty. Naquele período, a família grande de Paraguasu/Takuaraty foi expulsa pelos fazendeiros, as largaram na reserva Sassoró, mas um mês depois, as famílias retornaram ao tekoha Paraguasu/Takuaraty. Em 1984, quando o meu filho com a sua esposa retornou ao tekoha Paraguasu/Takuaraty, nós fomos apoiar, lá ficamos mais de

um ano para garantir e apoiar a permanência definitiva das famílias no tekoha Paraguasu/Takuaraty. Em 1985, do tekoha Paraguasu/Takuaraty, saímos e retornamos direto ao tekoha Jaguapiré onde já estavam morando os dois meus filhos juntamente com a minha tia Tomazia Varga”. (Emília Varga Romeiro, em Jaguapiré, janeiro de 2010).

O conflito acirrado entre os indígenas e fazendeiros pela posse da terra em foco foi desencadeado a partir de 1985, quando as duas grandes famílias mencionadas se juntaram e reivindicaram a demarcação do *tekoha* Jaguapiré, localizado na margem de rio Ypytã. Em decorrência da reivindicação da demarcação do *tekoha* Jaguapiré pelos indígenas, eles passaram a sofrer ameaças constantes pelos fazendeiros José Fuente Romero e Octávio Junqueira Leites de Moraes, por fim, em março de 1985, as famílias foram atacadas e despejadas violentamente pelos 30 homens armados. De forma violenta, quarenta (40) indígenas Kaiowá foram despejadas e largadas à margem da reserva Sassoró pelos jagunços contratados pelos fazendeiros. Mas uma semana depois, os indígenas retornaram ao *tekoha* Jaguapiré. Esse acontecimento será detalhado no item posterior.

A reocupação da parte de Jaguapiré Memby pela família extensa do José Benites e Emília Vargas Romero ocorreu em meados de 1986. Parte da Terra Indígena Jaguapiré Memby já era identificada pela FUNAI, mas a mando do fazendeiro Junqueira essa área continuava interdita e vigiada pelos jagunços da fazenda São José, impedindo a fixação dos indígenas na área. Mas a liderança José Benites juntamente com as suas famílias e demais parentes passaram a reocupar a área e residir na área de Jaguapiré Memby, no final de 1986. Como ficará claro no item subsequente.

2.2- Despejos extrajudiciais e judiciais das famílias de Jaguapiré

Neste item é apresentada a história da ordem de despejo (extrajudicial e judicial) das famílias extensas Kaiowá de *tekoha* Jaguapiré promovida pelos fazendeiros José Fuente Romero e Octavio Junqueira Leite de Moraes, em meados de 1980. Trata-se, nesse sentido, de analisar **as arguições mencionadas pelos advogados** dos fazendeiros

nos pedidos da ordem de despejo judicial dos indígenas dos espaços territoriais do *tekoha* Jaguapire.

Inicialmente, importa destacar que o fazendeiro José Fuente, desde 1980 tentou expulsar a família extensa liderada pelo casal kaiowa Moreno Ximenes e Tomázia Vargas. A seguir, o relato de uma das filhas do casal revela que a sua família vinha sofrendo pressão constante pelo fazendeiro.

Lembro-me que a partir de 1980, o “capatá campero” da fazenda [administrador da fazenda] Modelo e Redenção entregou o recado do fazendeiro José Fuente ao meu pai [Moreno], que a mensagem do fazendeiro era para o meu pai procurar uma reserva indígena, para retirar a sua família da propriedade dele. Não tinha mais serviço para o meu pai, por isso não podia mais morar ali. Com frequência o capatá voltava à nossa casa e trazia essa mesma mensagem do fazendeiro. Ele contava que o fazendeiro não vai aceitar mais a roça e nem moradia de nenhum índio na sua propriedade. Se os índios não abandonassem as suas roças e suas casas, o fazendeiro Fuente logo ia mandar expulsar todos os índios de sua fazenda. Essa ameaça de despejo anunciada pelo fazendeiro circulava na vila de Tacuru e na reserva Ramada/Sassoró, por isso quase todos os Ava (índios) e karai (não-índios) de cidade de Tacuru já sabiam. Recordo-me que diante dessa ameaça frequente do fazendeiro, o meu pai e minha mãe comunicaram o fato ao diretor ou ao chefe de posto da FUNAI de reserva Sassoró. O meu pai comunicou ao chefe de posto da FUNAI que sua família e seus parentes sempre foram moradores antigo do lugar; nunca tinha saído do lugar, por isso não ia atender ao pedido do fazendeiro de sair do Jaguapire. Ao mesmo tempo, o meu pai começou a articular a volta de nossos parentes no Jaguapire. A partir de 1983, a minha tia Emília e meu tio Nuco, com as suas famílias saíram da reserva Sassoró e voltaram a morar conosco em Jaguapiré.” (Relato da idosa kaiowá Micaela Vargas, filha da Tomázia Vargas, na T.I. Jaguapiré, fevereiro de 2010).

Ficou evidente que essa ameaça de despejo divulgada pelo fazendeiro era para a família extensa do líder Moreno sair involuntariamente de seu *tekoha*. Mas como reação a esses atos truculentos do fazendeiro, emergiu, em 1984, a articulação de lideranças das famílias extensas originárias do *tekoha* Jaguapire, permitindo um movimento de retorno

de integrantes dessas famílias ao *tekoha* em foco. Como já dito, as famílias extensas, originárias de Jaguapire que se encontravam na reserva Sassoró (ou seja, os Benites e os Romero) começaram a retornar a Jaguapire, se juntando politicamente com a família extensa do casal Moreno Ximenes e Tomázia Vargas.

Naquele contexto histórico, na casa grande (*oy ngusu*) do líder político e espiritual Moreno, os integrantes de duas grandes famílias, em conjunto, passaram a organizar o *jeroky* (um grande ritual religioso). É da realização frequente desse ritual que surgiu a deliberação definitiva de que não se deveria abandonar o *tekoha* Jaguapire, devendo permanecer ali reunidos. Mais importante foi que no seio do *jeroky* somou-se bastante coragem e a força determinante de lutar pela continuidade da posse do *tekoha*. Dessa forma, a decisão irrenunciável procedente do *ñande ru Vusu* (nosso grande avô) dos patamares celestes (*yváy*), através dos líderes espirituais kaiowa foi para não entregar os lugares de nossos ancestrais ao fazendeiro. Segundo Silvio Benites,

Em 1983, eu e meu irmão saímos de reserva Sassoró e voltamos a morar perto da casa da minha tia Tomázia Vargas, no tekoha Jaguapiré. Depois, todas as famílias originárias de Jaguapiré voltaram a morar em nossos lugares antigos. Na oga guasu (casa grande) do ñamoi Moreno, onde havia vários xiru marangatu (objetos/sujeitos rituais sagrados), participamos do jeroky, todas as noites. Durante o jeroky, o Moreno contava para nós que o fazendeiro Fuente estava bravo com os indígenas e pretendia despejar-nos do lugar, por isso era preciso ficarmos unidos, fortes e nos proteger por meio de jeroky. Dessa forma, os jeroky continuados na casa do ñamoi Moreno era mais para fortalecer a nossa reunião e decisão de não entregarmos o nosso lugar antigo para fazendeiro Fuente e nem devíamos abandonar o nosso tekoha antigo, Jaguapire. Assim, através do jeroky, pedíamos tudo ao ñande ru Vusu (nosso grande pai) e nossos irmãos ñanderyke'y (deuses). Nós solicitávamos a garantia definitiva de posse de nosso tekoha. Convocávamos a nossa proteção do ñande ru Vusu, para isso rezávamos com frequência, pedindo a intervenção dos nossos ñande ryke'y na ameaça de despejo anunciada do fazendeiro. Por fim, durante jeroky, a ñandesy Tomázia Vargas recebeu a mensagem essencial do ñande ru Vusu, que era para não sair do lugar e nem entregar o lugar ao karai fazendeiro” (Silvio Benites, na T.I. Jaguapire, novembro de 2010).

Esse relato evidencia que a realização continuada do ritual religioso (*jeroky*) era para fortalecimento do ajuntamento de duas famílias grandes e, sobretudo da luta pela ocupação definitiva do *tekoha* Jaguapire, pedindo apoio e intervenção aos deuses na reocupação de seu território.

Em sentido amplo, o objetivo do *jeroky*, coordenado pelos *ñanderu* (líderes espirituais), foi o de fazer frente às ameaças de violência, expulsão e dispersão forçada das famílias extensas do *tekoha* Jaguapire, anunciadas pelo fazendeiro Fuente.

É importante destacar que em decorrência desse ritual, da posição firme demonstrada das famílias na defesa de seu *tekoha* e de ajuntamento de mais indígenas no *tekoha* Jaguapiré, no dia 02 de março de 1985, às 12 horas, pela primeira vez, as famílias indígenas foram atacadas e despejadas violentamente por 30 prepostos do fazendeiro José Fuentes Romero. Vejamos novamente a lembrança do idoso kaiowa Silvio Benites, torturado ao ponto de ter uma perna fraturada durante o despejo. Ele nunca mais se recuperou da violência sofrida:

O fazendeiro José Fuente veio até a casa do Moreno. Ele ficou muito bravo com o ñamoi Moreno por ter articulado o retorno de nossos parentes ao tekoha Jaguapire. Fuente falou diretamente para nós que não vai aceitar a moradia de vários índios da reserva Sassoró na sua propriedade. Ele ordenou para todas as famílias sair e ir embora imediatamente da fazenda dele. A ordem do fazendeiro José Fuente era para sairmos do lugar e abandonarmos as nossas roças e casas com urgência, mas nós respondemos a ele que a nossa decisão era não sairmos de nossas casas e nem íamos abandonar o nosso lugar. Diante disso, ele se mostrou muito nervoso, ameaçou que ele ia mandar queimar todas as nossas casas e despejar-nos, que logo ia mandar polícia e caminhão para nos expulsar e transferir para a reserva Sassoró. Em menos de uma semana, o fazendeiro Fuente mandou nos atacar e despejar-nos de nossas casas. No dia 02 de março de 1985, por volta da 12 horas, chegaram ao pátio de nossas casas dois caminhões, tratores e vários homens e policiais armados. Ao cercar as nossas casas, ordenaram para nós subir imediatamente na carroceria do caminhão. Os policiais já dominaram e amarraram crianças, mulheres, homens, e carregaram na carroceria do caminhão. Além disso, começaram a lançar tiros sobre nós,

chutaram nas pernas dos homens. Ordenaram para bater nos homens para subir na carroceria. Eles amarraram os nossos braços e pernas, carregaram-nos na carroceria do caminhão. Assim fomos retirados de nossas casas. A minha perna foi fraturada pelos jagunços e assim fui jogado na carroceria do caminhão. Enquanto isso, os dois tratores já começaram a destruir as nossas casas e nossas roças. Os homens karai já queimaram as nossas coisas. Assim, carregaram-nos amontoados na carroceria do caminhão e nos deixaram perto da Missão Evangélica Kaiowa, na entrada da reserva Sassoró”. (Silvio Benites, em Jaguapiré, janeiro de 2010).

De fato, de forma violenta, quarenta (40) indígenas kaiowá foram retirados de suas terras e largados à margem da reserva Sassoró, no dia 02 de março de 1985. Esse despejo extrajudicial foi amplamente divulgado na mídia local e nacional (v. divulgação, a seguir).

Fonte: Correio do Estado (Campo Grande-MS), dia 05 de março de 1985. (Arquivo de ISA)

4468 Brancos invadem terras de índios em Jaguapiré

Tiros, fogo e pancadaria foram a tônica de uma invasão na Comunidade Indígena de Jaguapiré, em Tacuru, no final de semana. Um batalhão de 27 homens, incluindo jagunços e até soldados da Polícia Militar, entrou na reserva, onde vivem 30 índios Caiuás e provocaram o maior tumulto. Resultado: cinco índios ficaram gravemente feridos, outros seis desapareceram e toda a aldeia foi expulsa para a missão evangélica Mossoró, a 100 quilômetros de Tacuru, onde fica a reserva. Hoje mesmo será aberto um inquérito na Polícia Federal para apurar responsabilidades.

Pelo menos duas pessoas serão arroladas como autoras diretas da invasão da Comunidade Indígena de Jaguapiré, no Município de Tacuru, onde vivem 30 índios Caiuás: o fazendeiro José Fuentes Romeiro e o arrendatário Ademar Corrêa da Silva. Eles serão chamados pela Polícia Federal para explicar o caso e dizer quem era os três policiais militares que participaram da operação, comandando um batalhão de 24 jagunços, da qual cinco índios saíram feridos e outros seis desapareceram, incluindo-se aí três crianças. Segundo a Funai, em Campo Grande, a denúncia tem fundamentos e providências já estão sendo tomadas no sentido de resolver a situação.

Eram mais ou menos 12 horas quando os 27 homens che-

garam à reserva. Armados de revólveres e até alguns fuzis, eles entraram na aldeia e foram logo desferindo socos e coronhadas de revólver nos habitantes da comunidade. Nem mulheres ou crianças escaparam à violência. Não satisfeitos com as agressões, começaram uma sessão de tiros à deriva que acabou por provocar um grande tumulto que terminou por fazer fugir seis índios. Os que ficaram foram obrigados a entrar num caminhão e de lá foram levados para a Missão Evangélica de Mossoró, onde cinco índios feridos tiveram que ser medicados e alguns até transferidos para o hospital de Amambai.

INCÊNDIOS E AMEAÇAS

Segundo as informações liberadas pelo delegado regional

da Funai, João Chafic Tomaz, depois de expulsar os índios para Sassoró, que fica a 100 quilômetros da aldeia de Tacuru, os invasores voltaram e atearam fogo em todas as plantações – lavouras de subsistência – e nas habitações indígenas da reserva. Antes disso, ameaçaram de morte a todos que ousassem retornar à área. Na hora do tumulto o chefe da Comunidade Indígena, o índio Januário Gímenes, o Moreno, não se encontrava na aldeia e até ontem no final da tarde ainda estava desaparecido, o que levou a uma suspeita de que alguma coisa de ruim possa ter acontecido com ele.

Por causa desse incidente, os ânimos esquentaram entre os índios e já há promessa entre os Caiuás e Guaranis de se agrupar – reunindo as comunidades de Jaguapiré e também da região de Dourados e Ponta Porã – para enfrentar o fazendeiro e o arrendatário, que arrenda as terras de José Fuentes Romeiro. Os índios garantem que são donos da terra, que, por sinal fica dentro dos limites da fazenda de Romeiro. A Funai ratifica a opinião dos índios quanto à terra.

Hoje mesmo, a Delegacia

Regional da Funai pretende mandar para a área um grupo especial para investigar a situação. Também pretende acompanhar junto à Polícia Federal a abertura de um inquérito para apurar o caso. A preocupação maior da Fundação é com a possibilidade de começar a um novo e trágico conflito entre índios e brancos por causa de terras. O fazendeiro alega que as terras lhe pertencem, mas a Funai diz que não há pontos que tem as terras são dos índios desde muito tempo.

O clima e tensão, segundo a Funai, começou já há algum tempo. Desde que o arrendatário Ademar Corrêa da Silva se instalou nas terras da Fazenda Modelo de Fuentes “De lá para cá”, diz o delegado Chafic Tomaz, “o problema vem se agravando mas nunca tinha chegado aos extremos deste final de semana”. Os índios que foram retirados à força da área prometem retornar o mais breve possível, pois como garantem, lá estão as plantações de cada família e enterrados os antepassados – o que para a cultura índia por si justifica qualquer ação.

Fonte: Jornal do Estado de Minas Gerais-Belo Horizonte-MG, dia 06 de março de 1985.

(Arquivo de ISA)

Fazendeiros invadem aldeia Kaiová em MS

CAMPO GRANDE — Cinco índios gravemente feridos e outros seis desaparecidos, entre eles uma mulher e três crianças da aldeia de Tacuru, no sul do Estado. Esse foi o saldo da invasão das terras dos Kaiowás promovida por um total de 27 homens armados, comandados por dois fazendeiros e acompanhados por três soldados da Polícia Militar, que depois da violência obrigaram os indígenas a entrarem em dois caminhos, despejando-os no posto indígena de Sossoró, a 80 km do local invadido.

A informação foi liberada ontem pela Delegacia Regional da Funai, onde o titular Chafic João Thomáz está tomando todas as providências para encontrar os índios desaparecidos e socorrer os feridos. Ele solicitou ajuda da Polícia Federal e acabou descobrindo os autores do conflito, que são os fazendeiros José Fuentes Romeiro e o Ademair Corrêa da Silva, que ontem mesmo foram detidos por agentes da Polícia Federal de Ponta Porã, onde prestaram depoimentos, cujo conteúdo a Polícia Federal manteve em sigilo, "para não prejudicar as investigações", segundo garantiu um delegado do DPD.

O delegado da regional da Funai informou que a Polícia Federal já deslocou agentes para a região e irá instaurar inquérito policial para apurar a violência cometida contra a comunidade

indígena. Relatos feitos ao delegado pelo chefe do posto indígena do município de Amambai assinalam que 27 homens armados, entre eles Romeiro, chegaram à aldeia em várias viaturas e obrigaram os índios a saírem do local, espancando-os e ferindo alguns.

"É do nosso conhecimento que, dos 26 índios que se encontravam naquele momento, na aldeia, seis conseguiram fugir, inclusive uma mulher com três crianças. Cinco índios, bastante feridos, foram encaminhados a um hospital próximo e os barracos que existiam foram destruídos e queimados" — disse o delegado da Funai, acrescentando que há um clima de apreensão quanto ao paradeiro do Capitão Moreno, chefe da Aldeia, e da indígena com as três crianças, "pois os agressores afirmaram que quem retornasse à área seria morto".

Os índios Kaiowás, segundo Chafic João Thomaz, alegam que a área onde hoje existe a Fazenda de Romeiro lhes pertence e querem providências da Funai para que possam retornar à aldeia. A Delegacia Regional já deslocou servidores indigenistas para a região do conflito e determinou também que os índios feridos fossem submetidos a exame de corpo delito. Com a intervenção da Polícia Federal de Ponta Porã, a Funai acredita que a situação tende a acalmar-se, podendo haver uma negociação para o retorno dos índios.

Em virtude desse acontecimento e divulgação ampla na imprensa, pela primeira vez as diversas autoridades estaduais e federais (agentes superior da FUNAI, Comandante da Polícia Militar, Polícia Federal, Presidente da República, etc) começaram a se envolver no conflito já estabelecido de modo generalizado entre indígenas e fazendeiros pela posse da terra.

Fonte: Correio do Estado- Campo Grande-MS, dia 12 de maio de 1985. (Arquivo de ISA)

Sarney determina 4468 a demarcação

Os índios Caiuás, que vivem na Aldeia Jaguapiré, terão finalmente sua reserva demarcada pelo grupo interministerial, criado pelo presidente da República, José Sarney. A comunidade indígena, que atualmente vive sob um clima de tensão, devido ao desmatamento ilegal em suas terras, terá uma área de 2.100 hectares, já delimitada recentemente pela Fundação Nacional do Índio.

A área demarcada pela Funai, encontra-se localizada dentro da Fazenda Modelo, de propriedade de José Romero Fuentes, que desde tempos imemoriais, vivem nas terras onde estão enterrados seus antepassados. Apesar das ameaças, a comunidade, composta de pouco mais de 40 pessoas, continua resistindo, enfrentando até agressões físicas, dos homens contratados pelo arrendatário Ademar Correa da Silva.

Próximo à aldeia de Jagua-

piré, tem uma extensa área de mata virgem, basicamente composta de madeira-de-lei, que está sendo extraída por um grupo de paraguaios, contratados pelo arrendatário. Os homens estão sendo comandados pelos peões da Fazenda Modelo e são, segundo os índios, os mesmos que ajudaram, na invasão da aldeia, em março, quando várias pessoas ficaram feridas.

A Funai já enviou um ofício pedindo ao delegado do IBDF, Sidnei Sabag, que interfira no processo de extração de madeira, porque além das terras serem da comunidade, a licença já venceu em abril do ano passado. O delegado Sidnei Sabag disse que vai mandar, na segunda-feira, uma equipe de fiscais, para averiguar as irregularidades descritas pela Funai, no ofício desta semana.

O delegado disse que se o desmatamento estiver irregular, será embargado e o proprietário poderá levar uma multa que varia de Cr\$ 80 mil a Cr\$ 8 milhões.

Já no final de março de 1985, as famílias extensas kaiowa retornaram aos seus locais de estabelecimento no *tekoha* Jaguapiré. Ali, as famílias recomeçaram a reconstrução de suas casas e roças destruídas. Como consequência, o governo (no final da ditadura militar) ordenou, através da portaria nº 1.842/E, de 14 de março de 1985 da FUNAI, um estudo antropológico da área reocupada pelos indígenas. Por conta desse estudo, autorizado pelo governo, desenrolou-se um conflito mais forte e a uma disputa

judicial entre os indígenas e os fazendeiros pela posse da terra em análise. Conforme consta no processo Nº 0004473-58.2005.4.03.6006/MS, Nº origem: 00.0004473-3 1ª Vara de Justiça Federal/MS. Esse tema ficará evidente no item a seguir.

2.3- O Grupo Técnico para estudo da área reocupada

Como já anunciado, o Grupo de Trabalho (GT) instituído pela FUNAI era para analisar a área então ocupada e demandada pelos indígenas, visando identificar e reconhecer oficialmente a terra indígena. Um item do trecho reproduzido do despacho da AGU nº 23/março/1993 revela a providência adotada pela FUNAI naquele contexto histórico:

PROCESSO: 00002.000712/93-27

ORIGEM: Mensagem STF, nº 11, de 5 de março de 1993

ASSUNTO: Mandado de Segurança nº 21.660-3/160

DESPACHO DO ADVOGADO-GERAL DA UNIÃO

Homologo e subscrevo, para os fins e efeitos do artigo 4º, itens IV e V, da Lei Complementar nº 73, de 10 de fevereiro de 1993, anexas informações elaboradas pela eminente Consultora da União, Doutora Maria Jovita Wolney Valente.

Brasília, 16 de março de 1993 - José de Castro Ferreira, Advogado Geral da União.

INFORMAÇÕES: Nº AGU/JV-04/93

PROCESSO: 00002.000712/93-27

MANDADO DE SEGURANÇA: 21.660-3/160

ORIGEM: Mensagem STF, nº 11, de 5.3.93

RELATOR: Exmº Sr. Ministro Marco Aurélio

IMPETRANTES: Octávio Junqueira Leite de Moraes e cônjuge

IMPETRADAS: União Federal

Fundação Nacional do Índio - FUNAI

AUTORIDADES COATORAS: Presidente da República

Ministro de Estado da Justiça

[...] 7. Atendendo ao comando constitucional e à Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) e em observância ao estabelecido em decreto do Poder Executivo, a **Fundação Nacional do Índio - FUNAI providenciou a identificação e delimitação da Área Indígena Jaguapiré, cujos passos estão resumidos no anexo** Ofício nº 10/PG/93, do Ilmo. Sr. Procurador-Geral da FUNAI, no qual se lê: **—De ordem do Sr. Presidente da FUNAI, dirijo-me a V. Exa., em atenção ao Aviso AGU/nº 39, de 9.3.93, dessa procedência, para informar que em nenhum momento o processo administrativo de demarcação da Área Indígena Jaguapiré, desencadeado por esta Fundação, contrariou o comando constitucional e o Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991, que regem a espécie. Com efeito, esta Entidade, através da Portaria nº 1.842/E, de 14 de março de 1985, designou um Grupo de trabalho sob a coordenação do antropólogo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, o qual, concluídos os estudos de identificação e levantamento ocupacional da terra indígena Jaguapiré, apresentou um relatório circunstanciado, caracterizando a área indígena a ser demarcada (vide documentos anexos).** (pg. 06 do despacho AGU nº 23/93 – destaque nosso).

O resultado do estudo antropológico da área reocupada pelos indígenas confirmou que era território indígena, e foi oficialmente delimitada como Terra Indígena (T.I.) Jaguapiré, com uma extensão de 2.349 ha. No entanto, a terra indígena delimitada pelo grupo de trabalho criado pela FUNAI foi questionado e submetido ao “Grupo de Trabalho Interministerial”, instituído pelo Decreto nº 94.945, de 23 de setembro de 1987, composto por representantes do Estado de Mato Grosso do Sul, da FUNAI, do Conselho de Segurança Nacional, do Ministério do Interior e do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário. O resultado dos trabalhos deste “GTT” foi contrário àquele do relatório antropológico, concluindo pela não existência de “ocupação permanente indígena”, conforme foi argumentado pelo advogado do fazendeiro:

[...], em meados de 1985 contra o imóvel Fazenda Modelo, retrorreferendado, a FUNAI instaurou processo administrativo nº FUNAI/BSB/3742/85, certo que enquanto tramitava a Ação Possessória perante a Justiça, o Senhor Presidente da República, através Decreto nº 94.945/87 constituiu o Grupo de Trabalho

Interministerial, para a instrução sobeja do processo administrativo supra-referendado. Frise-se, este grupo de trabalho, após exame do dossiê, vistoria in loco, concluiu não conhecer a área Jaguapiré como de ocupação permanente indígena, com base no inciso I, do artigo 17 da Lei nº 6.001/73, recomendado o levantamento das famílias indígenas que ali estavam vivendo, e o retorno à reserva indígena de origem - Aldeia Ramada-Porto Sossoró.” (pg. 2, despacho Nº 23 da AGU/março de 1993 - destaque nosso).

O que ocorreu foi uma batalha jurídica, com argumentações dos advogados dos fazendeiros de um lado, e da FUNAI/AGU, de outro lado. Iremos destacar aqui as argumentações que foram feitas para dar vida a essa batalha.

Assim, em resposta ao que foi colocado pelos advogados dos fazendeiros, foi dito o seguinte no despacho da AGU referido:

[...] A proposta de demarcação consubstanciada no relatório supracitado foi submetida a exame do Grupo de Trabalho Interministerial, instituído pelo Decreto nº 94.945, de 23 de setembro de 1987, composto de representantes do Estado de Mato Grosso do Sul, da FUNAI, do Conselho de segurança Nacional, do Ministério do Interior e do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário. Extrapolando sua competência, que se resumia a examinar e emitir parecer sobre a proposta da área a ser demarcada (art. 3º, do Decreto nº 94.945/87, já revogado), referido Grupo, à revelia das provas pericial e documental carreadas aos autos, resolveu não conhecer a área Jaguapiré como de ocupação permanente indígena. Essa resolução, que, obrigatoriamente, deveria ser submetida à consideração dos Ministros do Interior, da Reforma e do Desenvolvimento Agrário e do Conselho de Segurança Nacional, não foi encaminhada àquelas autoridades; o que significa dizer que a decisão daquele GTI, equivocadamente, representou a palavra final acerca da ocupação imemorial indígena nas terras conhecidas por Jaguapiré (vide documento, no anexo 2). Ocorre que, como já foi dito, o simples fato do GTI reconhecer uma situação - inexistência de ocupação tradicional indígena - não afasta a obrigatoriedade dessa decisão ser submetida às autoridades superiores, que a depender da prova dos autos, poderiam ou não modificá-la. Não demorou muito

para se constatar o equívoco em que incorreu o referido Grupo de Trabalho Interministerial". (pg. 6 de Despacho da AGU/93-destaque nosso)

Já em sua argumentação para sustentar a demarcação feita, a FUNAI se manifestou como segue.

*[...] Com o advento do Decreto nº 22, de 4.2.91, que revogou os Decretos nºs 94.945 e 94.946, ambos de 23.10.87, o processo administrativo de demarcação de terras indígenas sofreu profundas alterações. Dentre elas destaca-se a inovação contida no art. 3º, que autoriza o aproveitamento, para efeito de demarcação, dos trabalhos de identificação e delimitação de terras indígenas realizados anteriormente, desde que coerentes com os princípios estabelecidos no decreto em vigor e com a anuência do grupo indígena envolvido. **Imbuída do espírito de equacionar a grave situação fundiária dos índios Guarani-Kaiwá e Nandeva, esta Presidência, através da Portaria PP/nº 032/91, de 23.1.91 (doc. anexo), constituiu um Grupo de Trabalho** —com a finalidade de atualizar os dados antropológicos, jurídicos, fundiários, de preservação e levantamento da situação das comunidades Guarani-Kaiwá e Nandeva do Estado de Mato Grosso do Sul com relação à terra, oferecendo alternativas de solução para o problema.” **Esse Grupo de Trabalho, composto por especialistas de diversas áreas, reconheceu, ao final de seus trabalhos, que a terra reivindicada pelos Índios Kaiwá, conhecida como Jaguapiré, é um autêntico “Tekoha Kaiwá”, nela existindo cemitérios e outros sinais característicos de ocupação tradicional indígena; sugerindo, em consequência, o aproveitamento dos trabalhos apresentados pelo Grupo de Trabalho constituído pela Portaria nº 1812/E, de 14.3.85, (doc. anexo). A Comissão Especial de Análise, instituída pela Portaria nº 398, de 28.4.91, em resolução sob o nº 049/CEA, de 22.4.92, acolheu o Parecer nº 071/CEA, de 13.12.91, de autoria do antropólogo Alceu Cotia Mariz, “quanto aos estudos e adequações à delimitação, objetivando a demarcação com a anuência do grupo indígena da Terra Indígena Jaguapiré, localizada no Município de Tacuru, com a superfície de 2.089 ha (dois mil e oitenta e nove hectares) e 22 km (vinte e dois quilômetros) de que trata o Processo FUNAI/BSB/3742/85 (vide documentos anexos)”[...].***

Esta Presidência em Despacho sob nº 10, de 28.4.92, aprovou a resolução da Comissão Especial de Análise e determinou o encaminhamento do processo administrativo de demarcação da área indígena Jaguapiré ao Exmo. Sr. Ministro da Justiça, para fins de assinatura de portaria declaratória dos limites da terra indígena. O Exmo. Sr. Ministro da Justiça, através da Portaria nº 00244, de 20 de maio de 1992, declarou como de posse permanente indígena, para efeito de demarcação, a área indígena Jaguapiré, com superfície aproximada de 2.089 ha (dois mil e oitenta e nove hectares) e perímetro também aproximado de 22 km (vinte e dois quilômetros). Em seguida, os autos foram remetidos ao Exmo. Sr. Presidente da República que, mediante a expedição do Decreto de 23 de novembro de 1992, publicado no Diário Oficial de 24.11.92, homologou a demarcação administrativa da Área Indígena Jaguapiré, localizada no Estado de Mato Grosso do Sul. Resta à FUNAI promover o registro da referida área no cartório imobiliário da comarca correspondente e no Departamento de Patrimônio da União. Esse registro no momento não pode ser realizado, face medida liminar concedida pelo Ministro Marco Aurélio, do Supremo Tribunal Federal, nos autos do Mandado de Segurança nº 21.660-3/160, em favor de Octávio Junqueira Leite de Moraes e sua mulher. (pág. 07, despacho AGU nº 23-destaquei).

A princípio, a Terra Indígena Jaguapiré em foco que foi identificada e reconhecida pela Fundação Nacional do Índio ainda em 1985, abrangia a “fazenda Modelo” do proprietário José Fuente Romero e a “Fazenda São José” do proprietário Octávio Junqueira Leite de Moraes.

2.4- A reocupação do *tekoha* Jaguapiré Memby pela família de José Benites

Diante da publicação do resultado do estudo antropológico, os dois fazendeiros, por meio de seu advogado, pela primeira vez recorreram à justiça (estadual, na cidade de Iguatemi), requerendo a “reintegração de posse” e, sobretudo a ordem de despejo judicial dos indígenas reocupantes de seu *tekoha*. O advogado dos fazendeiros apresentou na justiça o título da propriedade (registro das fazendas) em nome dos

fazendeiros. Eles passaram a alegar que as duas propriedades particulares foram invadidas pelos indígenas da reserva Sassoró em 1985 e que, por essa razão, os indígenas invasores das propriedades teriam que ser despejados pela justiça.

Nessa situação, a FUNAI também indicou um advogado para defender os direitos dos indígenas envolvidos na reocupação do *tekoha* Jaguapiré. Nessa defesa, o advogado da FUNAI apresentou o relatório antropológico, anexando-o à ação judicial.

Em decorrência desse conjunto de fatos, é importante observar que a reocupação do *tekoha* Jaguapiré e a articulação das lideranças Kaiowa no *Aty Guasu* pela demarcação (de parte) do *tekoha* Jaguapiré desencadeou-se marcadamente a partir de março de 1985. No item a seguir veremos a história dessa ação de despejo judicial.

Como já descrito, inicialmente os pistoleiros de José Fuente Romero conseguiram efetuar o despejo da família grande kaiowá de líder Moreno Ximenes do *tekoha* Jaguapire, em março de 1985. Mas esses indígenas despejados, passada uma semana, juntamente com a família grande de José Benites se reorganizaram e retornaram aos seus locais de residência. Já um ano depois, em 1986, houve ampliação de reocupação da área, a família extensa liderada especificamente por José Benites reocupou uma área denominada Jaguapire Memby, que já tinha sido transformada na “fazenda “São José” cujo então proprietário era o fazendeiro. Octávio Junqueira Leite de Moraes. Frente à reocupação de Jaguapire Memby, Octávio contratou um advogado para conseguir uma ordem de despejo, na Justiça Estadual. Assim sendo, naquele momento, além de José Fuente, outro fazendeiro entrou na justiça contra a demanda dos indígenas e de um laudo antropológico realizado para a FUNAI.

2.5- Os embargos judiciais levantados pelos fazendeiros

Uma argumentação destacada na ação do advogado desse último fazendeiro foi *—a invasão da propriedade privada pelos silvícolas da reserva Sassoró—*, como se verá logo abaixo.

Vale a pena citar outro trecho presente nas páginas 1 e, do já citado despacho nº 23 da Advocacia Geral da União (AGU)

[...] Octávio Junqueira Leite de Moraes e sua mulher Elza Junqueira Leite de Moraes impetram Mandado de Segurança contra ato do Excelentíssimo Senhor Presidente da República - Decreto de 23 de novembro de 1992 (publicado no Diário Oficial da União de 24 de novembro de 1992), referendado pelo Exmo. Sr. Ministro de Estado da Justiça - pelo qual foi - homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Área Indígena Jaguapiré, localizada no Município de Tacuru, Estado de Mato Grosso do Sul, caracterizada, como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 2.349,00 ha (dois mil, trezentos e quarenta e nove hectares) e perímetro de 27.774,60 m (vinte e sete mil, setecentos e setenta e quatro metros e sessenta centímetros)” (art. 1º do Decreto)

2. Alegam os Impetrantes (o fazendeiro Octávio), em resumo:

—a) que são senhores e legítimos possuidores de uma área de terra de 4.684.4136 ha (quatro mil, seiscentos e oitenta e quatro hectares, quarenta e um ares e trinta e seis centiares), situada no Município de Tacuru-MS, denominada —Fazenda São José”, havida por transferências de domínios que lhes fizeram Honório Dias, Espólio de Aristophenes da Silva Batista e Lucílio Garcia de Moraes, conforme transcrições números 5.559 (fl. 267 do Livro 3-C); 2.502 (Livro 02, de 15.2.78) e 512 (Livro 2, em 4.6.76), todas do Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Amambai-MS;

b) que —o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, outorgou título ratificatório nº 4(13)82.08/500, com a anuência do Conselho de Segurança Nacional, através ofício 349/5SC/0574/80, conforme constou do processo administrativo PFD7MT373/79”.

—e) em meados de abril de 1986, o imóvel foi invadido por 8 famílias indígenas, ingressando pelo Sul da propriedade, através da “Fazenda Modelo”, de José Fuentes Romero, esbulhada anteriormente (1985) pelos mesmos indígenas que desrespeitaram contrato de arrendamento para extração de erva-mate em 17 alqueires celebrado com José Fuentes Romero, apossando-se de quase toda a propriedade do Sr. José Fuentes Romero. Provieram outros Índios da mesma reserva Ramada-Porto Sossoró e passaram a habitar o imóvel de José Fuentes Romero, efetivando a invasão e o esbulho possessório. Enquanto José Fuentes

Romero procurava dirimir o conflito perante o Judiciário, valendo-se das proteções possessórias e dos direitos de propriedade, parte dos Índios transpuseram os limites da Fazenda Modelo, para ilegitimamente invadir o imóvel dos ora Impetrantes, certo de que os imóveis se confinam por divisa seca, separados por cerca de arames” (pág. 01, despacho AGU nº 23-destaquei)

Há ainda a letra “d”, em que o advogado do fazendeiro destaca o não reconhecimento da área Jaguapiré como de ocupação permanente pelo “GT Interministerial” (como visto mais acima).

Como se vê no teor da ação de advogado do fazendeiro, os indígenas reivindicantes de seu território de ocupação tradicional são referidos como “silvícolas já pertencentes à reserva Sassoro” e “invasores de terras particulares”.

Na concepção dos fazendeiros, os indígenas teriam que sair de sua terra tradicional e permanecer somente na reserva indígena regularizada pelo SPI, os indígenas kaiowa não deveriam reivindicar mais a demarcação de sua terra de ocupação tradicional e, sobretudo nem deveria haver o estudo antropológico da área pela FUNAI, visto que a sua propriedade particular já era registrada e definitiva e já contava com a proteção de leis e de setores da justiça brasileiras.

2.6- A resistência do *Aty Guasu* à ordem de despejo da Justiça Federal

Na acima referida ação judicial, os acusados ou réus eram os indígenas kaiowa de Jaguapiré e a FUNAI.

Na ação, baseado no laudo antropológico, o advogado da FUNAI argumentava que a área Jaguapiré em litígio era terra indígena e os indígenas reocupantes da área em litígio eram descendentes diretos dos indígenas Kaiowa que viviam no *tekoha* desde tempos imemoriais.

É essencial mencionar que frente às duas argumentações distintas apresentadas pelas partes perante a justiça estadual, o juiz considerou somente a argumentação da defesa da propriedade dos dois fazendeiros. Por essa razão, a justiça deferiu o pedido dos fazendeiros, autorizando o despejo judicial dos indígenas do *tekoha* Jaguapiré, em 1988.

Em fevereiro de 1988, a solicitação do fazendeiro Octávio foi deferida pela justiça estadual de Iguatemi-MS, por isso a ordem judicial era para retirar os indígenas da fazenda São José. Assim sendo, o fazendeiro Octávio conseguiu uma ordem judicial de despejo dos indígenas reocupantes do *tekoha* Jaguapiré Memby. O líder kaiowa José Benites (*—ñamõĩ jojoĩ*) lembra-se dessas ações do primeiro despejo judicial:

—Lembro-me que de manhã cedo chegaram vários caminhões ao tekoha Jaguapiré; nos quatro ônibus chegaram somente policiais com as armas. Os agentes policiais começaram a capturar e carregar as crianças, mulheres e homens nas carroçarias de caminhões. Além disso, queimaram as nossas casas. A forma de agir desses agentes policiais não difere muito da dos pistoleiros do fazendeiro Fuente: ambos utilizaram armas pesadas, queimaram as nossas casas, ameaçaram e assustaram crianças, mulheres e idosos, machucaram e carregaram-nos a força na carroceria de caminhões, as famílias foram levadas e despejadas na entrada da reserva Sassoró. A família do Moreno não foi despejada conosco, visto que eles se encontravam na fazenda Modelo, do fazendeiro José Fuente Romero. Sete meses depois, em setembro de 1988, o juiz mandou despejar também as famílias do Moreno. As ações de despejos ocorreram de formas iguais: os policiais largaram a gente do Moreno na reserva Jakarey (ou Porto Lindo). (Líder Kaiowa José Benites, na T.I. Jaguapiré, novembro 2010).

No final do mês de fevereiro de 1988, essa ordem judicial foi cumprida pelas forças policiais do Estado de Mato Grosso do Sul. As pessoas da família liderada pelo *tamõĩ* José Benites foram levadas para a reserva Sassoró, localizada a cerca de 30 km do *tekoha* Jaguapiré. Mas essa primeira ordem da justiça estadual não abrangia e nem atingiu a família extensa liderada pelo *tamõĩ* Moreno, que estava localizada na fazenda Modelo, de José Fuente.

Passado seis meses do despejo da família extensa de José Benites do *tekoha* Jaguapiré Memby (que teve o nome de fazenda São José), em setembro de 1988, o advogado do fazendeiro José Fuente conseguiu também da justiça estadual uma ordem de despejo da família do xâma Moreno Ximenes, que reocupavam o *tekoha* Jaguapiré (que teve o nome de fazenda Modelo). Essa ordem de despejo judicial foi executada também por forças policiais no dia 13 de setembro de 1988. Os integrantes da família de

Moreno Ximenes foram levados para a reserva Jakarey/Porto Lindo (uma aldeia Guarani), a cerca de 60 km do *tekoha* Jaguapiré. (v. divulgação no Jornal Estado de São Paulo no dia 14 de setembro de 1988).

Índios kaiuás são expulsos de reserva

CAMPO GRANDE — Cerca de 700 índios kaiuás foram despejados ontem da reserva de Jacuapiré, por decisão do juiz da 1ª Vara Cível e Criminal de Iguatemi, Eduardo Rocha, que concedeu liminar de reintegração de posse ao fazendeiro José Fluentes Romero. O fazendeiro reivindica a propriedade há dez anos.

Às 12 horas mais de 200 soldados da Polícia Militar de diversas cidades de Mato Grosso do Sul tomaram conta da reserva, obrigando todos a abandonar a área. Os índios foram transferidos em 40 caminhões alugados pelo fazendeiro, para um terreno baldio nas proximidades de Taquarú. O padre integrante do Sine e o cacique

Rosalino Gimenez, que tentaram negociar a saída dos índios, também acabaram sendo expulsos da reserva pelos policiais militares. Esta é a terceira vez que os índios kaiuás são expulsos de seu território. A Comissão de Direitos Humanos de Campo Grande pretende recorrer da ação do juiz, pois de acordo com o Estatuto do Índio somente o Ministério Público tem competência para julgar este tipo de processo. A Funai reconhece a área de Jacuapiré como reserva indígena desde maio de 1985. O despejo dos indígenas foi comemorado pelos soldados e por algumas autoridades da Funai, que participaram de uma churrascada oferecida pelo fazendeiro.

De fato, em meados de 1988, a família extensa Romeiro-Benites foi levada para a reserva Sassoró (aldeia Kaiowá), a 30 km da área Jaguapiré, e outra parte tendo sido expulsa se assentou na reserva de Porto Lindo (aldeia Guarani), a 60 km de *tekoha* Jaguapiré. Ainda que muito distantes de *tekoha* Jaguapiré, as lideranças das duas famílias grandes despejadas ainda recebiam pressões e ameaças dos fazendeiros para não mais regressarem ao *tekoha* Jaguapiré. No entanto, as lideranças dessas famílias, já da reserva Sassoro e da reserva Porto Lindo, através do *Aty Guasu*, continuaram a se reunir e articular novas reocupações do *tekoha* Jaguapiré. (processo que já foi descrito no capítulo anterior). Para concretizar uma nova reocupação, entre 1988 e 1992, essas lideranças, juntamente com outros líderes, de outros *tekoha*, acampados em outras reservas e com os “capitães” indígenas das reservas participavam de todos *Aty Guasu*. Após quatro anos de articulação, em maio de 1992, as famílias extensas despejadas da área Jaguapiré tornaram a reocupar parte da terra tradicional identificada como T. I. Jaguapiré.

É importante destacar mais uma vez que o primeiro despejo extrajudicial dos indígenas (ocorrido no dia 02 de março de 1985) demonstra que a expulsão dos indígenas de seu território tradicional, e mais ainda, o modo extremamente violento como ele foi feito era algo comum na região. De fato, o fazendeiro Fuente demonstrou

publicamente que os indígenas do *tekoha* Jaguapire podiam ser massacrados e despejados de seu lugar tradicional, sob o regime de violência e de ameaça de morte dos pistoleiros contratados.

Em 1988, os dois fazendeiros, por meio de advogado, conseguiram duas ordens de despejo judicial dos indígenas de seu território identificado, que foram executados por agentes policiais. Assim, os dois fazendeiros deixaram de contratar os pistoleiros para realizar despejo extrajudicial dos indígenas, mas passaram contratar o advogado para obter a ordem de despejo judicial da justiça estadual. Desse modo, mais uma vez os fazendeiros demonstraram que os indígenas podiam também ser despejados legalmente de sua terra tradicional pela ordem da justiça. Também é importante destacar que o modo como os despejos foram feitos não diferiam muito. Vários indígenas do *tekoha* Jaguapire que foram vítimas dos despejos extrajudicial e judicial, ao narrar histórias desses acontecimentos, nem conseguem distinguir com clareza se foram pistoleiros ou policiais os que agiram.

Fica evidente que o processo de despejo extrajudicial dos indígenas de seus *tekoha* e a dominação de territórios indígenas era não só permitida como também fomentado pelo próprio sistema de poder político, judicial e econômico dominante no extremo sul de atual Estado de Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, o direito indígena às terras de ocupação tradicional já garantidos na Constituição vem sendo ao longo do tempo claramente ignorado e aviltado em Mato Grosso do Sul.

Resumindo, entre 1980 e 1988, as famílias extensas referidas foram expulsas três vezes. É importante observar que as ações de despejo judiciais tentaram também dividir intencionalmente as articulações das duas famílias extensas do *tekoha* Jaguapire. Esse é um dos efeitos que a entrada de processos na justiça também permitiam produzir. Em meados de 1990, houve ainda outra ordem de despejo deferida pela Justiça Federal, que passaremos a referir abaixo. Consideraremos as argumentações dos fazendeiros nestes outros casos.

2.6.1- A segunda ordem de despejo judicial contra as famílias de Jaguapiré (1994)

Visto que as famílias extensas Kaiowa que foram expulsas do *tekoha* Jaguapiré pela justiça estadual em 1988 passaram a reocupá-lo no dia 20 de maio de 1992, neste item consideraremos propriamente as argumentações de parte dos advogados dos fazendeiros diante dessa reocupação.

Os dois fazendeiros (José Fuente e Octávio Junqueira) novamente recorreram à justiça estadual e federal, solicitando a ordem de despejo dos indígenas e a revogação tanto da publicação da portaria declaratória (que foi assinada pelo Ministro da Justiça no dia 21 maio de 1992 – ver em anexo) quanto do decreto de homologação assinado pelo Presidente da República (no dia 23 de novembro de 1992) da terra indígena Jaguapiré.

Diante da publicação da portaria nº 244/92 de declaração de Terra Indígena pelo Ministro da Justiça, fazendeiro José Fuente Romero argumentou o seguinte:

—APELAÇÃO CÍVEL Nº 0004473-58.2005.4.03.6006/MS

2005.03.99.002527-1/MS

RELATORA : Desembargadora Federal RAMZA TARTUCE

APELANTE : Uniao Federal e outro

: Fundacao Nacional do Indio FUNAI

ADVOGADO : TÉRCIO ISSAMI TOKANO

APELADO : JOSE FUENTES ROMERO espolio

ADVOGADO : ARMANDO ALBUQUERQUE

PARTE RE' : COMUNIDADE INDIGENA DE JAGUAPIRE INDIOS GUARANI DO GRUPO KAIOWA

No. ORIG. : 00.00.04473-3 1 Vr DOURADOS/MS

DECISÃO

JOSÉ FUENTES ROMERO (substituído pelo seu espólio) ajuizou esta ação declaratória de domínio, cumulada com pedido de indenização por perda e danos, contra a UNIÃO FEDERAL, a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI e a COMUNIDADE INDÍGENA JAGUAPIRÉ, tendo por objeto a área agrícola denominada de Fazenda Modelo ou Jaguapiré.

Informa que é proprietário da Fazenda Modelo que se situa no Município de Tucuru-MS por forma de Escritura Pública de confissão de Dívida com Garantia Hipotecária firmada com o Banco do Brasil, agência de Amambaí-MS, em 08 de abril de 1981, registrada sob n. 3.309, do Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Amabaí-MS, sendo certo que nela consta a relação das benfeitorias à época existentes no imóvel.

Assim, afirma, ao adquiri-la, tomou posse da propriedade, dotando-a de muitas benfeitorias necessárias e fazendo-a produtiva, sendo que a posse é exercício há

mais de 38 (trinta e oito) anos, contados desde a aquisição feita por Oscar Martinez ao Estado de Mato Grosso.

Afirma que, em março de 1985, a fazenda foi invadida por indígenas oriundos da vizinha Aldeia Ramada, que foram, no entanto, retirados por força de liminar concedida em reintegração de posse.

*Ressalta que anteriormente à retirada dos índios da área invadida foi feita uma análise com o objetivo de verificar se se tratava de terra indígena e se a ocupação era remota, resultando, daí, a Resolução n. 10, através da qual a área **não** foi reconhecida como de ocupação indígena, sendo que na parte final da ATA da reunião ficou consignado que todas as Resoluções pertinentes às áreas objeto da reunião faziam parte daquela ATA, e deveriam ser obedecidas e cumpridas pela FUNAI, o que, no entanto, não foi observado.*

Afirma que o "Órgão Protetor dos Autóctones", aproveitando-se da ECO/92 e de sua repercussão, logrou obter a assinatura da Portaria n. 244, publicada no dia 21 de maio/92, declarando a área, com superfície de 2.089 ha, como de ocupação indígena permanente e determinando, conseqüentemente, que fosse promovida a demarcação administrativa para posterior homologação, além de proibir o ingresso, o trânsito e a permanência de pessoas ou grupos de não índios no perímetro especificado.

No entanto, sustenta, a Fazenda Modelo é totalmente explorada por seu proprietário, inexistindo justificativa para a edição da Portaria n. 244, uma vez que no perímetro descrito inexistia qualquer presença de índios.

Afirma que no dia 20 de maio de 1992 a área foi invadida e desde então vem suportando prejuízos.

Discorre sobre o conceito de terras indígenas à luz do artigo 231, § 1º, da Constituição Federal, defende seu direito de propriedade e pede a procedência da ação para declarar que o imóvel não se constitui habitat imemorial dos silvícolas, a inconstitucionalidade da Portaria n. 244 de 21 de maio de 1992, e dos atos administrativos nela embasados, com a conseqüente declaração de responsabilidade civil dos réus pelos danos que lhe foram causados pela paralisação das atividades agropecuária e pelas danificações causadas pelos índios invasores. (Destaque nosso).

Importa destacar que o fazendeiro Octávio Junqueira Leite de Moraes, proprietário da fazenda “São José” argumentou de modo similar ao fazendeiro José Fuente Romero:

[...] —a) que —são senhores e legítimos possuidores de uma área de terra de 4.684.4136 ha (quatro mil, seiscentos e oitenta e quatro hectares, quarenta e um ares e trinta e seis centiares), situada no Município de Tacuru-MS, denominada —Fazenda São José, havida por transferências de domínios que lhes fizeram Honório Dias, Espólio de Aristophenes da Silva Batista e Lucílio Garcia de Moraes, conforme transcrições números 5.559 (fl. 267 do Livro 3-C); 2.502 (Livro 02, de 15.2.78) e 512 (Livro 2, em 4.6.76), todas do Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Amambai-MS; b) que —o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, outorgou título ratificatório nº 4(13)82.08/500, com a anuência do Conselho de Segurança Nacional, através ofício 349/5SC/0574/80, conforme constou do processo administrativo PFD7MT373/79”.

A letra “c” diz que “o imóvel foi invadido, em 1986, por famílias indígenas”, que já tinham “esbulhado a [mesma] Fazenda Modelo em 1985”, “enquanto José Fuente procurava dirimir o conflito perante o Judiciário”.

A letra “d” traz argumento de que o Grupo de Trabalho Interministerial, “após exame do dossiê, vistoria in loco, concluiu não conhecer a área Jaguapiré como de ocupação permanente indígena”.

Já as letras “e” e “f” trazem o seguinte:

[...] e) que, em decorrência “do Movimento ECO-92, que seria realizado no Rio de Janeiro - conforme foi -, em meados de julho/92, imediatamente a FUNAI instaurou novo processo administrativo que se identifica como FUNAI/BSB/397/92, instruído com laudos antropológicos tendenciosos, renovando a discussão administrativa sobre a Aldeia Jaguapiré, sob as balizas do novo ordenamento, agora ditadas pela Constituição de 1988, em seu artigo 231 e parágrafos”;

f) que, —a garantir a manutenção da sua posse, e a evitar incidentes processuais na ação de reintegração de posse, os ora Impetrantes ajuizaram Interdito Proibitório contra a FUNAI, perante a Justiça Estadual e também, concomitantemente, ingressaram com mesma ação contra Sua Excelência o Senhor Ministro da Justiça, com o fito de suspender a executoriedade da Portaria nº 244, evitando-se a demarcação administrativa da área, considerando-se que a área estava sub judice, aguardando pronunciamento do Egrégio Tribunal de Justiça, dirimindo-se as questões. Estes feitos estão em andamento;” (pg 2 do despacho da AGU/93)

—40. Por último, impõe-se registrar que o impetrante ajuizou sob os mesmos argumentos, perante o Superior Tribunal de Justiça, o Mandado de Segurança nº 1740-S/DF, Registro nº 920014278-8, contra o Senhor Ministro da Justiça com a finalidade de desconstituir a Portaria nº 244, concernente à demarcação da área indígena em comento” (pg. 8 do despacho da AGU/93).

O teor do despacho nº 23 da AGU/93 revela que em meados de 1992 os advogados dos fazendeiros reapresentaram na justiça estadual e posteriormente na justiça federal os título das propriedades (registro das fazendas) em nome dos fazendeiros. Eles então começaram a alegar que os relatórios e pareceres antropológicos considerados pelo Ministro da Justiça eram “tendenciosos”, pretendendo desqualificá-los perante a justiça. Além disso, argumentaram de forma repetitiva que duas propriedades particulares ou as duas fazendas haviam sido invadidas pelos indígenas da reserva Sassoró.

Nesse quadro, o procurador jurídico da FUNAI atuou para defender os direitos e as demandas dos indígenas envolvidos na reocupação do *tekoha* Jaguapiré. Também em defesa da reivindicação desses indígenas, foi reapresentado o relatório antropológico concluído em 1985, que reconhecia a ocupação indígena da terra. Além disso, o presidente da FUNAI havia instituído, em 1991, um novo Grupo de Trabalho. Veja-se a reprodução de trecho do despacho da AGU/93.

[...]—Esta Presidência, através da Portaria PP/nº 032/91, de 23.1.91 (doc. anexo), constituiu um Grupo de Trabalho “com a finalidade de atualizar os dados

antropológicos, jurídicos, fundiários, de preservação e levantamento da situação das comunidades Guarani-Kaiwá e Nandeva do Estado de Mato Grosso do Sul com relação à terra, oferecendo alternativas de solução para o problema.” Esse Grupo de Trabalho, composto por especialistas de diversas áreas, reconheceu, ao final de seus trabalhos, que a terra reivindicada pelos Índios Kaiwá, conhecida como Jaguapiré, é um autêntico “Tekoha Kaiwá”, nela existindo cemitérios e outros sinais característicos de ocupação tradicional indígena; sugerindo, em consequência, o aproveitamento dos trabalhos apresentados pelo Grupo de Trabalho constituído pela Portaria nº 1812/E, de 14.3.85, (doc. anexo).

—8. E os estudos procedidos, pelo antropólogo Alceu Mariz, no caso, referendados por Comissão de Técnicos (doc, em anexo), com fundamentação precisa bem caracterizou a imemoriabilidade da área homologada, como um Tekoha, espaço próprio do grupo Kaiová”

9. Consta da documentação fornecida pela FUNAI relatórios e pareceres antropológicos que contém dados históricos da comunidade indígena de Jaguapiré, nos quais se afirma serem de ocupação tradicional e permanente daqueles silvícolas as terras da denominada —Área Indígena Jaguapiré”. (pg. 6 do despacho da AGU/93 – destaques nossos).

Fica evidente que baseado no laudo antropológico, o advogado da FUNAI começou a argumentar que a área Jaguapiré em litígio era terra de ocupação indígena, sendo remarcada a ideia de “imemorialidade”, em lugar da ideia de “tradicionalidade”. Era remarcado também e, portanto que os indígenas reocupantes da área em litígio eram descendentes diretos dos Kaiowa que viviam no *tekoha* “desde tempos imemoriais”.

É essencial mencionar que frente a essas duas argumentações distintas apresentadas pelas partes perante a justiça estadual em Iguatemi-MS, como fizera antes, o juiz (estadual) acatou a argumentação feita pelos advogados dos fazendeiros.

Como já dito, na justiça federal, os fazendeiros começam a questionar o decreto de homologação de Terra Indígena Jaguapiré. O decreto de homologação da T.I. assinado pelo Presidente da República dizia o seguinte:

DECRETO DE 23 DE NOVEMBRO DE 1992.

***Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Jaguapiré,
localizada no Estado de Mato Grosso do Sul.***

O VICE-PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no exercício do cargo de ***PRESIDENTE DA REPÚBLICA***, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da ÁREA INDÍGENA JAGUAPIRÉ, localizada no Município de Tacuru, Estado de Mato Grosso do Sul, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 2.349,00ha (dois mil, trezentos e quarenta e nove hectares) e perímetro de 27.774,60m (vinte e sete mil, setecentos e setenta e quatro metros e sessenta centímetros).

Art. 2º A área indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação:
NORTE: partindo do Marco MC-4 de coordenadas geográficas 23°42'51,713"S e 54°59'19,558"WGr., localizado próximo da confluência de um córrego sem denominação com o Rio Puitã, segue pelo citado córrego, a montante até o Marco MC-5 de coordenadas geográficas 23°42'26,860"S e 54°58'44,736"WGr.; daí, segue limitando por uma cerca no azimuth médio e distância de 58°17'21,4" e 2.444,85m, confrontando com as terras da Fazenda São José de propriedade do Sr. Otávio Junqueira, até o Ponto P-1 de coordenadas geográficas 23°41'44,135"S e 54°57'31,982"WGr., localizado próximo da cabeceira do Córrego Jaguapiré Memby; daí, segue por uma linha reta no azimuth e distância de 83°37'08,5" e 586,16m até o Marco MC-6 de coordenadas geográficas 23°41'41,746"S e 54°57'11,458"WGr., localizado próximo ao aterro de um açude; daí, segue pelo Córrego Jaguapiré, a jusante até o Marco-1 de coordenadas geográficas 23°41'40,025"S e 54°56'36,760"WGr., localizado na confluência com o Córrego Nhupoi Guaçú. ***LESTE:*** do marco antes descrito, segue pelo Córrego Nhupoi Guaçú, a jusante até o Marco MC-2 de coordenadas geográficas 23°43'05,135"S e 54°55'47,770"WGr., localizado no cruzamento da estrada que dá acesso a Tacuru; daí, segue pelo citado córrego, a jusante até o Marco MC-3 de coordenadas geográficas 23°44'28,518"S e 54°54'58,354"WGr., localizado

próximo da confluência com o Rio Puitã. SUL/OESTE: do marco, antes descrito, segue pelo Rio Puitã, a montante até o Marco MC-4, início da descrição deste perímetro.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 23 de novembro de 1992; 171º da Independência e 104º da República.

ITAMAR FRANCO

Este decreto reconhece que a área em disputa desde 1985 era território indígena. No entanto, ele foi questionado pelos advogados dos fazendeiros, como se segue.

~~—INFORMAÇÕES: N° AGU/JV-04/93~~

PROCESSO: 00002.000712/93-27

MANDADO DE SEGURANÇA: 21.660-3/160

ORIGEM: Mensagem STF, n° 11, de 5.3.93

RELATOR: Exmº Sr. Ministro Marco Aurélio

IMPETRANTES: Octávio Junqueira Leite de Moraes e cônjuge

IMPETRADAS: União Federal

Fundação Nacional do Índio - FUNAI

AUTORIDADES COATORAS: Presidente da República

Ministro de Estado da Justiça

Octávio Junqueira Leite de Moraes e sua mulher Elza Junqueira Leite de Moraes impetram Mandado de Segurança contra ato do Excelentíssimo Senhor Presidente da República - Decreto de 23 de novembro de 1992 (publicado no Diário Oficial da União de 24 de novembro de 1992), referendado pelo Exmo. Sr. Ministro de Estado da Justiça - pelo qual foi -homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Área Indígena Jaguapiré, localizada no Município de Tacuru, Estado de Mato Grosso do Sul, caracterizada, como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 2.349,00 ha (dois mil, trezentos e quarenta e nove hectares) e perímetro de 27.774,60 m (vinte e sete

mil, setecentos e setenta e quatro metros e sessenta centímetros)» (art. 1º do Decreto)”(Despacho nº 23 da AGU/93.)

Resumindo o apresentado até aqui, a terra indígena Jaguapire tem seu processo de regularização travado judicialmente, ficando restrito à Justiça Estadual de Iguatemi-MS durante seis (6) anos. Nesse tempo, atuava na defesa dos indígenas e da FUNAI somente o advogado da FUNAI. Apenas no começo dos anos 1990 o processo foi transferido para a Justiça Federal (ver o processo nº 00.00.04473-3-1 Vr Dourados-MS). Isto porque conforme o determinado no artigo 232 da Constituição Federal de 1988 (CF/88), para defender os indígenas, o Ministério Público Federal (MPF) passou a existir, e em 1992 ele passou a atuar no processo de Jaguapiré. Assim, pela primeira vez um procurador do MPF passou a atuar na efetivação dos direitos dos indígenas do *tekoha* Jaguapiré. O MPF atuou do seguinte modo:

[...] g) que, paralela e concomitantemente, em meados de junho de 1992, o Ministério Público Federal ajuizou ação cautelar inominada, requerendo a demarcação administrativa, alegando nada atentar a demarcação contra a posse dos ora Impetrantes, mesmo porque o restante da Área Jaguapiré (terras do Sr. José Fuentes) já havia sido demarcada. A demarcação administrativa foi concluída, garantida por liminar da Justiça Federal. Dando seqüência, o Ministério Público Federal, ajuizou em 27 de julho do mesmo ano, perante a Justiça Federal, com Ação Civil Pública pretendendo haver as terras da Fazenda São José, através pronunciamento judicial. O feito foi contestado e tramita regularmente perante a Justiça.”(Destaquei) (Pg. 03 do Despacho nº 23 da AGU/93.)

Como é possível ver, se por um lado a partir de 1985, ao mesmo tempo que as lideranças das famílias extensas Kaiowá passaram a se articular e se organizar no *Aty Guasu* para lutar e permanecer definitivamente no *tekoha* Jaguapiré, os dois fazendeiros com terras dentro desse *tekoha* (Fuente e Junqueira) se organizaram e passaram a recorrer destacadamente a duas instâncias (estadual e federal) para reprimir o movimento daquelas mesmas famílias extensas. Em 1992, além da FUNAI o MPF passou a agir, pela conclusão dos trabalhos de regularização da T.I. Jaguapiré.

Como já explicitado antes, as famílias extensas Kaiowa passaram a reocupar o *tekoha* Jaguapiré no dia 20 de maio de 1992. Diante do retorno das famílias extensas indígenas à área, os dois fazendeiros (José Fuente e Octávio Junqueira) novamente recorreram à justiça estadual e federal, solicitando a ordem de despejo dos indígenas e a revogação da publicação da portaria declaratória (que foi assinada pelo Ministro da Justiça no dia 21 maio de 1992) da terra indígena Jaguapiré.

A partir de maio de 1992, os advogados dos fazendeiros reapresentaram na justiça estadual e federal os títulos das propriedades (registro das fazendas) em nome dos fazendeiros. Eles então começaram a alegar que os relatórios e pareceres antropológicos considerados pelo Ministro da Justiça eram falsos e “tendenciosos”, almejando desqualificá-los perante a justiça federal. Além disso, argumentaram que duas propriedades particulares ou as duas fazendas já haviam sido invadidas pelos indígenas da reserva Sassoró.

Nesse processo, o procurador jurídico da FUNAI e o procurador da República do MPF atuaram para defender os direitos e as demandas dos indígenas envolvidos na reocupação do *tekoha* Jaguapiré. Em defesa da reivindicação antiga desses indígenas, foi reapresentado o relatório antropológico concluído em 1985, que reconhecia a ocupação indígena da terra. Frente a essas duas argumentações distintas apresentadas pelas partes perante a 1ª Vara da Justiça Federal, juiz federal acatou a argumentação feita pelos advogados dos fazendeiros. Assim, em novembro de 1993, a solicitação do fazendeiro José Fuente Romero foi deferida pela justiça federal, a ordem judicial era para a FUNAI retirar os indígenas da fazenda Modelo, dentro de dois meses. Assim sendo, o fazendeiro José Fuente conseguiu mais uma vez ordem judicial de despejo dos indígenas reocupantes do *tekoha* Jaguapiré.

Diante de anúncio da ordem de despejo judicial, as famílias extensas reajuntadas, apoiadas pelas lideranças do *Aty Guasu*, decidiram reagir e resistir frente à ordem de despejo da justiça federal, declarando publicamente que não iriam mais sair da terra. (ver trecho da carta da comunidade da *tekoha* Jaguapiré abaixo).

—*Carta para: juiz federal e governo*”.

[...] —*através desta carta vimos avisar ao juiz que nós indígenas de Jaguapiré não vamos mais sair de nossa terra. Dessa vez, nós decidimos de lutar e morrer todos*

aqui na nossa terra Jaguapiré. Já que o juiz quer matar todos nós, então manda um trator para cavar um buraco grande para matar e enterrar-nos todos aqui. Se os policiais atacar nós e despejar-nos novamente, nós vamos cometer o suicídio coletivo” [...]

Terra Indígena Jaguapiré, dezembro de 1993.

Assinamo-nos toda a comunidade indígena Kaiowa de Jaguapiré

Dessa forma, as famílias extensas Kaiowa de Jaguapiré passaram a enviar a sua decisão através da carta e petição à justiça federal e ao governo federal, comunicando que decidiram resistir à ordem de despejo, sob pena de serem mortos, se necessário. Essa carta dos indígenas de Jaguapiré foi divulgada amplamente na mídia nacional. Veja-se o resumo da carta publicada no jornal de Folha de São Paulo.

Fonte: Folha de São Paulo-Brasil, terça-feira, 18 de janeiro de 1994.

—ÍNDIOS – Cerca de 250 índios Guarani-Kaiowá da aldeia de Jaguapiré, no município de Tacuru (550 km de Campo Grande-MS), ameaçam cometer suicídio coletivo caso seja executada a ação de despejo da área, a ser cumprida no dia 29 de janeiro. Em carta à Funai, os índios dizem que vão lutar até o fim. Os índios estão na área, de 2.089 hectares, desde maio de 92” (Folha de São Paulo).

Importa destacar que frente à ordem de despejo, em dezembro de 1993, foi realizado um *Aty Guasu* no *tekoha* Jaguapiré:

—Desde a reocupação de nosso tekoha Jaguapiré no dia 20 maio de 1992, no primeiro Aty Guasu realizado em Jaguapiré onde discutimos e aprovamos a não mais sair despejados pelos fazendeiros do tekoha Jaguapiré. A decisão do Aty Guasu é para não sair mais do tekoha Jaguapiré. Por isso, diante da ordem de despejo judicial, em dezembro de 1993, realizamos mais um Aty Guasu onde a nossa decisão colocamos no papel, no documento assinamos e enviamos a todas as autoridades federais em Brasília, que nós vamos lutar e morrer coletivamente

pela terra; sobretudo não vamos mais sair do tekoha Jaguapiré. Essa foi a nossa decisão apoiada por todas as lideranças do Aty Guasu” (José Benites, na T.I. Jaguapiré, janeiro de 2009).

Diante da ordem de despejo da 1ª Vara da Justiça Federal, o advogado da FUNAI e o procurador do MPF recorreram da decisão no Tribunal Regional Federal, em São Paulo. No mês de janeiro de 1994, a decisão foi suspensa no TRF. (v. notícia na imprensa abaixo).

FONTE: jornal O Liberal, dia 27 de janeiro de 1994

Tribunal suspende despejo dos kaiowa

Campo Grande (AÉ) — O Tribunal Regional Federal, com sede em São Paulo, suspendeu ontem a liminar que determinava, o despejo com força policial, de 250 índios guarani-kaiowas da Aldeia Jaguapiré, localizada no município de Tacuru, na divisa com o Paraguai e a 460 quilômetros de Campo Grande, no extremo sul do Mato Grosso do Sul. Entretanto, o ambiente ainda é tenso entre os indígenas que não afastaram a decisão de suicídio coletivo em frente às autoridades policiais, caso sejam retirados da área em qualquer época.

A questão começou em 11 de novembro último, quando o juiz federal do Mato Grosso do Sul, Jean Marcos Ferreira, concedeu liminar de reintegração de posse da Fazenda Modelo, em Tacuru, ao proprietário da área, que possui 2.089 hectares, José Fuentes Romero, depois que teve o local tomado pelos índios armados de flechas, tacapes, lanças e ferramentas agrícolas, segundo explicou o administrador regional da Funai, José Antonio Flores.

Ele disse que a invasão aconteceu, depois que o presidente Ramar Franco confirmou a demarcação da área indígena dentro da Fazenda Modelo num total de 2.089 hectares, em outubro do

ano passado, quando os guarani-kaiowas ocupavam apenas 700 hectares do local, onde chegaram no mesmo ano, já despejados pela Justiça, da aldeia Jaguari, que fica dentro de uma outra fazenda, situada no município Amambai, também na região sul do Estado e a 340 quilômetros de Campo Grande, onde funciona a sede regional da Funai.

Ainda conforme Flores, a suspensão da liminar não resolve definitivamente o problema que está para ser julgado o mérito da questão, também sob a responsabilidade do TRF. Apesar de demarcada, a Aldeia Jaguapiré compreende as terras das fazendas Modelo e São José, essa última já com decisão judicial favorável aos índios, porém, com área muito reduzida para abrigar 700 indígenas, num total que não chega a 200 hectares de terras fracas para a agricultura.

A segunda ordem de despejo judicial enfrentada pelas famílias extensas de tekoha Jaguapiré em 1996

A segunda ordem de despejo da justiça federal, enfrentada pelas famílias extensas citadas, aconteceu em novembro de 1996. Como ficará claro a seguir.

Recapitulando, em maio de 1992, o advogado do fazendeiro Octávio Junqueira conseguiu na justiça estadual um “interdito proibitório” que era uma ordem judicial para não ser demarcada a área pela FUNAI e nem devia ser reocupada pelos indígenas. Essa parte de terra indígena interditada é a chamada Jaguapiré Memby pelos indígenas. A fazenda instalada sobre *tekoha* Jaguapiré Memby era denominada de fazenda São José. Essa parte da área interditada foi reocupada pelos indígenas no dia 11 de agosto 1996.

—O juiz autorizou a permanência fixa de uma equipe da polícia militar na área de Jaguapiré Memby. Essa equipe da polícia militar não permitia a circulação de indígena pela área de Jaguapiré Memby. Diante disso, no dia 08 de agosto de 1996, um Aty Guasu foi realizado em Jaguapiré para fazer a reocupação da área de Jaguapiré Memby. Após três noites de jeroky (rituais religiosos), com o apoio de centenas de lideranças do Aty Guasu, na madrugada do dia 11 de agosto de 1996, nós reocupamos o tekoha Jaguapiré Memby”. (José Benites, em Jaguapiré, janeiro de 2009).

Essas famílias extensas reocupantes de *tekoha* Jaguapiré Memby receberam o apoio de várias lideranças das aldeias/reservas e Terras Indígenas em litígios de outras regiões, conforme a deliberação do *Aty Guasu*.

Diante disso, o advogado do fazendeiro Octávio Junqueira recorreu à justiça federal, solicitando despejo dos indígenas. No mês de outubro de 1996, a justiça federal do MS deferiu o pedido do fazendeiro, determinando o despejo dos indígenas de *tekoha* Jaguapiré Memby. Mas os procuradores federais da FUNAI e do MPF recorreram da decisão no Supremo Tribunal Federal e conseguiram suspender a ordem de despejo em novembro de 1996. (v. divulgação na imprensa)

Decisão do STF mantém índios em área

Os 200 guaranis-kaiowás deveriam ser despejados em Tacuru, mas o Supremo suspendeu a ação

O Supremo Tribunal Federal (STF) suspendeu o despejo de 200 índios guaranis-kaiowás de uma área de 2.349 hectares, situada no município de Tacuru. A decisão foi do ministro Celso de Mello e saiu na quarta-feira, impedindo a Justiça de Mato Grosso do Sul de retirar os índios da área, onde foi demarcada a Reserva Indígena de Jaguapiré em 1992.

A área indígena está demarcada dentro de duas fazendas, uma de propriedade de Octávio Junqueira de Moraes e outra, de José Fuentes Romero. Junqueira havia obtido uma liminar na Comarca de guarani, determinando o despejo dos índios de sua propriedade.

A Reserva Indígena de Jaguapiré está localizada dentro de duas fazendas

O STF vai definir de quem é a posse da área, se dos índios ou de Junqueira. Como o processo está na Justiça Federal, os advogados da entidade Instituto Socioambiental, sediada em São Paulo, da Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Ministério Público Federal entraram com uma medida cautelar, solicitando a permanência dos índios na área até o julgamento final do STF.

A Justiça de Mato Grosso do Sul deu a posse da área para Junqueira, mas o Ministério Público Federal recorreu ao Supremo Tribunal de Justiça. No STF, também está sendo julgada a ação pela posse de parte da fazenda de José Fuentes Romero. É que a área indígena foi demarcada entre as duas

fazendas, gerando a disputa com os proprietários.

Há cerca de dois anos, os guaranis-kaiowás foram ameaçados de despejo, quando Romero conseguiu liminar da Justiça Federal determinando a retirada dos índios de sua propriedade. Em consequência desta decisão, os índios de Jaguapiré ameaçaram cometer suicídio coletivo.

A ameaça repercutiu no mundo todo. A causa despertou interesse de entidade de direitos humanos dos Estados Unidos - que se mostraram favoráveis aos índios e mandaram milhares de correspondências ao STF, pedindo a suspensão do despejo.

Recentemente, a Funai rejeitou a contestação apresentada pelos fazendeiros, que discordaram da demarcação da área indígena em suas terras e alegam que não tiveram oportunidade para questionar o processo de demarcação.



Os índios ameaçaram suicídio coletivo para não deixar a área

“Decisão da Presidência nº 1208 de STF. Supremo Tribunal Federal, 05 de Novembro de 1996

DESPACHO: Trata-se de medida cautelar inominada, de natureza incidental, requerida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI e pela Comunidade Indígena de Jaguapiré (Índios Guarani do subgrupo Kaiowa), em que se postula a outorga de efeito suspensivo, até seu final julgamento, aos recursos extraordinários interpostos pelos ora requerentes (fls. 04). Pretende-se, ainda, que se determine 'a manutenção da Comunidade Indígena de Jaguapiré na área que ocupa - a Área Indígena de Jaguapiré - até que se realize o julgamento dos mencionados Recursos Extraordinários pelo Supremo Tribunal Federal' (fls. 04)”.

Em novembro de 1996, essa última ordem de despejo foi suspensa pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Assim após uma década de disputas e conflitos intensos, foi afinal reconquistada a posse por essas duas famílias extensas Kaiowá (o *tekoha*

Jaguapiré e o Jaguapiré Memby) que tinha sido reconhecida ainda no ano de 1985 pela FUNAI. Mas é preciso informar que o processo instaurado pelos fazendeiros (Junqueira e Fuente) permanece ainda em curso tanto no Supremo Tribunal Federal quanto no Tribunal Regional da 3ª Região (TRF3) em São Paulo-SP.

É essencial destacar que o primeiro despejo extrajudicial dos indígenas de *tekoha* Jaguapiré (ocorrido no dia 02 de março de 1985) demonstra que a expulsão dos indígenas Kaiowa de seu território tradicional, e mais ainda, o modo extremamente violento como ele foi feito era algo comum no extremo sul de Mato Grosso do Sul. De fato, os fazendeiros demonstraram publicamente que os indígenas do *tekoha* Jaguapiré podiam ser despejados de seu lugar tradicional, sob o regime de violência dos pistoleiros contratados, escoltados pelos agentes da Polícia Militar.

Na sequência, em meados de 1988, os dois fazendeiros, por meio de seus advogados, conseguiram duas ordens de despejo propriamente judicial dos indígenas de seu território identificado e reconhecido, que foram executados por agentes policiais. Assim, os fazendeiros demonstraram que os indígenas podiam também ser despejados legalmente de sua terra tradicional pela ordem da justiça.

Fica evidente que tanto o processo de despejo extrajudicial como o judicial dos indígenas de seus *tekoha* e a dominação de territórios indígenas era não só permitida como também fomentado pelos próprios sistemas de poderes políticos locais, judiciais e econômicos dominantes no extremo sul de atual Estado de Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, o direito indígena às terras de ocupação tradicionais já garantidos na Constituição vem sendo ao longo do tempo claramente ignorado e aviltado em Mato Grosso do Sul.

Destacando, entre 1985 e 1988, as famílias extensas do *tekoha* Jaguapiré foram expulsas em três ocasiões sem resistência por parte dos indígenas. As ações de despejo judiciais tentaram dispersar e dividir intencionalmente as articulações das duas famílias extensas do *tekoha* Jaguapiré, porém foram superadas as dispersões dos indígenas e começaram a fazer rearticulações e reocupações do *tekoha* Jaguapiré em maio de 1992. Na sequência, entre 1993 e 1996, houve ainda outra ordem de despejo deferida pela Justiça Federal em Mato Grosso do Sul, mas por conta já da resistência dos indígenas, procurador da FUNAI e procurador da República do MPF recorreram no Tribunal Superior da Justiça e no STF onde foi revertida e suspensa essa ordem judicial de expulsão dos indígenas do *tekoha* Jaguapiré.

Por fim, é fundamental mencionar que, o processo instaurado pelos advogados dos fazendeiros, em meados de 1980, continua ainda em curso tanto no Supremo Tribunal Federal quanto no Tribunal Regional da 3ª Região em São Paulo-SP, conforme o processo nº 004473-58.2005.4.03.6006/MS e 2005.03.99.002527-1/MS.

2.7- A recuperação parcial de *tekoha* Potrero Guasu

Neste capítulo o objetivo é delinear o histórico sobre o processo de reocupação de parte do *tekoha* Potrero Guasu, localizado no município de Paranhos, seguindo a ideia é fazer uma etnografia das situações concretas de reocupação de terras tradicionais kaiowa. Dessa forma, trata-se de descrever a trajetória do processo das articulações políticas e religiosas e as táticas específicas de retorno da família extensa ao território tradicional (*tekoha*) Potrero Guasu.

Inicialmente, neste item traduzo parte dos relatos das principais lideranças de frente da reocupação/retomada do *tekoha*. Esses depoimentos relatam as formas de viver na aldeia Pirajuy, antes de as famílias retornarem a parte do antigo *tekoha* Potrero Guasu. As descrições apresentam os motivos que levaram as lideranças da família extensa Pires a lutar pela recuperação do *tekoha*. Os depoimentos aqui citados, em sua maior parte foram dados pelo casal idoso Guarani-Ñandeva Félix Pires e Marta Santa, que sofreram a expulsão do *tekoha* Potrero Guasu e foi e é um dos principais articuladores da família Pires para a reocupação/retomada do *tekoha* Potrero Guasu.

A família extensa Pires iniciou essa reocupação na madrugada do dia 20 de abril de 1998. Felix Pires narrou o seguinte sobre a presença na aldeia Pirajuy e sua relação com o *tekoha* Potrero Guasu:

—Na aldeia Pirajui, fui obrigado a morar desde 1970, mas eu e os integrantes da minha família grande não somos originários de Pirajui, não pertencemos à Pirajui, nós pertencemos exclusivamente ao tekoha Potrero Guasu.” (Líder Félix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

De modo marcante, esse líder indígena revela que as famílias Pires não pertencem à aldeia Pirajui, mas se declaram e se sentem como pertencentes exclusivamente ao *tekoha* Potrero Guasu. Assim, deixa claro que o sentimento de

pertencimento à terra de ocupação antiga (em que foram enterrados os seus antepassados) era determinante para o processo de reocupação do Potrero Guasu.

—Em tekoha Potrero Guasu foram enterrados o meu pai e minha mãe e meus bisavôs. Vivi, senti e sei muito bem essa história, por isso, desde 1980 decidi articular a luta pela recuperação do tekoha Potrero Guasu.” (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

A narração da idosa indígena Santa, sua esposa, confirma que em meados de 1990 a disputa pelo pequeno espaço e a produção de roça na aldeia Pirajui começou a gerar desavenças internas, dificultando a definição de um espaço grande o suficiente para todos os membros da família Pires poderem ter suas roças, de criação de animais domésticos, etc.

—Em meado de 1990, na aldeia Pirajui, não conseguíamos mais desenvolver a nossa roça grande e da criação de animais domésticos, por falta de espaço exclusivo de terra para a nossa família. Ao longo de 1980, vários novos moradores vinham chegando à aldeia Pirajui e passando construir as casas perto de nossas casas. Esses novos moradores, ao chegar à aldeia, dependiam de quem tinham roças, às vezes, passavam miséria e fome, por isso acontecia com frequência o furto de animais domésticos e da produção da roça. O capitão da aldeia, quase diariamente, recebia queixa de furto de roça.” (Marta Santa, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

O casal guarani-ñandeva recorda que no *tekoha* Potrero Guasu vivia de forma autônoma e diferente de Pirajuí, em que os membros da sua família extensa tinham os seus espaços exclusivos, onde plantavam as sementes de milho, ramas de mandioca e de batatas-doces, etc. Diante de boas colheitas, realizavam o ritual de agradecimento (*temity nimongarai*) aos donos das plantas (*temity jará*) e festejavam com os rezadores (*oporaíva*) e com os parentes que vinham participar das festividades.

Os indígenas deixam evidente que na aldeia Pirajuy, desde final de 1970, os integrantes da família extensa Pires não conseguiam mais desenvolver a roça grande e nem realizavam mais esse importante ritual festivo de boa colheita.

—Aqui no tekoha Potrero Guasu, em 1960, antes de mudarmos para aldeia Pirajui, nós tínhamos grande roça, boa, criávamos galinhas e patos, tínhamos tudo para comer. Ninguém passava fome. A cada final do mês e na nova safra realizávamos os rituais festivos”. (Marta Santa, em Potrero Guasu outubro de 2011).

Em relação à forma de atuação da liderança política (*mburuvicha*) das famílias do Potrero Guasu, foi lembrando também que esta era bem diferente da atuação do “capitão indígena” da aldeia Pirajuy :

—Em Potrero Guasu, o mburuvicha, liderança era nosso avô e nossa avó, o casal idoso . Esse casal não era bravo e nem autoritário; durante o ritual religioso (jeroky takua) só conversava bem com todos nós ; ele ajudava todos nós através de aconselhamentos e de informações, se preocupava conosco e nos protegia dos espíritos maléficos (mba’e vai). Assim, o nosso avô e nossa avó em diversas ocasiões repetiam pacientemente o modo de ser e viver correto (teko porã)”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

No que diz respeito à posição das lideranças da família grande Pires já na reserva Pirajuy, é importante destacar que desde a saída forçada ou transferência dessa família do *tekoha* Potrero Guasu para o P.I. Pirajuí (em 1970), estas começaram a disputar o cargo de “capitão indígena”. O ex-capitão da reserva Pirajuy relata o seguinte:

—O capitão indígena da reserva Pirajuy, às vezes recebia roupas e utensílios dos missionários. O chefe de posto da FUNAI trazia e entregava diretamente as ferramentas para capitão.. O cargo de capitão era para manter ordem na reserva e se comunicar com o chefe de posto. Além disso, o chefe de posto juntamente com o capitão negociavam a saída de turma ou grupo de

homens da reserva para changa, celebrando um contrato com o empreiteiro/gato de várias fazendas, ou seja, só o capitão podia fazer a autorização de turma para trabalhar na derrubada da floresta, para autorizar saída do grupo de homens, o capitão recebia prata e dinheiro oferecido pelos empreiteiro/gato da derrubada da floresta. O capitão autorizava vários grupo de homens para diferentes empreiteiros/gatos das fazendas. Assim, com frequência o capitão da reserva era procurado pelos empreiteiro/gato da derrubada do mato” (Felix Pires, em Potrero Guasu, setembro de 2011).

O relato evidencia que na reserva Pirajuy, o cargo de “capitão indígena” oferecia várias vantagens e poder para suas famílias, por isso a função era disputada de modo permanente entre os vários líderes das famílias extensas.

Nesse contexto, em meados de 1980 e 1990, o cargo de “capitão indígena da aldeia” foi também disputado e assumido pelos líderes dos grupos domésticos da família Pires:

—Em 1981 fui indicado pela comunidade da aldeia para assumir o cargo de capitão da aldeia Pirajui. Em 1984, foi indicado outro capitão da aldeia ; eu saí do cargo de capitão e passei a articular a recuperação do tekoha Potrero Guasu”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

Segundo Felix, essa disputa constante pelo poder de capitão da aldeia Pirajuy tinha gerado desavenças internas ao longo do tempo. Em meados de 1990, a eleição para o cargo de capitão da aldeia só havia aumentando a animosidade entre os disputantes do cargo de capitão:

—Em 1990, diante da disputa pelo cargo de capitão da aldeia Pirajui, o meu irmão, Utávio Pires foi indicado pela comunidade e ele passou a ocupar o cargo de capitão da aldeia Pirajui. Em 1993, quando ele deixou o cargo de capitão ,começou a apoiar-me diretamente na articulação de reocupação do tekoha Potrero Guasu. Assim, a partir de 1994, os integrantes da minha família extensa do Potrero Guasu permaneceram articulados e já decididos para reocupar o tekoha Potrero Guasu. Para fortalecer o plano de reocupação do tekoha,

passamos a realizar reuniões quinzenais tanto na minha casa como na casa do rezador (oporaíva). Assim, começamos a envolver os oporaíva nessa reunião comunitária, organizando a reocupação do Potrero Guasu”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

Assim, importa destacar que foi, sobretudo a partir desse momento da perda do cargo de capitão que os integrantes da família extensa Pires passaram a investir exclusivamente na articulação da reocupação/retomada de parte do *tekoha* Potrero Guasu.

Félix Pires relata a história de sua família extensa na luta pela recuperação do *tekoha* Rancho Capi’i/Potrero Guasu:

—Sou Felix Pires, hoje estou com 70 anos de idade, tenho quatro (04) irmãos e três (03) irmãs . Todos meus irmãos e minhas irmãs estão vivos e retornaram com os seus filhos (as) netos (as) ao tekoha Rancho Capi’i/Potrero Guasu na madrugada do dia 20 de abril de 1998. Nós somos originários de tekoha guasu Rancho Capi’i/Potrero Guasu. Meu pai e minha mãe moraram sempre na margem do córrego Rancho Capi’i. Minha mãe e meu pai estão enterrados aqui, por isso lutamos mais de 20 anos para recuperar o nosso tekoha Potrero Guasu . Assim, recuperamos e voltamos a morar aqui, junto aos nossos antepassados”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

Nesse sentido, percebe-se que desde o final de 1980 e o início de 1990, Felix Pires e seu irmão Utávio Pires foram os principais articuladores políticos para a reocupação do *tekoha* Potrero Guasu. Com esse objetivo começaram a participar da assembleia geral (*Aty Guasu*) das lideranças indígenas articuladoras do movimento de reocupação de vários territórios *tekoha* reivindicados.

—Pela primeira vez participei do Aty Guasu pela recuperação do tekoha Pirakua em 1984. Esse importante Aty Guasu de várias lideranças Guarani e Kaiowá aconteceu no tekoha Pirakua em 1984. Esse Aty Guasu em Pirakua durou mais de 30 dias. Nesse Aty Guasu no tekoha Pirakua compareceram mais de quatrocentos

líderes Guarani e Kaiowá. As lideranças vieram de todas as aldeias e tekoha em litígio”. (Felix Pires, em Potrero Guasu, outubro de 2011).

No seio do *Aty Guasu*, os dois líderes (Felix e Otávio) foram indicados para fazer parte de um grupo de lideranças articuladoras do *Aty Guasu* pelo movimento de reocupação dos *tekoha* territórios antigos em conflito (abrangendo diversos *tekoha*, como Pirakua, Paraguasu, Jaguapiré, entre outros).

—Na condição de lideranças articuladoras do Aty Guasu pela recuperação dos tekoha antigos reivindicados, no início de 1990, várias vezes, fomos apoiar e proteger a retomada do tekoha Paraguasu, Jaguapiré e outros tekoha. Antes da reocupação, realizávamos o Aty Guasu. Depois do Aty Guasu sempre viajávamos à Brasília para entregar os documentos. Assim, começamos e continuamos a lutar para recuperar vários tekoha reivindicados. Por fim, no dia 20 de abril de 1998, reocupamos o tekoha Potrero Guasu.” (Felix Pires, Potrero Guasu, novembro de 2011).

Esse processo da reocupação de *tekoha* Potrero Guasu pela família Pires será apresentada detalhadamente no item a seguir.

2.7.1- O retorno da família Pires ao *tekoha* Potrero Guasu

De fato, após a realização consecutiva dos rituais religiosos (*jeroky takua*) na residência do rezador prestigioso (*oporaíva*) Meregildo Medina, na madrugada do dia 20 de abril de 1998 aproximadamente 50 integrantes da família extensa Pires decidiram reocupar a localidade de residência antiga do pai do Felix Pires, situado no *tekoha* Potrero Guasu.

O líder Felix Pires e os integrantes de sua família narram que no começo de 1990, rezador Meregildo Medina fora indicado como liderança religiosa para organizar, orientar e coordenar a reocupação/retomada definitiva do *tekoha* Potrero Guasu. Por isso, desde 1993 ele foi envolvido na realização do ritual religioso (*jeroky*) em sua casa, localizada na aldeia Pirajui. Vale relatar que (o idoso) Meregildo Medina é originário do *tekoha* Triunfo kue (e não de Potrero Guasu). Ele já era rezador prestigioso

reconhecido pelas diversas famílias extensas guarani-ñandeva (tanto aquelas que se encontravam na aldeia Pirajui quanto fora desta).

—No começo de 1990, na primeira aty (reunião da família extensa) sobre a reocupação de tekoha Potrero Guasu, deliberamos a realização dos jeroky (rituais religiosos) na residência do rezador Meregildo Medina. Indicamos a casa do rezador para ocorrer reunião e ritual religioso de forma contínua. Por isso em cada final de semana passávamos a participar da reunião familiar e à noite participávamos do jeroky”. (Felix Pires, Potrero guasu, agosto de 2011).

Esse ritual religioso (*jeroky*) na residência do Meregildo visava fortalecer a luta da família extensa Pires pela recuperação do *tekoha* Potrero Guasu e, sobretudo obter êxito na reocupação do *tekoha*.

Importa relatar que durante a realização dos diversos *jeroky*, o *oporaíva* Meregildo exigiu que os participantes envolvidos devessem passar por um processo ritual de batismo religioso – *jeroky ñemongarai* :

—Esse processo de preparação das ayvu (almas) através do jeroky ñemongarai (—batismo”) servirá justamente como a proteção, a segurança e a coragem para as pessoas envolvidas na reocupação de Potrero Guasu”. (Oporaíva Gildo, em Pirajui, julho de 2011).

Por essa razão, os integrantes da família extensa Pires, como as crianças, mulheres ou homens adultos, começaram a participar diretamente do *jeroky ñemongarai*, preparando-se para acompanhar o processo da reocupação do *tekoha* Potrero Guasu.

Assim, os rituais religiosos na casa do rezador foram realizados com o objetivo de organizarem de forma religiosa o retorno ao *tekoha* Potrero Guasu. Segundo o *oporaíva* Meregildo, esta cerimonia religiosa de batismo (*nimongarai*) serve para que os preparados ou “batizados” sejam reconhecidos pelos seus parentes dos patamares celestes e assim serem protegidos dos seres invisíveis e dos guardiões maléficos existentes nas regiões do *tekoha* Potrero Guasu.

Importa destacar que a equipe de frente da reocupação/retomada do tekoha levou em consideração que durante a reocupação é necessária e fundamental a participação direta de todos os integrantes das famílias extensas envolvidas, incluindo as crianças, os homens, as mulheres e os idosos.

Vale destacar que antes da efetivação da reocupação/retomada, todos os integrantes da equipe de frente participaram do ritual religioso por um período de três noites, realizadas em frente do altar sagrado (yvyra 'i tataendy 'i), molhando o centro da cabeça com água feita com a casca e folha do cedro (yary), planta sagrada para os Guarani e os Kaiowá. Assim, durante as três noites, no ritual religioso, os rezadores e a equipe de frente movimentaram seus chocalhos (mbaracá) e as mulheres bateram seus takuapu (um pedaço do caule de taquara). Depois de três noites de reza, na última noite, o oporaíva fez um discurso final, no qual autorizou a partida dos envolvidos no processo de reocupação do tekoha Potrero Guasu, dando orientações importantes para o êxito da empreitada:

*—Depois de várias solicitações de reocupação de nossa terra através de nosso ritual jeroky, recebemos a ordem dos guardiões do yvága (universo cosmológico), e por isso estamos voltando a nos encontrar com os nossos parentes do cosmo e com os nossos antepassados, nas suas habitações antigas no Potrero Guasu. Com muita alegria, pelo respeito e honra aos nossos antepassados, vamos nos pintar de yruku e carregar arcos, flechas e yvyrapara (porretes ou bordunas coloridos). Estamos voltando para morar e viver novamente no oka (pátio, no sentido de residência) de nossos avôs, localizado no tekoha Potrero. Nós não podemos atacar com violência as pessoas, fazendeiros e karaí (brancos) que estão por lá. Nós não estamos indo para atacar e matar ninguém lá, mas sim, estamos voltando para residir no pátio (oka) antigos de nossos(as) avôs e avós. Agora vamos voltar lá! E não é para sentir medo e não podemos recuar! Chegando lá ao **pátio antigo**, em primeiro lugar, ficamos todos juntos e construiremos um yvyra 'i marangatu (altar sagrado), e começaremos a realizar o jeroky (ritual religioso). O local indicado para construirmos o altar fica no pátio antigo da residência de nosso avô que está na margem do córrego e no interior do restante da floresta. Esse primeiro jeroky será feito lá; é para comunicar aos nossos parentes do cosmo e aos*

nossos guardiões que voltamos para viver no pátio antigo de nosso avôs e bisavôs” (Fala feita pelo oporaíva Meregildo Medina para antes da retomada de Potrero Guasu ocorrida em 19/04/1998).

Os relatos indígenas revelam que na última noite, antes do grupo se deslocar em direção ao *tekoha* Potrero Guasu, todos os membros envolvidos na reocupação se pintaram ou tingiram partes do corpo e do rosto de *yruku* (urucum). Além disso, pelo respeito e honra a seus parentes dos patamares celestes e de seus antepassados, todos os homens e mulheres portaram o arco, flecha e o *yvyrapara* (porrete ou borduna colorido). Assim, em seguida, eles se deslocaram a pé em direção ao *tekoha* Potrero Guasu, localizado a uma distância de 20 km da “aldeia indígena Pirajui”, de onde os indígenas partiram. No momento da partida, cada integrante do grupo levou consigo seus pertences pessoais, assim como alguns gêneros alimentícios, pedaços de lona para armar barracas e utensílios e instrumentos rituais de proteção. Conforme o relato de Félix Pires, a liderança que coordenou a reocupação do *tekoha* Potrero Guasu:

—Por volta da uma (01) hora da madrugada, saímos da casa do rezador após primeiro canto de galo. Fomos pela nossa trilha antiga em direção a residência antiga do meu pai e avô, localizada no tekoha Potrero Guasu, caminhando um atrás do outro, em fila, cada um carregando na costa os seus pertences pessoais”. As longas caminhadas de nosso grupo pela trilha conhecida até ao próximo da tapera ou residência antiga do meu pai duraram quatro horas de viagem” (Félix Pires, 2011).

Vale lembrar que percorreram caminhando uns 20 km. Assim, na madrugada do dia 20 de abril de 1998, todos se juntaram na margem do córrego Pindo em que ficava o pátio antigo da residência do pai de Félix Pires, onde começaram a acampar, construindo um *yvyrai tataindy’i* (altar) e três barracas de lona.

—Já no pátio antigo de meu pai reocupado, durante a mesma madrugada da nossa chegada, o oporaíva Meregildo Medina — deu início à construção do yvyrai tataindy’i (altar de reza). Na sequência, até o amanhecer, todos nós participamos

do jerokey (ritual religioso) que foi realizado em torno do yvyrai tataindy'i. Foi assim, rezando e dançando que acampamos na parte do pátio de meu pai, no dia 20 de abril de 1998". (Felix Pires, outubro de 2011).

Uma vez a reocupação efetuada, os integrantes do grupo começaram a construir três barracas, ficando todos juntos. No dia seguinte, as mulheres prepararam a alimentação para todos os integrantes do grupo reocupante:

—Uma parte das mulheres se encarregou de preparar chicha de fubá (bebida fermentada) e comida para todos. Levamos uma panela grande para preparar a comida para todos". (Marta Santa, em Potrero Guasu, novembro de 2011).

—Já no dia 20 de abril, o rezador continuou fazendo o jerokey no local reocupado, sem parar. Em torno da residência antiga de meu pai, todos começaram a rezar, gritando, uma parte dos homens ficou fazendo atentamente a segurança da família das três barracas, durante o dia e a noite". (Felix Pires, outubro de 2011).

É importante relatar que no dia 20 de abril de 1998, a equipe de frente começou a se reunir na área reocupada, onde decidiu assinar um documento escrito e comunicar aos agentes da FUNAI a respeito da reocupação do *tekoha* Potrero Guasu:

—De manhã cedo mandamos um grupo dos líderes de frente até a cidade de Paranhos para comunicar a reocupação do tekoha Potrero Guasu à administração da FUNAI." (Felix Pires, outubro de 2011).

Esses líderes de frente, por meio de telefone começaram a fazer várias reivindicações à FUNAI, solicitando a presença das autoridades federais na área reocupada.

Os indígenas recordam que à tarde do dia 20 de abril, no primeiro dia da reocupação, o grupo indígena acampado foi cercado por um conjunto de homens armados das chácaras e das fazendas vizinhas. Ao mesmo tempo, os agentes da

Fundação Nacional do Índio e a Polícia Federal chegaram ao acampamento indígena, evitando o confronto entre os indígenas e não indígenas.

—No dia 20 de abril, observamos que muitos homens karai armados vieram em nossa direção tentando cercar nós, mas permaneceram longe, não chegaram próximo ao nosso acampamento, pois começamos rezar e gritar de forma contínua para eles” (Felix Pires, outubro de 2011).

Importa relatar que depois do dia 20 de abril de 1998, em seguida já à ocupação da área, os líderes Félix e Otavio, da família Pires, passaram também a convocar várias lideranças políticas e religiosas da aldeia Pirajuy e das outras áreas indígenas, realizando *Aty Guasu* na parte do *tekoha* Potrero Guasu reocupada. Por essa razão, vieram vários líderes políticos e rezadores prestigiosos para apoiar e continuar a fazer grandes rituais – *jeroky guasu* – na área reocupada. Esses *jeroky guasu* tinham por objetivo garantir a permanência definitiva das famílias extensas no *tekoha* de Potrero Guasu.

Em decorrência do retorno da família extensa Pires, a uma parte do *tekoha* Potrero Guasu desencadeou-se um emblemático e permanente conflito fundiário entre os integrantes das famílias indígenas e os não indígenas colonos assentados (assentados pelo INCRA) e proprietários das fazendas vizinhas, com esses fazendeiros que o litígio perdura até os dias de hoje. Diante desse fato, os proprietários citados recorreram à Justiça Federal, solicitando uma ordem de despejo das famílias Guarani-Ñandeva reocupantes do *tekoha* Potrero Guasu. Dedicar-me-ei a esse tema de forma mais detalhada no item que segue.

2.7.2- Os embargos dos fazendeiros contra o *tekoha* de Potrero Guasu

Neste item são analisadas **as arguições mencionadas dos advogados** dos fazendeiros nos pedidos da ordem de despejo judicial dos indígenas dos espaços territoriais do *tekoha* Potrero Guasu. Trata-se de relatar a trajetória histórica de atuação dos advogados dos fazendeiros no âmbito da Justiça Federal contra as demandas das famílias extensas Guarani reocupantes do *tekoha* Potrero Guasu, em abril de 1998.

Como já dito no capítulo anterior, em decorrência do retorno das famílias extensas articuladas, a uma parte do *tekoha* Potrero Guasu, em abril de 1998, os fazendeiros recorreram à 1ª Vara da Justiça Federal, solicitando uma ordem de despejo judicial das famílias Guarani reocupantes do *tekoha* Potrero Guasu.

Assim, a partir de abril de 1998, surgiu uma ação judicial, envolvendo os indígenas Guarani reocupantes de *tekoha* Potrero Guasu, Fundação Nacional dos Índios (FUNAI), Ministério Público Federal (MPF), os atuais proprietários das fazendas. Essa ação judicial promovida pelos fazendeiros foi iniciada na 1ª Vara de Justiça Federal/Dourados-MS em 1998. Na sequência, em meados de 2000, essa ação é levada para o Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3) em São Paulo-SP onde perdura até os dias de hoje. Como ficará claro neste item.

A Terra Indígena Potrero Guasu em foco que foi identificada e reconhecida (com a extensão de 4.025 ha) pela Fundação Nacional do Índio em julho de 1997 abrange a fazenda Nova Fronteira, Jatoba, Ouro Verde e as várias pequenas terras dos colonos doadas pelo INCRA.

De fato, o que ocorreu e ainda ocorre é uma batalha jurídica, com argumentações dos advogados dos fazendeiros de um lado, e da FUNAI/AGU e MPF, de outro lado. Inicialmente, serão destacadas as argumentações das partes que foram e são feitas para dar vida a essa luta jurídica.

Diante da ocupação do *tekoha* Potrero Guasu pelas famílias extensas, no dia 20 de abril de 1998, os fazendeiros, por meio de seu advogado recorreram à 1ª Vara da Justiça Federal em Dourados-MS, requerendo a “reintegração de posse”, isto é, a ordem de despejo judicial dos indígenas da área ocupada.

A princípio, o advogado dos fazendeiros apresentou na justiça federal, os títulos da propriedade ou registros das fazendas expedidos pelo Estado do Mato Grosso, em meados de 1960. Argumenta que as propriedades particulares foram invadidas pelos indígenas da reserva Pirajui e do Paraguai, em abril de 1998. Conforme os trechos reproduzidos do atual processo nº 2000924-53.1998.4.03.6005, procedente do primeiro nº de processo: 98.2000924-3 - 1ª Vara/Dourados/MS.

[...]“Os fazendeiros aduzem, em síntese, que são proprietários e legítimos possuidores das Fazendas "Ouro Verde", "Jatobá" e "Nova Fronteira", em que desenvolvem projetos agropecuários de alta produtividade, além de

empregarem diretamente inúmeras famílias, conforme laudos técnicos que acompanham as razões recursais.

Alegam que suas propriedades possuem filiações regulares e remontam aos títulos definitivos de propriedade expedidos pelo Estado do Mato Grosso nos anos de 1952 e 1960, e que contabilizando as posses transmitidas pelos seus antecessores, mantêm posse mansa e pacífica nos imóveis em questão há mais de quarenta anos, também acrescentando que as escrituras públicas de declarações de pessoas nascidas e criadas na cidade de Paranhos não deixam dúvidas da imensa longevidade da posse exercida pelos seus ancestrais, primeiramente, e agora por eles próprios.

Sustentam que em 19/04/98 um grupo de indígenas advindos da Aldeia Pirajuí e Paraguai (localidade "Mboi Jaguá") praticaram esbulho possessório contra alguns pequenos proprietários que haviam recebido título do INCRA em projeto de assentamento no início da década de 70, e que a invasão teve como objetivo acelerar o processo administrativo de identificação e demarcação da pretensa área indígena”.

Ressaltam que os índios praticaram esbulho possessório contra vizinhos, instalando-se um clima de tensão, adicionado em seu contexto por ameaças dos silvícolas no sentido de invadir mais terras”.[...] (trecho reproduzido de processo Nº 98.2000924-3 na 1ª Vara/Dourados/MS-destaquei.)

Dessa forma, naquele momento, os fazendeiros argumentaram na justiça federal contra a demanda dos indígenas e de um laudo antropológico realizado para a FUNAI.

No teor da ação de advogado dos fazendeiros, os indígenas reocupantes de *tekoha* Potrero Guasu são classificados como “os índios procedentes da reserva Pirajuy e do Paraguai” que invadiram as propriedades de formas violentas, criando desordem, colocando em risco a produção das fazendas, por essa razão, eles demandaram ordem de despejo dos indígenas.

Nessa situação, a FUNAI e o MPF também indicaram os procuradores federais para defender os direitos dos indígenas envolvidos na reocupação do *tekoha* Potrero Guasu. Na defesa, o MPF apresentou o relatório antropológico, anexando-o à ação judicial. Na referida ação judicial, os acusados ou réus eram os indígenas Guarani de Potrero Guasu e a FUNAI.

Importa destacar que na justiça, por um lado, os fazendeiros argumentam que as suas propriedades particulares já são definitivas e registradas em seus nomes e deferidas pelo Estado brasileiro, por essa razão contam com a proteção de leis atuais e de setores da justiça do Brasil. Solicitam que “os indígenas invasores das suas fazendas teriam que ser despejada imediatamente pela justiça federal”.

Por outro lado, na ação, baseado no laudo antropológico, o advogado da FUNAI defende que a área Potrero Guasu em litígio é Terra Indígena e os indígenas reocupantes da área em litígio são descendentes diretos dos indígenas Guarani-Ñandeva que viviam no espaço territorial desde tempos imemoriais.

É importante mencionar que frente às duas argumentações distintas apresentadas pelas partes perante a 1ª Vara da Justiça Federal, no primeiro momento, em junho de 1998, o juiz considerou somente a argumentação da defesa da propriedade dos fazendeiros e pequenos sitiantes ou assentados pelo INCRA, deferindo a ordem de despejo judicial dos indígenas do *tekoha* Potrero Guasu, em meados de 1998. Mas o MPF entrou com a Ação Civil Pública na mesma 1ª Vara da Justiça Federal, com o objetivo de suspender a ordem de despejo judicial dos indígenas.

Os indígenas reocupantes de *tekoha* Potrero Guasu decidiram resistir e reagir frente à ordem de despejo judicial, declarando publicamente que não vão sair da *tekoha* reocupado. Diante desse fato, o MPF solicitou à justiça federal a revisão de sua decisão e a delimitação de parcela da terra para os indígenas se fixarem. Em atenção ao pedido do MPF, a justiça concedeu a autorização de delimitação de 264 hectares para os indígenas morar, autorizando a permanência dos indígenas em pequena área até o final de processo de regularização da terra em litígio. Dessa forma, as famílias passaram a residir definitivamente na pequena área delimitada, a mando da justiça federal. Na situação litigiosa em que o Procurador da República do MPF intermediou o conflito entre os fazendeiros e os indígenas, resultando na permanência dos indígenas na pequena área reocupada. (v. a divulgação). Fonte: Folha de São Paulo, dia 13 de maio de 1985.

JUSTIÇA

Colonos expulsos por índios tentam acordo pela terra

Cerca de 300 hectares foram ocupados por 126 famílias de guaranis

LOURIVAL SANT'ANNA

O procurador da República em Mato Grosso do Sul, Paulo Tadeu Gomes da Silva, realizou na segunda-feira uma audiência pública com representantes da Fundação Nacional do Índio (Funai), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e da prefeitura de Paranhos e com os 35 colonos cujas terras foram reconhecidas como área permanente de posse indígena. Quatro lotes, num total de 300 hectares, estão ocupados por 126 famílias de índios guaranis. O procurador disse ontem ao Estado, por telefone, que espera que se chegue a um acordo até o início da próxima semana.

No Dia do Índio, 19 de abril, os guaranis invadiram parte da área de 4.025 hectares, depois de ficar sabendo do processo de reconhecimento conduzido pela Funai. As quatro famílias cujas terras estão ocupadas pelos índios moram em Paranhos, no sul de Mato Grosso do Sul, a 3 quilômetros da área em disputa. Segundo o procurador, quase todos os colonos — senão todos — têm casa em Paranhos. Os guaranis foram expulsos da área entre 1980 e 1981, depois que o Incra regularizou a posse

dos colonos, como parte da política do governo militar de ocupação da fronteira.

Além das 35 famílias, há três proprietários maiores na área ocupada: Edmundo Aguiar Ribeiro, cuja Fazenda Ouro Verde tem 1.540 hectares; a construtora Muralha, com 842 hectares, e a agropecuarista Jatobá, com 471. Uma vez concluída a desapropriação, os fazendeiros têm direito ao pagamento em dinheiro por todas as benfeitorias e em Títulos da Dívida Agrária (TDAs) pelas terras.

Com relação aos colonos, a saída procurada é assentá-los em outra área, dentro do município de Paranhos, em lotes de 20 hectares. Alguns, que têm lotes muito pequenos, chegando a apenas 1 hectare, serão beneficiados. A resistência maior parte dos que adquiriram lotes vizinhos e têm áreas de até 100 hectares. Mesmo assim, o procura-

dor garantiu que o clima geral é de cooperação.

Segundo Gomes da Silva, o que acontece nesses casos, normalmente, é que o Executivo declara a terra como de posse dos índios e a União não presta assistência aos colonos desapropriados. "Nós pretendemos resolver o problema de outra maneira e queremos evitar derramamento de sangue", explicou Gomes da Silva. O procurador disse que conhece apenas um precedente, no Rio Grande do Sul, desse tipo de solução negociada.

INVASÃO
FOI REALIZADA
EM 19
DE ABRIL

A resistência demonstrada pelas famílias indígenas, defendida pelo MPF na Ação Civil Pública, fez com que essa ordem de despejo deferida pela justiça federal em Dourados fosse suspensa definitivamente no Tribunal Regional Federal em São Paulo.

Em defesa dos direitos indígenas, baseado na conclusão do laudo antropológico de identificação de Terra Indígena (T.I.) Potrero Guasu, o MPF protocolou na 1ª Vara de Justiça Federal a Ação Civil Pública, solicitando a permanência dos indígenas na área reocupada e, sobretudo a suspensão da ordem de despejo. Dessa forma, em resposta ao que foi alegado pelos advogados dos fazendeiros, foi argumentado o seguinte no pedido do MPF:

"[...] O laudo antropológico realizado administrativamente pela FUNAI é confirmado pelo laudo pericial realizado nos autos da Ação Cautelar de

Produção Antecipada de Provas nº 98.2001086-1, que concluiu pela sedentariedade dos índios Guarani na área de Potrero-Guaçu, cuja expulsão da terra indígena deu-se a partir de 1938, em razão do projeto de implantação de assentamento levado a efeito pelo INCRA, data a partir da qual o Estado do Mato Grosso passou a doar terras a quem se dispusesse a habitá-las, passando os indígenas que a habitavam a trabalhar nas lavouras. Por volta da década de 70 eles foram remanejados para a Reserva do Pirajuí, composta também por indígenas da Nação Guarani, embora não fosse aquela a sua terra tradicional, o que violou direito fundamental da Comunidade Indígena de Potrero-Guaçu de viver conforme seu modo de vida tradicional e a ocupar a sua terra, com a qual mantém vínculos históricos e culturais.”

—(…) ninguém pode tornar-se dono de uma terra ocupada por índios. Todas as terras ocupadas por indígenas pertencem à União, mas os índios têm direito à posse permanente dessas terras e a usar e consumir com exclusividade todas as riquezas que existem nelas.

Quem tiver adquirido, a qualquer tempo, mediante compra, herança, doação ou algum outro título, uma terra ocupada por índios, na realidade não adquiriu coisa alguma, pois estas terras pertencem à União e não podem ser negociadas. Os títulos antigos perderam todo o valor, dispondo a Constituição que os antigos titulares ou seus sucessores não terão direito a qualquer indenização.” (grifei)

*É por tal razão que já se decidiu, no regime constitucional anterior - em que havia norma semelhante (CF/69, art. 198, § 1º) à que hoje se acha consubstanciada no art. 231, § 6º, da Constituição de 1988 - que a existência de eventual registro imobiliário de terras indígenas em nome de particular qualificava-se como situação juridicamente irrelevante e absolutamente ineficaz, pois, em tal ocorrendo, prevaleceria - como ainda hoje prevalece - o comando da norma constitucional referida, “que declara nulos e sem nenhum efeito jurídico atos que tenham por objeto ou domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas por silvícolas” (*Revista do TFR*, vol. 104/237 - grifei)” (destaques do Min. Celso de Mello). (trecho reproduzido de processo Nº 98.2000924-3 na 1ª Vara/Dourados/MS-destaquei.)*

Esse fundamento do pedido do MPF foi considerado pela 1ª Vara da Justiça Federal em Dourados-MS. Assim, na sequência, a juíza federal revisou a sua decisão e suspendeu a ordem de despejo dos indígenas e passou a determinar o prazo de dez dias para delimitação de uma parcela de terra indígena em litígio para os indígenas a residirem e ocuparem definitivamente, como revela o trecho reproduzido da decisão judicial constante no processo nº 98.2000924-3/1ª Vara da Justiça Federal/Dourados/MS, a seguir.

“[...] Foi ajuizada pelo Ministério Público Federal na qualidade de defensor dos direitos e interesses das populações indígenas, com o objetivo de assegurar os trabalhos de reocupação da área indígena Protero Guasu, sob o argumento de que, em 24 de julho de 1997, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI aprovou, mediante despacho de nº 50 "o relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra área indígena Protero Guasu, localizada no município de Paranhos-MS, com superfície aproximada de 4.025 ha e perímetro também aproximado de 25 Km".

Foi deferida a medida liminar, contra a qual se insurgem os agravantes, lançada nos autos nos seguintes termos (fls. 34/38):

"A área de terras cujos interesses indígenas recaem encontra-se em processo de demarcação, na forma prevista no artigo 19 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) e no Decreto nº 1.775/96, dado que o grupo técnico constituído pela Portaria/1260/FUNAI/PRES concluiu ser a Terra Indígena de Potrero Guasu, situada no Município de Paranhos, MS, um tekoha da comunidade guarani-ñandeva, ou seja, na expressão tupi-guarani, um espaço físico e geográfico onde são realizados o sistema, o modo de ser, a cultura, o estado de vida da comunidade, conforme seus costumes e empirismo conceitual. Em 24 de julho de 1997 foi aprovado mediante despacho do sr. Presidente da FUNAI o relatório circunstanciado de identificação e delimitação da referida área (DJU 27/07/98).

Em princípio, o ato administrativo emanado do Poder Público aprovando a identificação da área indígena Potrero Guasu goza de presunção de legitimidade até prova em contrário, de modo que a teor do quanto previsto no artigo 231 § 6º da Constituição Federal, eventuais títulos dominiais sobre tais

terras são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos. Em outras palavras, tratando-se de terras imemorais indígenas, são nulos e extintos os atos de posse e domínio que sobre elas incidem, de tal forma que o direito de propriedade dos requeridos já não pode ser oposto contra a União, a quem pertencem as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios (CF, art. 20, inciso XI).

Registro que a preservação das comunidades indígenas, bem como de seus valores constituem direitos humanos fundamentais, internacionalmente reconhecidos e protegidos nos termos da Convenção nº 169 d Organização Internacional do Trabalho, cuja observância é obrigatória pelo aplicador da lei, por força do quanto disposto no artigo 66 da Lei nº 6001/73.

Não posso deixar de assinalar que aos requeridos cumpre demonstrar que a área em questão não é e nem nunca foi terra tradicionalmente ocupada pela comunidade indígena guarani-ñandeva, tal qual declarado administrativamente, de forma que o ato poderá ser judicialmente desconstituído.

Em princípio, portanto, tenho por relevantes os fundamentos de direito trazidos a exame, que envolvem a proteção constitucional de toda uma coletividade e o direito à demarcação de suas terras, direito que se contrapõe ao alegado do domínio dos requeridos sobre o mesmo território, de modo que nesta fase processual tenho por necessária uma solução paliativa.

O "periculum in mora" resulta do fato de que a comunidade indígena guarani-ñandeva mantém como seu habitat laços históricos e culturais, necessários e indispensáveis à sua própria preservação como grupo definido, e o não deferimento da liminar poderá ensejar o agravamento da ameaça de extinção que sobre tal comunidade paira, consoante assinala o próprio órgão ministerial requerente.

Ante o exposto, CONCEDO A LIMINAR para determinar que, no prazo de dez dias, seja provisoriamente destacada uma área de terras para habitação dos indígenas, a ser escolhida de comum acordo por todas as partes interessadas (O MPF, a comunidade indígena representada pela FUNAI e os requeridos) dentro da área em questão chamada POTRERO GUASU, prosseguindo-se nos trabalhos de demarcação, até ulterior decisão deste Juízo.

“O descumprimento da composição provisória ora determinada implicará no pagamento da multa diária de R\$500,00 (quinhentos reais) pela parte infratora, sujeitando-a a processo crime por desobediência”. (trecho reproduzido de processo Nº 98.2000924-3 na 1ª Vara/Dourados/MS-destaquei.)

Por força dessa decisão da 1ª Vara da Justiça Federal em Dourados-MS, no prazo de dez dias foi delimitada a parte de T.I. Potrero Guasu para os indígenas. Essa área delimitada é a parcela da terra indígena identificada e delimitada publicada pela FUNAI em 1997. Assim, os indígenas reocupantes do *tekoha* Potrero Guasu passaram a morar definitivamente na área (com extensão de 264 hectares) já reocupada em abril de 1998.

“[...] Novas informações acerca do feito de origem foram enviadas pelo juízo a quo, inclusive a notícia de que o MPF declarou que foi realizado acordo entre as partes para que os indígenas permanecessem numa área de 264,01 do total de 4.025 hectares (fls. 2.053/2.059)”

(citação reproduzida do Agravo de Instrumento nº 0004554-90.1999.4.03.0000/MS e 1999.03.00.004554-2/MS, destaquei)

Frente à decisão judicial favorável aos indígenas, os fazendeiros insatisfeitos recorreram ao Tribunal Regional Federal da 3ª Região em São Paulo, solicitando a revogação da decisão da 1ª Vara da Justiça Federal.

PODER JUDICIÁRIO

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 3ª REGIÃO

AGRAVO DE INSTRUMENTO Nº 0004554-90.1999.4.03.0000/MS

<i>RELATORA</i>	:	<i>Desembargadora Federal RAMZA TARTUCE</i>
<i>AGRAVANTE</i>	:	<i>EDMUNDO AGUIAR RIBEIRO e outros. e outros</i>

ADVOGADO : LUIZ CARLOS DA SILVA LIMA
AGRAVADO : Ministerio Publico Federal
PROCURADOR : PAULO THADEU GOMES DA SILVA
No. ORIG. : 98.20.00924-3 1 Vr DOURADOS/MS

RELATÓRIO

—EDMUNDO AGUIAR RIBEIRO e sua mulher MARIA JOSÉ ABREU, JATOBÁ - AGRICULTURA, PECUÁRIA E INDÚSTRIA S/A e MURALHA - PLANEJAMENTO E PROJETOS DE ENGENHARIA LTDA., não se conformando com a decisão que concedeu a liminar para que seja destacada área de terras para habitação dos indígenas, a ser escolhida por todas as partes interessadas, nos autos da ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal em defesa dos direitos e interesses das populações indígenas, com o objetivo de assegurar os trabalhos de reocupação da área indígena Protero Guasu, interpuseram este agravo de instrumento, com pedido de efeito suspensivo [...]”.

Além disso, os fazendeiros entraram também com a ação no TRF3 contra a Ação Civil Pública do MPF, alegando a atuação ilegal do MPF na defesa dos indígenas. Veja-se reprodução do processo nº0004554-90.1999.4.03.0000/MS.

“[...] Asseveram que o Parquet Federal não tem interesse de agir em ação de espécie civil pública, somado ao fato de que o despacho de nº 50 do Presidente da FUNAI, que aprovou o resumo do relatório de identificação da pretensa área POTRERO GUAÇU, não possui força jurídica constitutiva, evidenciando somente expectativa de direito, somado ao fato de que o ato administrativo inicial do procedimento demarcatório é inconstitucional, além do que o MPF teria desviado sua finalidade constitucional ao substituir a FUNAI na exclusiva "missão administrativa" de assistência aos indígenas, inclusive quando cometem atos ilícitos, como o esbulho possessório.

Acrescentam que não se pode dizer que os índios "ocupam permanentemente" a pretensa área POTRERO GUAÇU, se o próprio relatório da FUNAI afirma textualmente que os silvícolas foram assentados na reserva de Pirajuí desde o início da década de 70. [...] (citação reproduzida do Agravo de Instrumento nº 0004554-90.1999.4.03.0000/MS e 1999.03.00.004554-2/MS, destaquei)

Nesse processo, o Procurador da República argumenta que o MPF atua em defesa dos interesses dos indígenas, conforme a determinação da Constituição Federal de 1988. Na ação, o MPF cita que a Constituição Federal/88, ao regular as funções institucionais do MPF estabelece que lhe compete:

“[...] defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” e que “A legitimação do Ministério Público para as ações previstas neste artigo não impede a de terceiros, nas mesmas hipóteses, segundo o disposto nesta Constituição e na lei” (art. 129, inciso V, e § 1º, respectivamente). Portanto, não somente à FUNAI cabe a defesa das comunidades indígenas”. (trecho reproduzido do processo nº 2000924-53.1998.4.03.6005-destaquei)

Na sequência, de fato, o Ministro da Justiça, no dia 13 de abril de 2000, por meio da portaria nº 298 (em anexo), publicada no Diário Oficial da União declarou e reconheceu a terra indígena Potrero Guasu como Terra Indígena de ocupação tradicional. Conforme o trecho retirado do processo 0004554-90.1999.4.03.0000/MS:

“Portaria nº 298, de 13/04/2000, do Ministério da Justiça, que declarou de posse permanente do grupo indígena POTRERO GUAÇU a superfície de 4.025 ha, e também determinou que “a FUNAI promoverá a demarcação administrativa da área indígena ora declarada, para posterior homologação pelo Presidente da República, nos termos do art. 19, § 1º, da Lei nº 6.001/73 e do Decreto nº 1.775/96 (fl. 2.116)”-destaquei)

Em abril de 2000, frente à declaração de Terra Indígena Potrero Guasu de ocupação tradicional pelo Ministro da Justiça, os fazendeiros, novamente recorreram ao TRF3, solicitando a revogação da portaria Nº 298/MJ/2000 que desde 2000 se encontra em curso no seio do Tribunal Regional Federal da 3ª Região em São Paulo-SP onde perdura até os dias de hoje.

2.7.3- O despejo extrajudicial dos indígenas de Potrero Guasu (2000).

Neste item é apresentada a história da expulsão das famílias extensas Guarani de *tekoha* Potrero Guasu promovida pelos fazendeiros, em meados de janeiro de 2000. De fato, de forma violenta, mais ou menos duzentos (200) indígenas foram atacados e retirados de suas casas e largados à margem da reserva Pirajui, à noite do dia 18 de janeiro de 2000.

A seguir, o relato de um professor indígena do *tekoha* Potrero Guasu revela os atos truculentos praticados pelos fazendeiros contra as vidas das famílias indígenas do *tekoha* Potrero Guasu. As famílias Guarani já vinham sofrendo ameaça de despejo dos fazendeiros, desde abril de 1998. O professor indígena Silvio Pires relata o seguinte.

—No dia 18 de janeiro de 2000, à noite, por volta da 20 horas, as nossas famílias no tekoha Potrero Guasu foram atacados pelos mais de 50 pistoleiros das fazendas. Os pistoleiros atacaram e agrediram as famílias inteiras, eles queimaram a todas as casas das famílias. Renderam e torturaram os idosos e as crianças que não conseguiram correr do ataque violento dos pistoleiros. Colocaram a munição de revolver na boca do xamã oporaíva, ordenaram para engolir. As mulheres indígenas rendidas foram estupradas e torturadas em frente das crianças. Colocaram o cano de arma de fogo na boca das crianças e dos idosos. Uma criança foi ferida na boca por chorar e gritar muito. Uma casa de reza indígena (oga jerokyha) foi queimada na frente do oporaíva líder espiritual rendido. Falaram para os indígenas rendidos e torturados para não mais morar mais no local. Assim, os pistoleiros atacaram e torturaram os indígenas presos por eles, depois disso, na madrugada, os pistoleiros despejaram indígenas machucados na entrada da reserva Pirajui. No dia seguinte, todos os indígenas dispersos e feridos pelos pistoleiros das fazendas se reaguntaram e voltaram ao tekoha Potrero Guasu”. (Relato do indígena Silvano Pires, em T.I. Potrero Guasu, outubro de 2012).

Essa violência promovida pelos fazendeiros contra as vidas dos indígenas Guarani do *tekoha* Potrero Guasu foi divulgada na mídia.

Fonte: Notícias <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=6279>

No dia 18 de janeiro de 2000

—Outro destaque é para o caso do ataque e despejo da Comunidade Guarani-Nhandeva do Tekohá Potrero Guasu (Paranhos/MS). Por volta da meia-noite, 50 jagunços armados e vestidos com roupas do Exército, invadem o local a fim de executar a expulsão sumária da Comunidade. Trinta e cinco casas com todos os pertences das famílias indígenas são incendiadas. Os agressores dão tiros para o alto e espancam alguns índios, inclusive uma criança. Mulheres são estupradas na frente dos maridos e dos filhos. Os índios que não conseguem fugir para o mato são amontoados na carroceria de uma caminhonete e despejados nos arredores da aldeia de Pirajuí, há muitos quilômetros de distância. Na tarde do dia seguinte, os fazendeiros bloqueiam a estrada, impedindo o acesso de médicos e do Grupo de Trabalho da Funai encarregado da identificação administrativa da terra indígena”

De fato, os fazendeiros juntamente com os regionais e políticos locais defenderam e defendem as práticas de violência contra os indígenas e demonstraram publicamente que os indígenas do *tekoha* Potrero Guasu podiam ser despejados de seu lugar tradicional, sob o regime de violência dos pistoleiros contratados.

Ficam evidentes que esse despejo extrajudicial realizado pelos fazendeiros era para as famílias extensas Guarani não mais voltar ao *tekoha* Potrero Guasu. Mas como reação a esses atos truculentos dos fazendeiros, no dia seguinte (19 de janeiro de 2000) emergiu um movimento de retorno imediato de integrantes dessas famílias indígenas expulsas ao *tekoha* em foco. Alguns membros das famílias Guarani da reserva Pirajui apoiaram o retorno das famílias extensas ao *tekoha* Potrero Guasu:

—No dia seguinte, voltamos ao tekoha Potrero Guasu, encontramos todas as nossas casas queimadas, foi muito doloroso para nós. Em primeiro lugar, começamos a reconstruir a casa de reza (oga jerokyha). Os líderes espirituais oporaíva com os integrantes das famílias constrangidas, em conjunto, recomeçamos a organizar o jeroky takua (um ritual religioso). Naquele momento dolorido, mais importante foi que no seio do ritual superamos os sustos e a aflição causada pelo ataque e violência dos fazendeiros. No seio do ritual somamos bastante a nossa coragem e a força determinante de lutar pela

continuidade da posse de nosso tekoha Potrero Guasu”. (Felix Pires, em *tekoha Potrero Guasu*, outubro de 2011)

Importa ressaltar que a realização continuada do ritual religioso (*jeroky*) após o ataque dos fazendeiros era para superação dos sustos e fortalecimento do reaguntamento dos integrantes das famílias grandes, pedindo apoio e intervenção aos *ñandejara* (deuses) na superação de estado quente e violento do local e a permanência na parte de seu território tradicional.

O objetivo do *jeroky takua* mencionado, coordenado pelos *oparaíva* (líderes espirituais), foi o de fazer frente às novas ameaças de violência e nova expulsão das famílias extensas do *tekoha*, promovidas pelos fazendeiros. Dessa forma, os indígenas reocupantes de *tekoha Potrero Guasu* decidiram resistir e reagir frente ao novo despejo, declarando publicamente que não vão sair mais da *tekoha*.

Em decorrência desse acontecimento e divulgação ampla na imprensa, as diversas autoridades federais (agentes superior da FUNAI, Polícia Federal, MPF, etc.) começaram a se envolver na investigação dos crimes cometidos contra as vidas dos indígenas.

Por fim, na sequência, em abril de 2000, o Ministro da Justiça publicou a portaria de declaração da Terra Indígena Potrero Guasu. Por conta dessa declaração da Terra Indígena pelo Ministro da Justiça, desenrolou-se mais uma disputa judicial entre os indígenas e os fazendeiros pela posse da terra em análise. Diante da publicação de reconhecimento da T.I. Potrero Guasu pelo Ministro da Justiça, os fazendeiros novamente recorreram à justiça federal, solicitando a ordem de despejo dos indígenas e a revogação da publicação da portaria declaratória (que foi assinada pelo Ministro da Justiça).

Nesse processo, o procurador jurídico da FUNAI e o procurador da República do MPF atuaram para defender os direitos e as demandas dos indígenas envolvidos na reocupação do *tekoha Potrero Guasu*. Em defesa da reivindicação antiga desses indígenas reconhecida pelo Ministro da Justiça, foi reapresentado o relatório antropológico concluído em 1997, além de citar os direitos constitucionais dos indígenas. Frente a essas duas argumentações distintas reapresentadas pelas partes perante a Justiça Federal, juiz federal acatou parcialmente a argumentação feita pelos

advogados dos fazendeiros, determinando não a demarcação física da T.I. Potrero Guasu. Além disso, a justiça mandou a fazer a perícia antropológica da área em litígio. Nesse contexto, em meados de 2000, o advogado dos fazendeiros conseguiu na justiça um “interdito proibitório” que seria uma ordem judicial para não ser demarcada a área pela FUNAI e nem devia ser reocupada pelos indígenas. Essas três fazendas instaladas sobre *tekoha* Potrero Guasu são denominadas de fazenda Nova Fronteira, Ouro Verde e Jatoba com a extensão de três mil hectares (3.000 ha). Essa parte da área interditada não foi reocupada pelos indígenas até os dias de hoje.

A Terra Indígena Potrero Guasu tem seu processo de regularização travado judicialmente, ficando restrito ao Tribunal Regional Federal da 3ª Região em que já perduram catorze (14) anos. Nesse tempo, atua na defesa dos indígenas e da FUNAI, o advogado da FUNAI e Procurador da República do MPF, conforme a determinação da Constituição Federal de 1988 (CF/88). Assim, um procurador do MPF passou a atuar na efetivação dos direitos dos indígenas do *tekoha* Potrero Guasu. Como podemos ver a seguir:

AGRAVO DE INSTRUMENTO Nº 0004554-90.1999.4.03.0000/MS

1999.03.00.004554-

2/MS

<i>RELATORA</i>	:	<i>Desembargadora Federal RAMZA TARTUCE</i>
<i>AGRAVANTE</i>	:	<i>EDMUNDO AGUIAR RIBEIRO e outros. e outros</i>
<i>ADVOGADO</i>	:	<i>LUIZ CARLOS DA SILVA LIMA</i>
<i>AGRAVADO</i>	:	<i>Ministerio Publico Federal</i>
<i>PROCURADOR</i>	:	<i>PAULO THADEU GOMES DA SILVA</i>
<i>No. ORIG.</i>	:	<i>98.20.00924-3 1 Vr DOURADOS/MS</i>

EMENTA

CIVIL E PROCESSUAL CIVIL - POSSESSÓRIA - AÇÃO CIVIL PÚBLICA - DEMARCAÇÃO DE ÁREA INDÍGENA - MEDIDA LIMINAR DEFERIDA -

REQUISITOS PRESENTES - AGRAVO IMPROVIDO.

- 1. O Ministério Público Federal tem legitimidade para promover, pela via da ação civil pública, a defesa dos direitos e interesses das comunidades indígenas. Preliminar rejeitada.*
- 2. Os atos relacionados com a publicação do Decreto Homologatório são meramente administrativos e não têm o condão de afirmar ou de infirmar a presença de vestígios que demonstrem ser a área de ocupação tradicional indígena.*
- 3. Em ação civil pública, presentes seus pressupostos, admite-se a concessão de medida liminar, cujo deferimento não exige prova cabal do direito reivindicado em favor das comunidades indígenas, contentando-se, a medida, com a existência de vestígios da ocupação indígena na área a ser demarcada.*
- 4. Nos termos em que foi deferida, a medida liminar preserva o direito de ambas as partes, haja vista que, apenas estipulou a ocupação de parte da reserva, a ser escolhida de comum acordo pelas partes.*
- 5. Agravo improvido. Decisão mantida.*

ACÓRDÃO

—Vistos e relatados estes autos em que são partes as acima indicadas, decide a Egrégia Quinta Turma do Tribunal Regional Federal da 3ª Região, por unanimidade, em rejeitar a preliminar e negar provimento ao recurso, nos termos do relatório e voto que ficam fazendo parte integrante do presente julgado”.

São Paulo, 26 de março de 2012.

RAMZA TARTUCE

Desembargadora Federal

Como é possível observar, se por um lado a partir de abril de 1998, ao mesmo tempo em que as famílias extensas Guarani passaram a reocupar o *tekoha* Potrero Guasu para lutar e permanecer definitivamente no *tekoha* Potrero Guasu, os fazendeiros com terras dentro desse *tekoha* se organizaram e começaram a recorrer destacadamente a

duas instâncias (1ª Vara da Justiça Federal-MS e Tribunal Regional Federal da 3ª Região) para reprimir a reivindicação daquelas famílias extensas Guarani.

Na sequência, os fazendeiros, por meio de seus advogados, continuam lutando na justiça para conseguir a ordem de despejo judicial dos indígenas de seu território identificado e reconhecido. Assim, os fazendeiros demonstraram que os indígenas podem ainda ser despejados legalmente de sua terra tradicional reconhecida pela ordem da justiça federal.

Entre 2000 e 2013, no Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3) em São Paulo, há várias solicitações de despejo judicial dos indígenas pelos fazendeiros, mas por conta já da luta reiterada contra a ação de novo despejo e resistência dos indígenas do *tekoha* Potrero Guasu, o Procurador da FUNAI e Procurador da República do MPF recorreram no TRF3 onde foi suspenso esse pedido dos fazendeiros em 2012. (v. divulgação na imprensa).

Fonte: *Informações da Procuradoria Regional da República da 3ª Região-SP. Assessoria de Comunicação Social - (11) 2192 8620/9167 3346*

“Ação do MPF garante posse a comunidade indígena em Paranhos (MS)”

— última modificação 02/04/2012 17:06

Proprietários de fazendas onde está localizada a terra indígena Potrero-Guaçu pediam a retirada da comunidade guarani ñhandeva de área concedida pela Justiça até a conclusão do processo de demarcação

A Procuradoria Regional da República da 3ª Região (PRR-3) obteve a confirmação de que a comunidade guarani ñhandeva em Paranhos, Mato Grosso do Sul, deve permanecer em área reconhecida como terra tradicionalmente indígena até a conclusão de seu processo de demarcação. Por unanimidade, o Tribunal Regional Federal (TRF-3) negou provimento a agravo interposto por Edmundo Aguiar Ribeiro, Maria José Abreu, Jatobá Agricultura, Pecuária e Indústria S/A e Muralha Planejamento e Projetos de Engenharia Ltda que pedia a retirada dos indígenas em área cedida por ordem judicial.

Os réus levantavam, dentre outras supostas irregularidades, a ilegitimidade ativa do Ministério Público Federal (MPF) para ajuizar a ação civil pública em defesa dos interesses dos indígenas e ausência de requisitos que autorizassem a liminar

que concedeu área para os indígenas até a conclusão do processo de demarcação, alegando que a presença deles na área poderia descaracterizar a terra como sendo produtiva, bem como inviabilizaria sua exploração econômica.

O MPF em primeiro grau destacou que em abril de 2002 noticiou nos autos da ação civil pública a invasão da aldeia por parte de alguns réus que resultou no incêndio de 23 das 25 casas existentes, disparos de armas de fogo, ameaças de morte e lesões corporais. O ato de violência teria como objetivo expulsar os índios da área onde estavam assentados após acordo firmado entre as partes (os próprios réus, a comunidade indígena representada pela Funai e o MPF) por força de liminar concedida que estabelecia a permanência provisória dos índios em área de 264,01 hectares dos 4.025 hectares que são objetos de procedimento de demarcação da Terra Indígena Potrero-Guaçu.

Sobre a suposta ilegitimidade ativa do MPF, a PRR-3 anotou em seu parecer que ~~tem~~ legitimidade para a propositura da ação civil pública originária, eis que visa defender interesses indígenas, atribuição que lhe é conferida constitucionalmente e legalmente, nos termos dos artigos 129, inciso V, da CF e art. 5º, inciso III, “e”, da Lei Complementar nº 75/93”.

A manifestação da PRR-3 registra ainda portaria do ministro de Estado de Justiça de abril de 2000 que declarava a Terra Indígena Potrero-Guaçu de posse permanente do Grupo Indígena Guarani-Ñhandeva. —Desse modo, verifica-se que não merece prevalecer a alegação dos agravantes de que são proprietários e legítimos possuidores das Fazendas Ouro Verde, Jatobá e Nova Fronteira, cujos títulos de propriedade foram expedidos pelo Estado do Mato Grosso, ante o reconhecimento de que são de propriedade da União e de usufruto permanente dos indígenas, por força do seu reconhecimento como terra indígena. Por outro prisma, impõe ressaltar que a alegação dos agravantes de que a área é produtiva e atende a sua função social não afasta a comprovação da tradicionalidade da sua ocupação por indígenas, conforme comprovado no laudo antropológico e não interfere na determinação da posse da área pelos indígenas desde logo, cuja posse lhes é assegurada pelo texto constitucional”, assevera a PRR-3.

O parecer traz ainda laudo antropológico realizado pela Funai e posteriormente confirmado em laudo pericial que conclui que os índios, então sedentários na área de Potrero-Guaçu, foram expulsos a partir de 1938 em razão de projeto de

assentamento no qual o então estado de Mato Grosso passou a doar terras – passando os índios a trabalhar em suas lavouras. Registra que na década de 70 eles foram remanejados para a Reserva do Pirajuí, que embora fosse composta também por indígenas da nação Guarani, não representava suas terras tradicionais, — que violou direito fundamental da Comunidade Indígena de Potrero-Guaçu de viver conforme seu modo de vida tradicional e a ocupar a sua terra, com a qual mantém vínculos históricos e culturais”.

Por fim, a PRR-3 postulou que competia aos réus da ação civil pública —demonstrarem que a área não é terra indígena, nos termos do artigo 231 da Constituição Federal”, uma vez que há portaria do Ministério Justiça declarando que os imóveis do litígio representam terra de ocupação tradicional indígena e opinou pelo improvimento do agravo de instrumento movido pelos réus.

Por unanimidade, a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF-3) votou pelo improvimento do recurso, mantendo assim a área reservada à ocupação dos indígenas até a conclusão do processo de demarcação da Terra Indígena Potrero-Guaçu”.

Referência processual no TRF3: nº 1999.03.00.004554-2

Parecer:

<http://www.prr3.mpf.gov.br/pareceres/download.php?data=2011/07/19&id=927477&titulo=AG-1999.03.00.004554-2>

Por fim, como já dito, é fundamental mencionar que, o processo instaurado pelos advogados dos fazendeiros e, sobretudo a ordem de despejo judicial, pedido, em meados de 1998, continua ainda em curso no Tribunal Regional da 3ª Região em São Paulo-SP, conforme **o processo Referência processual no TRF3: nº 1999.03.00.004554-2.**

2.7.4- A decisão reocupação do *tekoha* Ypo’i pela família Vera

Neste capítulo é destacar o processo de reocupação de parte do território tradicional de Ypo’i, localizado no município de Paranhos. A família extensa guarani Vera iniciou a reocupação desse local no dia 29 de outubro de 2009. Temos por

objetivo etnografar algumas situações concretas do processo de luta pela recuperação do *tekoha*.

Em primeiro lugar, o objetivo específico deste capítulo é descrever os possíveis motivos que levaram essa família extensa a reocupar *tekoha Ypo'i*. Em segundo lugar, trata-se também de entender a história do processo das articulações políticas e religiosas e as táticas específicas de retorno dessa família extensa ao território de *Ypo'i*.

Meu primeiro contato e diálogo com os integrantes das famílias Vera ocorreu durante o 15º Encontro dos Professores e Lideranças Guarani e Kaiowá realizado entre os dias 25 e 27 de novembro de 2009 nas dependências da escola do P.I. Pirajuí em Paranhos. Este encontro foi organizado pela Comissão dos Professores Indígenas e financiado pela Secretaria de Educação dos municípios e do Estado de Mato Grosso do Sul, em parceria ainda com órgãos federais como a Funai, a Funasa e as Universidades Federais do Estado. Neste evento compareceram aproximadamente 300 professores indígenas Guarani e Kaiowá de diferentes P.I., T.I. e áreas reocupadas. Estavam também presentes 10 lideranças políticas – *mburuvicha* – das áreas reocupadas ou em “conflitos”; 6 capitães dos P.I.; 10 rezadores – *ñanderu kuera* – Guarani e Kaiowá; 30 indígenas dirigentes da Igreja Pentecostal “Deus é Amor”; e 4 vereadores indígenas Guarani e Kaiowá dos municípios de Tacuru (2), Laguna Carapã (1) e Caarapó (1). Neste encontro esteve também presente o prefeito de Paranhos. Além disso, participaram do encontro alguns vereadores não-indígenas, professores universitários, antropólogos coordenadores dos Grupos de Trabalho de Identificação e Delimitação das T.I. no Mato Grosso do Sul acompanhados de agentes da Polícia Federal que faziam sua segurança.

Como dizia, durante o encontro tive a oportunidade de conversar com algumas das principais lideranças das famílias de *Ypo'i* e *Triunfo* e acertamos, assim, sobre a possibilidade do meu retorno ao P.I. Pirajuí para conversar com mais detalhes sobre o processo de reocupação dessas áreas. De fato dei início a essa pesquisa no mês de janeiro de 2010 quando retornei, dando início efetivo ao meu trabalho de campo em Pirajuí no município de Paranhos. A pesquisa em Pirajuí perdura até hoje.

No primeiro momento investi em entender em detalhes porque os integrantes das famílias extensas Vera e Medina teriam saído dos *tekoha Ypo'i* e *Triunfo* na década de 1970. Quando e como teriam saído desses locais? Além disso, pretendia e ainda pretendo responder às seguintes questões: como foram feitas as articulações e como

foram definidas as táticas de retorno ao *tekoha* de *Ypo'i* no ano de 2009? Quais lideranças das famílias extensas estavam e estão envolvidas no processo de reocupação dessa área? Porque retornaram? Enfim, o que comentavam e o que pensavam a respeito da família Vera os integrantes de outras famílias indígenas que não pertenciam aos *tekoha guasu* de *Ypo'i* e *Triunfo*?

Para obter as respostas a essas perguntas, em janeiro de 2010, fui morar no P.I. Pirajuy nas vizinhanças das famílias extensas oriundas dos territórios de *Ypo'i* e *Triunfo*. Na sequência, comecei a participar com frequência dos rituais religiosos – *jeroky* – que eram realizados, três vezes por mês, na residência de Benardo Vera. Tentarei entender, neste capítulo, qual foi a importância do ritual religioso – *jeroky* – que antecedeu e acompanhou a efetivação de primeiro retorno – *jeike jevy* – das famílias extensas à parte do território de *Ypo'i* e *Triunfo*.

O processo de retorno da família extensa Vera ao *tekoha Ypo'i*

Traduzo aqui parte dos depoimentos de alguns membros da família Vera. Esses depoimentos relatam os motivos que os levaram a retornar, em duas ocasiões, como se verá adiante, a parte do antigo *tekoha guasu* de *Ypo'i*. Os depoimentos foram dados por diversos membros da família Vera, entre eles Venido e Benardo.

—Nós não somos de Pirajuy, não pertencemos à Pirajui, nós pertencemos exclusivamente ao Ypo'i. Em Ypo'i vivem e se encontra guardada nossa origem ancestral¹². Em Ypo'i estão guardados nossos bisavôs e nossas bisavós. Por isso, nós já decidimos retornar a viver e conviver junto à nossa origem. Lá em Ypo'i seremos novamente felizes”.

Os indígenas contam que em *Ypo'i* existiam todos os recursos disponíveis e que o território oferecia tudo para se viver bem e conviver com alegria. Em *Ypo'i* ninguém passava miséria e fome.

¹² A noção “ancestral” não se refere necessariamente nesse contexto a antepassados míticos, mas sim a familiares que viveram, nasceram e foram enterrados no local.

—Em Ypo‘i existe muita mina de água boa, na mata existe muita caça, na mata tem frutas, medicamentos e mel, nos rios e nos córregos existem diversas espécies de peixes”.

Eles narram também que estão com muita saudade da roça e da boa colheita da lavoura. Comentam que antes quando plantavam as sementes de milho, ramas de mandiocas e batatas-doces, realizavam o ritual de agradecimento – *temity nimongarai* – aos donos das plantas – *temity jará* – e festejavam com os rezadores e com os parentes que vinham participar das festividades.

—Em Ypo‘i nos tínhamos grande roça boa onde tínhamos tudo para comer. A cada nova safra, fazíamos grande ritual, era tudo alegria”.

Os membros da família Vera também lembram como a liderança política – *mburuvicha* – se relacionava com os outros membros das famílias que viviam em Ypo‘i.

—Em Ypo‘i nossa liderança era nosso avô mesmo, ele não era bravo e nem autoritário, só conversava bem com todos nós, ele ajudava todos nós, se preocupava conosco e nos protegia. Quando os membros desobedeciam aos conselhos do nosso avô, ele repetia o conselho pacientemente”.

As narrativas dos membros da família extensa de Ypo‘i também demonstram como eles foram forçados a deixar suas habitações, abandonando não só os cemitérios de seus bisavôs como também os abundantes recursos que podiam obter no local. Por conta disso, desde sua transferência ao P.I. Pirajuy em 1976, os integrantes da família extensa Vera se encontravam constrangidos, aflitos, instáveis e em crise. Foi, sobretudo, a partir desse longo período de uma experiência vivida como sendo crítica que os integrantes da família Vera decidiram iniciar o processo de reocupação de parte do *tekoha* de Ypo‘i.

2.7.5- O retorno ao Ypo‘i

Menos de duas semanas após a realização da *aty guasu* na T.I. *Yvy Katu*, na madrugada do dia 29 de outubro de 2009, aproximadamente 40 integrantes da família extensa Vera decidiram retornar ao território de antiga ocupação do *tekoha* de *Ypo'i*. Benardo Vera e os integrantes de sua família narraram que durante muito tempo (1990-2008) Aveliano Medina fora reconhecido como liderança e representante dos *tekoha* *Ypo'i* e *Triunfo*. No entanto, Leandro conta que no final de 2008 ocorreu uma reunião comunitária entre as famílias Vera e Medina, onde teria sido tratado o tema sobre o retorno aos mencionados territórios de *Ypo'i* e *Triunfo*. Ou seja, nessa reunião havia sido previsto a reocupação de parte dos *tekoha* de *Ypo'i* e *Triunfo*. Segundo ainda comentou Leandro os integrantes de sua família, antes mesmo da realização da reunião, já estavam decididos a reocupar parte do território de *Ypo'i* e *Triunfo*. No entanto, Armando, que até então era a liderança política mais influente, discordou parcialmente da decisão da família Vera. Armando teria argumentado que ao fazer a reocupação imediata, sem organização prévia e sem a participação efetiva dos rezadores – *ñanderu* –, poderia criar diversos problemas sérios e extremamente perigosos aos membros das famílias, podendo colocar em risco suas próprias vidas. Armando teria argumentado ainda que ele não coordenaria tal ação de retorno sem a participação efetiva dos *ñanderu* que já tinham experiência de reocupação em outras situações. Por fim, defendeu que os membros das famílias Vera e Armando deveriam se preparar mais e que todos deveriam se envolver nos rituais religiosos – *jeroky*. Somente a partir disso seria possível realizar a reocupação de parte do *tekoha guasu* de *Ypo'i* e *Triunfo*. Diante da argumentação e da posição de Armando, os integrantes da família Vera o destituíram do cargo de representante e principal liderança do *tekoha* *Ypo'i* e *Triunfo*. A partir desse desentendimento sobre como efetivar a reocupação de parte do território de *Ypo'i* e *Triunfo*, se formalizaram duas reivindicações pela terra que antes se manifestavam de forma conjunta (*Ypo'i/Triunfo* X *Ypo'i* e *Triunfo*).

A partir da destituição de Armando, foi Leandro que assumiu na sequência o cargo de representante da reivindicação do *tekoha* *Ypo'i*. Foi desta forma que Leandro começou a participar dos *aty guasu* que ocorriam trimestralmente nas áreas indígenas do cone sul de Mato Grosso do Sul. Além disso, os líderes da família Vera passaram a articular com os seus parentes e com as lideranças espirituais – *oporaíva* – guarani-ñandeva, o retorno a parte do *tekoha* de *Ypo'i*. Por essa razão, durante o primeiro semestre de 2009, eles convidavam periodicamente vários rezadores – *oporaíva* – para

fazer rituais – *jeroky* – em suas residências no P.I. Pirajuy. Esses rituais tinham por objetivo fortalecer o grupo para ter êxito no processo de retorno ao *tekoha Ypo'i*. De fato, após um longo semestre de preparação religiosa, os integrantes da família Vera decidiram reocupar parte do antigo *tekoha guasu* de *Ypo'i*. Antes de efetivar o mencionado retorno, alguns membros da família Vera, entre eles Lenadro e teu irmão, participaram do mencionado *aty guasu* realizado na T.I. *Yvy Katu* entre os dias 14 e 16 de outubro de 2009, onde foi deliberado que as terras reivindicadas poderiam ser alvo de retomada.

Em virtude da deliberação importante decidida entre rezadores mais prestigiosos durante o *aty guasu* de *Yvy Katu*, Leonardo Vera e seus irmãos, ao retornarem ao P.I. Pirajui no dia 17 de outubro de 2009, começaram a se organizar para dar início à retomada. De fato, a primeira entrada no território reivindicado de *Ypo'i* se deu alguns dias depois na madrugada do dia 29 de outubro de 2009. Nesse dia, Leonardo, junto com seus irmãos e seu parente Martim¹³, com aproximadamente mais 40 pessoas, entre crianças, mulheres e homens, se organizaram e efetivaram a reocupação de *Ypo'i*.

Ao anoitecer do dia 29 de outubro de 2009, dois carros pertencentes à família Vera começaram a levar as crianças e as mulheres até a estrada mais próxima ao *Ypo'i*. Os homens adultos, por sua vez, seguiram de modo disperso caminhando desde o P.I. Pirajuí até esse mesmo ponto. Vale lembrar que percorreram caminhando uns 40 km. Assim, nessa noite do dia 29 de outubro, todos se juntaram na estrada e transportaram, aos poucos, alguns pertences até o local decido para acampar que fica localizado perto da margem do córrego *Ypo'i*, onde ainda há bastante mata ciliar. Já no acampamento, durante a mesma madrugada da chegada, o rezador – *ñanderu* – deu início à construção do altar de reza – *yvyrai tataindy'i*. Na sequência, até o amanhecer, todos os integrantes participaram do ritual religioso – *jeroky* – que foi realizado em torno do *yvyrai tataindy'i*. Foi assim, rezando e dançando que a família Vera de *Ypo'i* amanheceu no dia 30 na margem do córrego.

É interessante destacar que um dos membros das famílias Vera narrou que Martim, por ser “crente”, não teria participado do ritual religioso descrito. Na manhã do dia 30 de outubro de 2009, Martim teria apenas lido alguns trechos da bíblia, realizando orações com os olhos fechados e pedindo o tempo todo proteção divina através de

¹³ Martim é conhecido por ser evangélico encarregado de cuidar de uma das Igrejas Evangélicas do P.I. Pirajuy desde 1970.

orações evangélicas. Martim também não teria conversado com o *oporaíva* guarani que coordenava a função religiosa da reocupação do *Ypo'i*.

Enfim, no dia 31 de Outubro, segundo dia da reocupação, o grupo acampado em *Ypo'i* foi atacado por um conjunto de pistoleiros armados da Fazenda São Luiz. Após o ataque violento praticado pelos capangas da fazenda, na tarde do dia 01 de novembro de 2009, os membros da família Vera foram despejados do *Ypo'i* e voltaram constrangidos e traumatizados ao P.I. Pirajuy. A descrição desse ataque que acarretou na morte de dois jovens guarani será apresentada com mais detalhes mais a frente. Passo agora a relatar como se deu o processo da segunda reocupação de *Ypo'i* dez meses depois.

2.7.6- A segunda reocupação do Ypo'i

Quase um ano depois, no dia 18 de Agosto de 2010, ocorreu a segunda reocupação de parte do território tradicional de *Ypo'i*. Essa reocupação foi concretizada na madrugada do dia 18 de agosto de 2010 após a realização de periódicos rituais religiosos – *jeroky* – durante todo o primeiro semestre de 2010 e após a realização do *aty guasu* realizado na T.I. Arroio Korá no mês de maio de 2010.

Durante a realização dos diversos *jeroky*, o *ñanderu* que estava a cargo do fortalecimento religioso para efetivar a reocupação exigiu que os membros envolvidos deveriam passar por um processo ritual de batismo religioso – *jeroky ñemongarai*. Esse processo de preparação das almas através do “batismo” serviria justamente para que as pessoas envolvidas estivessem protegidas durante a posta em prática das ações de reocupação de *Ypo'i*. Por essa razão, os integrantes da família extensa Vera, fossem eles crianças, mulheres ou homens adultos, participaram diretamente do *jeroky ñemongarai*, preparando-se para acompanhar o processo do segundo retorno.

Vale destacar que minha pesquisa de campo iniciou-se justamente em janeiro de 2010, pouco depois da primeira expulsão do *Ypo'i* realizada, como já evocado, no dia 1 de novembro de 2009. A expulsão tendo sido realizada com muita violência, os membros da família Vera se encontravam em um estado de profundo constrangimento, aflição e raiva. Aflição pelo fato de que dois integrantes da família, os professores Genivaldo e Rolindo Vera, foram assassinados na ocasião da expulsão. Raiva porque não tiveram êxito na tática de reocupação para permanecerem definitivamente no *tekoha* de *Ypo'i*. Por isso, quando voltaram ao P.I. Pirajuy, no dia 2 de novembro de 2009, os

rituais religiosos – *jeroky* – foram retomados com o objetivo de se tratarem e de se controlarem emocionalmente, além de reorganizarem de forma religiosa o próximo retorno ao *Ypo'i*. Assim, a partir das falhas da primeira tentativa de reocupação, os integrantes da família Vera passaram a avaliar com frequência como deveria ser efetivado o segundo retorno. Para tanto, ao ouvirem as avaliações e os conselhos de outras lideranças religiosas nos *aty guasu*, que tinham mais experiência na reocupação dos territórios Guaraní e Kaiowá, os rituais religiosos só aumentaram na casa de Bernado Vera, sempre tendo como objetivo o fortalecimento para realizarem o segundo retorno ao território de *Ypo'i*, e por lá permanecerem de forma definitiva. Deste modo, com a finalidade de fortalecer religiosamente o grupo para o segundo retorno, Leonardo convidou um experiente *ñanderu* da T.I. Potrero Guasu.

É importante lembrar que o professor Genivaldo Vera foi sequestrado e assassinado durante a primeira tentativa de reocupação de *Ypo'i*. Seu cadáver, no entanto, só foi encontrado no dia 7 de novembro de 2009, uma semana após o ataque dos pistoleiros. Seu corpo se encontra guardado num túmulo em uma das casas de seu pai, no P.I. Pirajuy. Seu primo Rolindo Vera, por sua vez, também capturado pelo grupo de pistoleiros ainda continua desaparecido. No pátio da casa onde está guardado o corpo de Genivaldo Vera foi construído o altar de reza – *yvyra'i tatarendy'y* – onde foram realizados durante todo o primeiro semestre de 2010 vários rituais religiosos – *jeroky* – tanto para mantê-los em contato com a alma de Genivaldo Vera e Rolindo Vera quanto para obterem sucesso no segundo retorno ao território de *Ypo'i*.

Assim, durante todo o primeiro semestre de 2010 as lideranças da família Vera confirmaram que iriam seguir as orientações dos rezadores mais experientes, utilizando-se das táticas por eles recomendadas. Para não falharem novamente na segunda tentativa de retorno, os integrantes da família Vera se prepararam melhor, passando por vários rituais religiosos entre novembro de 2009 e agosto de 2010. Depois de quase um ano de preparação por meio de rituais religiosos especiais, aproximadamente cem pessoas decidiram retornar ao *Ypo'i* na madrugada do dia 18 de agosto de 2010. Desde o P.I. Pirajui, onde realizaram o último ritual religioso antes da segunda entrada, seguiram de ônibus e caminhão durante a madrugada até a estrada que fica mais próxima ao lugar onde acampariam. Esse segundo retorno foi coordenado por dois *ñanderu kuera* e seus auxiliares – *yvyra'ijá*. Vale destacar que a família Vera, depois da segunda entrada, permanece até hoje no local reocupado.

Em decorrência do primeiro e segundo retorno da família Vera a uma parte do *tekoha* de *Ypo'i* desencadeou-se um emblemático e permanente conflito fundiário entre os integrantes da família Vera e o atual proprietário da Fazenda São Luiz, o Sr. Fermino Aurélio Escobar. O contexto de conflito fundiário foi reinstaurado a partir do dia 19 de agosto de 2010, data do segundo retorno da família ao *Ypo'i*. Diante desse quadro, o proprietário citado recorreu a Justiça Federal em Ponta Porã no dia 20 de outubro de 2010, conseguindo no dia seguinte uma ordem de despejo das famílias Guarani-Ñandeva acampadas. No entanto, no dia 17 de Novembro de 2010, essa mesma ordem foi cancelada após decisão dos desembargadores do Tribunal Regional Federal de São Paulo.

2.7.7- Narrativas sobre o retorno da família Vera ao Ypo'i

Neste item, gostaria de destacar o *jeroky* que foi realizado por um conjunto de *ñanderu* Guarani e Kaiowá para “derrubar” a ordem de despejo expedida pela Justiça Federal de Ponta Porã contra a segunda reocupação da família extensa Vera ao seu território tradicional de *Ypo'i*. Como já foi mencionado nos itens anteriores, a família extensa Vera entrou pela primeira vez no *Ypo'i* no dia 29 de outubro de 2009. Dois dias depois da primeira reocupação os integrantes da família Vera foram expulsos e atacados de modo violento e dois professores foram mortos por capangas armados da fazenda São Luiz. Em virtude desse evento marcado pela violência do ataque, os indígenas voltaram ao P.I. Pirajuy. Como já descrito, alguns meses depois, a família Vera decidiu retornar pela segunda vez a parte do território de onde foram expulsos, realizando a reocupação do *tekoha* *Ypo'i* no dia 18 de agosto de 2010. No entanto, no mês de outubro, a Justiça Federal de Ponta Porã expediu uma ordem de despejo aos indígenas, decidindo contrariamente à sua permanência no local. Contudo, as famílias resistiram e decidiram permanecer definitivamente no local reocupado, mandando uma mensagem ao juiz dizendo que não saíram do local: “*Não sairemos do Ypo'i nem vivos e nem mortos*”; assim se manifestaram ao juiz. Assim, diante desse contexto tenso de aflição e perplexidade diante de um eminente despejo por forças policiais, vários rezadores (*ñanderu*), de várias áreas indígenas do cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul se trasladaram ao *Ypo'i* em apoio à família Vera. No *jeroky* evocaram a intervenção dos deuses (*jará*) dos cosmos (*yvága*) guarani e kaiowá para que a expulsão do *Ypo'i* fosse

evitada. Estas lideranças espirituais (*ñanderu*) realizaram rituais de forma contínua por mais de 10 dias. No dia 17 de novembro de 2010 a ordem de despejo expedida pela Justiça de Ponta Porã foi cancelada por decisão do Tribunal Regional Federal de São Paulo. Portanto, até hoje, a família Vera permanece em parte do território reocupado de *Ypo'i*.

Posições manifestadas no 15º Encontro dos Professores e Lideranças Guarani e Kaiowá realizado no P.I. Pirajuí

Neste item pretendo descrever alguns comentários e discursos que emergiram durante o já comentado 15º Encontro dos Professores e Lideranças Guarani e Kaiowá sobre o retorno da família Vera ao *Ypo'i*. Os discursos contrários à reocupação foram proferidos, sobretudo, durante o segundo dia do encontro. Esses discursos manifestavam que o retorno da família Vera ao *Ypo'i* teria gerado o assassinato do professor Genivaldo Vera, o desaparecimento do professor indígena Rolindo Vera e, sobretudo, que ele teria trazido a tona mais um conflito fundiário no município de Paranhos, no Estado de Mato Grosso do Sul.

Durante o encontro a maioria dos participantes indígenas lamentou publicamente e de modo geral os atos de violências perpetrados contra os indígenas da região de fronteira. Denunciaram por meio de documentos escritos e petições que fossem punidos os autores e mandantes dos assassinatos, e exigiram também a conclusão do processo de demarcação de todos os territórios Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

Durante esse mesmo dia, um rezador e vice-capitão do P.I. Pirajui, ao discursar sobre o tema da reocupação de *Ypo'i* argumentou que os integrantes da família extensa Vera seriam “*crentes*” ligados à Missão Alemã existente nas adjacências do P.I. Esse rezador manifestou que os integrantes da família Vera, assim como os professores assassinados seriam evangélicos e que os membros das famílias envolvidas na reocupação não acreditavam mais nos rezadores. E que teria sido em decorrência desse motivo que eles teriam perdidos dois de seus integrantes durante o conflito em *Ypo'i*.

Na sequência do discurso proferido pelo vice-capitão do P.I. Pirajui, um dos integrantes das famílias Vera que participou do retorno ao *Ypo'i* discursou em sentido contrário e defendeu que um líder espiritual (*oporaíva*) Guarani-Ñandeva acompanhou e orientou todo o processo de retorno da família Vera ao *Ypo'i*. Ao mesmo tempo, ele

narrou e denunciou que alguns indígenas do próprio P.I. Pirajui estariam envolvidos com os “pistoleiros” da fazenda São Luiz na ocasião do violento ataque às famílias de *Ypo’i*.

No momento deste debate acirrado sobre as possíveis causas do desenlace da primeira reocupação, uma parte da família Vera que havia reocupado o *Ypo’i* se apresentou diante de todos os participantes caracterizados como guerreiros como se estivessem retornando uma vez mais ao território *Ypo’i*. Os homens, as mulheres e as crianças apareceram com os rostos pintados de urucum, com arcos, flechas, bordunas – *yvyra pará* –, chocalhos – *mbaraka* – e *takua* em mãos. Com vestimenta e objetos de guerra, em um ato de força política e simbólica, interromperam os discursos e manifestaram que em breve retornariam ao *Ypo’i*.

Diante de posições tão contraditórias, constrangedoras e perplexas sobre o retorno da família Vera ao *Ypo’i*, um dos líderes espirituais mais experientes nas reocupações de terras tradicionais pegou o microfone e narrou em língua guarani que todas as partes do grande território Guarani e Kaiowá que foram recuperados definitivamente, só tiveram êxito quando as lideranças políticas juntamente com as lideranças espirituais Guarani e Kaiowa participaram de forma efetiva. Ele defendeu ainda que foi através de rituais religiosos (*jeroky*) de extensa duração que os deuses (*ñande jára*) – dos patamares celestes do cosmo (*yvaga*), tanto os que vivem na terra como aqueles extraterrenais, “*atenderam as nossas reivindicações e possibilitaram o nosso retorno ao território tradicional com êxito*”. Esta liderança observou que o fracasso na tentativa de reocupação do território de *Ypo’i* se daria por conta do não envolvimento de diversos líderes políticos mais experientes.

Na sequência da manifestação descrita acima, um estudante indígena do P.I. Pirajuy, com pouca experiência nas lutas pela recuperação de terras, sugeriu publicamente que para se realizar uma nova ocupação do antigo *tekoha* de *Ypo’i* seria necessário, primeiramente, uma grande união para que juntassem muitas lideranças e para que reunissem “*mil pessoas para retornar ao território tradicional*”.

Logo em seguida, um dos integrantes da família extensa Vera, pertencente ao *Ypo’i*, contradisse a sugestão do estudante, explicando que no contexto atual dificilmente seria possível juntar mais de mil pessoas para retornarem ao *Ypo’i*. Nesse sentido, teria dificuldade de juntar mais de mil pessoas como propunha o jovem professor. Visto que muitas das lideranças não tinham boas relações entre si.

Por fim, pode-se dizer que durante o encontro dos professores indígenas, dentre outros temas relativos à educação escolar indígena, o tema do conflito fundiário e das violências praticadas contra os indígenas da região do cone sul do Estado foi muito destacado. Ficou muito claro durante o encontro que diante da presença dos *karai* – não indígenas – os professores e lideranças indígenas apresentaram discursos contrários à reocupação do território de *Ypo'i*. Essa diversidade das posições acabou confundindo os participantes não indígenas que estavam presentes no encontro.

Por sua vez, as lideranças das famílias extensas Guarani e Kaiowá que de fato já retornaram e reconquistaram parte dos espaços de onde haviam sido expulsos, permaneceram caladas e não falaram publicamente. Conversaram somente entre elas de maneira paralela sobre o assunto do conflito fundiário de *Ypo'i*. Nesse encontro também ficou manifesto que os professores indígenas discursam muito mais em língua portuguesa enquanto que as lideranças falavam rapidamente e somente em idioma guarani.

2.7.8- A repercussão na mídia

O retorno da família extensa Vera ao *Ypo'i* também teve grande repercussão na mídia local, nacional e internacional. Desde final de outubro de 2009, o tema foi manchete principal de todos os jornais impressos e digitais do Estado de Mato Grosso do Sul. De fato, a partir do dia 30 de outubro de 2009, por conta da primeira reocupação do *Ypo'i*, a mídia local já vinha noticiando que a “invasão” da terra teria resultado na morte de um professor indígena (Genivaldo Vera) e no desaparecimento de outro (Rolindo Vera). As manchetes dos jornais destacavam que os fatos teriam ocorrido por conta do processo de “invasão” da fazenda São Luiz por grupos de indígenas do P.I. Pirajuy. Assim, nos jornais do Estado era frequente encontrar notícias que destacavam a respeito da morte truculenta de um indígena e do desaparecimento de outro. Episódio violento que teria sido o resultado do ataque perpetrado pelos seguranças da fazenda contra os integrantes indígenas que buscavam reocupar o local. Em função da repercussão desse fato, através da mídia nacional e internacional, o município de Paranhos, que faz fronteira com o Paraguai, ficou conhecido como sendo o berço do conflito entre indígenas e pistoleiros de fazendeiros no Mato Grosso do Sul.

2.7.9- A visão das lideranças do *Aty Guasu*

Neste item pretendo apresentar ainda algumas posições de outras famílias indígenas sobre o processo de reocupação de seus antigos territórios. Tendo em vista a repercussão sobre a violência dos ataques ocorridos durante o primeiro retorno da família Vera ao *Ypo'i*, esse acontecimento, como se verá, possibilitou a cristalização de diversas posições sobre os processos de reocupação de terra indígena no Mato Grosso do Sul.

Como já foi descrito anteriormente, Armando é a liderança da família extensa originária do *tekoha* de *Triunfo*. Armando, ao conversar comigo sobre a família Vera, comentou que seus membros não deveriam ter retornado ao *Ypo'i* no contexto atual. Segundo ele, os membros da família Vera que reocuparam parte do território tradicional são ainda muito novos e inexperientes. Além disso, ele narrou que as famílias Vera teriam se equivocado mais uma vez ao fazer uma reocupação precipitada, com poucas pessoas, colocando, assim, em risco a vida de seus integrantes. Durante nossa conversa, para argumentar nesse sentido, lembrou-se do trágico ataque ocorrido durante a primeira retomada de *Ypo'i* no dia 29 de outubro de 2009 que resultou na morte e no desaparecimento de dois professores indígenas. Argumenta que desde a década de 1980 vinha participando dos *aty guasu* onde já discutia a reocupação e reivindicava a demarcação dos territórios de *Ypo'i* e *Triunfo*. Por essa e outras razões Armando comenta que a família Vera deveria esperar a conclusão dos estudos de identificação e o processo de demarcação do território de *Ypo'i*. Isso, segundo ele, pouparia conflitos e mortes no Estado.

Por sua vez, o filho do Armando, Onido, que é funcionário público há mais de 10 anos, se posiciona de modo similar. Ele comenta que os indígenas não deveriam reocupar os territórios antigos de qualquer modo, uma vez que há muito perigo devido à ação de pistoleiros armados. Defende que o Governo Federal deveria dar terras aos indígenas para poupar conflitos, assentando as famílias em pedaços de terra de modo similar ao que ocorre com os participantes do Movimento Sem Terra (MST). Isto é, o governo teria de comprar lotes exclusivos para os índios, “*sem briga e sem despejo*”. Na opinião dele, comprando terras aos indígenas não haveria mais conflito com os fazendeiros.

A partir do exemplo do processo de reocupação de parte do *tekoha Ypo'i* por parte da família extensa Vera tentei mostrar como se articulam e quais são as estratégias que as lideranças dos territórios reivindicados põem em prática. Vale a pena notar que muitas dessas articulações e estratégias foram e são construídas de forma conjunta no seio da *Aty Guasu*, a partir da troca de experiências frequente entre as lideranças que tiveram êxito em processos de retomada mais antigos e aquelas que estão articulando novas reivindicações e reocupações dos *tekoha*. Como ficaram claro que as estratégias e articulações políticas foram e são formuladas e reformuladas, sobretudo, durante as *aty guasu*. Essas assembleias que tiveram início ainda no final da década de 1970 representam o foro mais legítimo para denunciar, discutir e deliberar sobre os processos de reocupação dos *tekoha*.

Contudo, percebe-se que nas mais diversas áreas indígenas do sul de Mato Grosso do Sul existem posições muito diversas em relação ao *modus operandis* de se reivindicar e recuperar os *tekoha*. A estratégia da reocupação e da retomada do *tekoha*, por exemplo, posta em prática pelos membros da família Vera em *Ypo'i*, mas também em outras áreas, por exemplo, não é unânime entre todos os líderes Guarani e Kaiowá das aldeias/reservas de Mato Grosso do Sul. Nesse sentido, um dos objetivos desse item, sobretudo a tese é o de tentar cartografar como se constroem as diferentes posições frente à luta do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*. Para isso, é buscar reconstruir as múltiplas experiências, historicamente construídas, dos diferentes atores indígenas.

2.8- A reocupação parcial de *tekoha* Kurusu Amba

Com relação à luta histórica pela identificação e demarcação do *tekoha* Kurusu Amba, desde 1990, no seio do *Aty Guasu* são destacadas as lideranças de duas famílias extensas mencionadas no item anterior. Destacadamente, por um lado, aquela família liderada por *tamõi* Pereira, que até em meados de 1990, continuava vivendo no *tekoha* Kurusu Amba, trabalhando para os fazendeiros que o ocuparam e ali instalaram suas fazendas. Por outro lado, a família liderada pelo *tamõi* Lopes, que foi expulsa de Kurusu Amba em meados de 1950. Com a expulsão, a família grande de Lopes foi se assentar na reserva Takuapiry.

Primeira tentativa de reocupação do *tekoha* Kurusu Amba e as violências promovidas pelos fazendeiros contras os reocupantes

O conflito tenso (entre indígenas e fazendeiros) pela posse da terra foi desencadeado a partir de janeiro de 2007, quando a articulação dessas duas famílias extensas promoveu a primeira reocupação de parte do *tekoha* Kurusu Amba. Conforme o relato do líder Leonel Lopes, ocorreu o seguinte:

—Entre os dias 14 e 16 de dezembro de 2006 ocorreu um Aty Guasu na reserva Jaguapiru-Dourados-MS, nós lideranças de Kurusu Amba, mais uma vez participamos desse Aty Guasu. Nesse Aty Guasu discutimos a retomada do tekoha, nós apresentamos a nossa decisão de reocupar uma parte de tekoha Kurusu Amba em janeiro de 2007. Falamos para todos os líderes religiosos que já tínhamos aguardado por muitos anos a demarcação de nosso tekoha Kurusu Amba, que a FUNAI não começou o estudo da demarcação. Já aguardamos por muitos anos. Já passamos por miséria por muitos anos na reserva Takuapiry, em que não vivíamos mais bem. Cada dia mais aumentavam os problemas das famílias e as violências, disputa por espaço, conflito pelos cargos assalariados, etc. Por isso, a nossa decisão apresentada no Aty Guasu era para retomar definitivamente uma parte do tekoha Kurusu Amba. Depois desse Aty Guasu, já da reserva Takuapiry, após a realização por vários dias consecutivos dos jero ky na residência do ñanderu, na madrugada do dia 05 de janeiro de 2007 decidimos reocupar o lugar de residência antiga do pai da Xurite Lopes, no tekoha Kurusu Amba”. (Lopes, em Kurusu Amba, dezembro de 2010).

O relato desse líder-articulador kaiowá revela que em menos de um mês após a sua participação do *Aty Guasu* na reserva Jaguapiru-Dourados, aproximadamente 80 integrantes das famílias extensas Lopes e Pereira, pela primeira vez fizeram a primeira reocupação do *tekoha* Kurusu Amba.

No que diz respeito ao processo de organização dessa retomada o *ñanderu* (rezador) Lopes narra que em meados de 1990, a *ñandesy* (rezadora) Xurite Lopes fora indicada para organizar e coordenar o *jero ky* (ritual religioso) para retomada/reocupação do *tekoha* Kurusu Amba. Por isso, desde aquele momento ela passou a organizar a realização do *jero ky* em sua casa, localizada na reserva Takuapiry:

Em meados de 1990, na reserva Takuapiry, diante de disputa interna pelo cargo assalariado com os membros de outra família, para não continuarmos mais disputando salário e brigando pelo pequeno espaço de terra com outra família, nós famílias procedentes do tekoha Kurusu Amba decidimos sair da reserva e retomar o nosso tekoha Kurusu Amba. Para marcar o dia certo de retomada, foi deliberada a realização dos jeroky na casa da rezadora Xurite Lopes. A rezadora determinou para ocorrer reunião (aty) e jeroky de forma contínua. Ela exigiu de seus parentes que participassem do jeroky, à noite, nos finais de semana. Esse jeroky era para organizar, evocar e aguardar a deliberação do tempo e do dia da retomada de tekoha Kurusu Amba pelo ñanderu Vusu yvaga (grande pai guardião dos patamares celestes do cosmo)”. (Lopes, em Kurusu Amba, dezembro de 2010).

Esse ritual religioso na residência da rezadora visava fortalecer a luta da família extensa pela recuperação do *tekoha* e, sobretudo para obter êxito na sua reocupação.

Importa relatar que durante a realização dos diversos *jeroky*, a *ñandesy* Xurite exigiu que os participantes passassem por um *ñemongarai* (ritual de “batismo”) – :

Esse jeroky ñemongarai (–batismo”) era para nossa proteção e a segurança no processo de reocupação de Kurusu Amba. O ñemongarai é muito importante para nossa proteção pelos nossos parentes do yvaga (patamares celestes). Por essa razão, realizamos os jeroky, com o objetivo de garantir a segurança e a proteção do nosso retorno ao tekoha Kurusu Amba. (Lopes, em parte do tekoha Kurusu Amba reocupado, dezembro de 2010).

Por essa razão fundamental, em cada final da semana, as crianças, mulheres e homens adultos, passaram a participar do *jeroky ñemongarai*, preparando-se para acompanhar reocupação do *tekoha* Kurusu Amba. Vale destacar que antes da efetivação da ocupação do *tekoha*, todos os integrantes das famílias participaram do ritual religioso por um período de quinze noites consecutivas, realizadas na casa da rezadora, em frente ao *xiru marangatu* (altar sagrado), rezando e molhando o centro da cabeça com água feita com a casca e

folha do cedro (*yary*), planta nativa sagrada para os Guaraní Ñandéva e os Guaraní Kaiowá.

O líder Lopes lembra ainda do seguinte:

—Já no início de janeiro de 2007, depois de quinze noites de reza, na última noite, a rezadora autorizou a nossa partida para reocupação do tekoha Kurusu Amba”. A rezadora Xurite fez último discurso, antes de nossa saída da reserva Takuapiry para Kurusu Amba. Xurite disse:

Agora, todos nós vamos ficar parecidos com nossos parentes do yvaga (patamares celeste). Vamos nos pintar e carregar arcos, flechas e yvyrapara (porretes coloridos). Agora vamos voltar a viver novamente no oka rusu (pátio grande) de nossos avôs, localizado no tekoha Kurusu Amba. Chegando lá no pátio antigo do nosso avô tamõi guasu, em primeiro lugar, começaremos a realizar o jeroky (ritual religioso). Vamos todos juntos e ficaremos todos juntos no pátio antigo da residência de nosso bisavô, que está na margem do córrego. Eu vou mostrar esse lugar para todos vocês, que deve ser reocupado por nós. Esse primeiro jeroky será feito lá; assim vamos continuar fazendo reza e canto com frequência lá. O jeroky é para comunicar aos nossos parentes do yvaga que já voltamos para viver no tekoha antigo de nossos tamõi (avôs) e jaryi (avós).” (Lopes, reproduzindo a última fala que foi feita pela ñandesy Xurite Lopes às pessoas do Kurusu Amba, na reserva Takuapiry, 04 de janeiro de 2007).

Esse relato revela que para eles ficarem parecidos com seus parentes dos patamares celestes e assim buscarem o seu reconhecimento como parentes, ou seja, para buscarem se aproximar apresentando o mesmo modo de vestir, na última noite, antes do grupo se deslocar em direção ao *tekoha* Kurusu Amba, todos os membros envolvidos na reocupação se pintaram ou tingiram partes do corpo e do rosto de *yruku* (urucum). Além disso, todos os homens e mulheres portaram o arco, flecha e o *yvyrapara* (borduna ou porrete colorido). Assim, em seguida, eles se deslocaram a pé em direção ao *tekoha* Kurusu Amba, localizado a uma distância de 20 km da “Reserva Takuapiry”, de onde partiram. No momento da partida, conforme a deliberação das lideranças de frente da retomada, cada integrante da família levou consigo seus pertences pessoais, assim como

alguns gêneros alimentícios, pedaços de lona para armar barracas e utensílios e instrumentos rituais de proteção. Conforme o relato de um filho da rezadora Xurite.

—Por volta da uma (01h00min) hora da madrugada, saímos direto do ritual jeroky. Caminhamos pela estrada antiga (tape tuja) em direção à residência antiga do nosso bisavô, localizada no tekoha Kurusu Amba. Em fila, caminhando em silêncio, um atrás do outro, na escuridão, cada um carregando na costa os seus pertences pessoais, as mulheres carregaram as crianças pequenas”. Um grupo de homem com a lanterna, arco e flecha foi em frente para escoltar a retomada do tekoha.

A longa caminhadas, lenta de nossas famílias pela trilha até próximo ao pátio antigo da casa do nosso bisavô durou cinco horas de viagem. Depois de cinco horas, caminhando muito longe, já cansados, chegamos ao lugar antigo de nossos bisavôs, no tekoha Kurusu Amba.” (Venancio, em parte reocupada do tekoha Kurusu Amba, novembro de 2010).

Vale lembrar que percorreram, caminhando, uns 20 km. Assim, na madrugada do dia 06 de janeiro de 2007, todos se juntaram e se acamparam na margem de um córrego em que era localizado o grande pátio antigo da residência do pai da rezadora Xurite. Então começaram a se fixar e realizar o primeiro *jeroky* (ritual religioso) já no interior do *tekoha* Kurusu Amba:

—A minha mãe Xurite indicou que ali era local da casa do pai dela, por isso acampamos lá. Já no pátio antigo de meu bisavô, durante a mesma madrugada da nossa chegada, a minha mãe Xurite deu início à realização do ritual religioso. Dessa forma, até amanhecer e durante o dia, todos nós participamos do jeroky. Foi assim, pela primeira vez voltamos a reocupar a parte do pátio de meu bisavô, no dia 06 de janeiro de 2007. Assim, a minha mãe Xurite continuou fazendo o jeroky no local reocupado, sem parar. Em torno do acampamento, uma parte dos homens ficou fazendo vigia e a segurança das famílias das barracas. As mulheres prepararam a alimentação para todos”. (Venancio, em parte reocupada do tekoha Kurusu Amba, novembro de 2010).

As ações promovidas pelos fazendeiros contra os indígenas reocupantes do *tekoha* Kurusu Amba

É importante destacar que desde a manhã do dia seguinte à reocupação, ou seja, em 07 de janeiro de 2007, os indígenas começaram a observar o movimento intenso de veículos e dos homens das fazendas:

—Averiguamos que desde a manhã de 07 de janeiro, os fazendeiros notaram a nossa reocupação do tekoha. Por isso, observamos a circulação de homens a cavalo em nossa volta, vigiando-nos de longe. Notamos várias caminhonetes das fazendas, vindo e voltando em direção ao nosso acampamento. Assim, passaram os dois dias, somente três dias depois nos atacaram, quando nos espancaram e os pistoleiros assassinaram a minha mãe Xurite, na nossa frente”. (Venancio, idem).

De fato, os que reocuparam o *tekoha* recordam que no quarto dia, no dia 10 de janeiro de 2007, as barracas de 80 famílias indígenas foram cercadas, eles foram atacados a tiros e expulsos de forma violenta por mais de uma dezena de homens armados das fazendas. Durante essa ação de ataque e despejo violento, a rezadora Xurite Lopes, então com 73 anos, foi assassinada por um tiro dos jagunços das fazendas:

—No dia 10 de janeiro, de manhã cedo, observamos que mais de dez caminhonetes e vários homens karai (não índios) armados, na carroceria vieram em nossa direção, atirando sobre nós. Cercaram-nos; muitos tiros lançaram contra nós. Assim, nos dominaram e nos espancaram. Mataram a minha mãe na nossa frente. Depois disso, expulsaram-nos do nosso acampamento. Os jagunços das fazendas amarraram as mulheres e crianças à força, carregaram nos ônibus e na carroceria de caminhão; nos levou e nos largou na beira da rodovia”. (Venancio, idem).

Em decorrência dessa (primeira) expulsão violenta das famílias e do assassinato de Xurite Lopes, o fato foi destacado na imprensa estadual e nacional. Daí veio à tona a reivindicação e a luta das famílias kaiowá pelo reconhecimento oficial e pela

recuperação do *tekoha* Kurusu Amba. Segue o resumo da divulgação do fato no relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2007:

09/01/2007 Vítima: Julite Lopes

Povo: GUARANI KAIOWÁ

Terra Indígena: TAQUAPERÍ

Município: Coronel Sapucaia

Local da Ocorrência: Área reivindicada e retomada Curusu Amba.

Descrição: A vítima foi morta com um tiro no peito, durante a violenta colocação das famílias indígenas em um caminhão e um ônibus, quando tentavam retomar sua terra tradicional. Os índios haviam retornado a sua terra tradicional, Curusu Ambá, na divisa dos municípios de Amambai e Coronel Sapucaia, fazenda Madama, quando foram atacados. Segundo informações da Polícia Rodoviária Estadual e da Funai, um grupo de pessoas armadas e não identificadas, a bordo de 12 caminhonetes teriam chegado na fazenda, com o objetivo de retirar os índios à força. Há suspeita de que os acusados, pistoleiros, façam parte de uma milícia particular, contratada por fazendeiros.

Meio Empregado: Arma de fogo

Fonte: Cimi MS, 09/01/2007; Campograndenews, 10/01/2007; Midiamaxnews, 23/01/07.

Dessa forma, em virtude dessa primeira retomada do Kurusu Amba, desencadeou-se um conflito pela terra/tekoha e, sobretudo a violência contra os integrantes de suas famílias indígenas, que perdura até hoje, de modo latente.

2.8.1- Segunda tentativa de reocupação do Kurusu Amba

Como já dito, no dia 10 de janeiro de 2007, as famílias kaiowá do *tekoha* Kurusu Amba foram expulsas pelos fazendeiros, após a reocupação que tinham feito. Elas foram largadas à margem da rodovia MS 289 que liga cidade Amambai a cidade Coronel Sapucaia, faixa de fronteira seca Brasil com o Paraguai e ali ficaram. Quatro meses depois disso, já da margem da rodovia, no dia 05 de maio de 2007, as famílias

indígenas voltaram a ocupar ou retomar o *tekoha* Kurusu Amba. Essa segunda ocupação durou apenas quatro dias:

—Ficamos acampados à margem da rodovia, desde 10 de janeiro de 2007, sem mais a minha mãe rezadora Xurite No acampamento, recomeçamos a realizar os jeroky (rituais religiosos). No dia 05 de maio de 2007, mais uma vez, decidimos e voltamos a ocupar o tekoha Kurusu Amba”. Um dia depois, no dia 06 de maio, a equipe da FUNAI e Polícia Federal compareceram no tekoha retomado e falou para nós para sair imediatamente da fazenda. Respondemos à FUNAI que não íamos sair não. No terceiro dia, as equipes da FUNAI e da Polícia Federal, já com os fazendeiros do sindicato rural de Amambai, compareceram novamente no tekoha reocupado. Os fazendeiros ofereceram para nós cesta básica de alimentos, que forneceria uma vez por mês, isso se saísse da área reocupada. Cesta de alimentos era para nós sairmos do tekoha reocupado, mas respondemos para FUNAI e os fazendeiros que nós não queremos cesta de alimentos, que a nossa luta é pela demarcação de nosso tekoha Kurusu Amba, que não tinha negócio não. Diante de nossa resposta, os fazendeiros voltaram muito bravos do tekoha Kurusu Amba retomado. No dia seguinte, mais uma vez os jagunços dos fazendeiros nos surpreenderam; nos atacaram e nos expulsaram novamente, com as violências e tiros. Os jagunços das fazendas expulsaram-nos e nos largaram na beira da rodovia novamente. Dessa vez, os fazendeiros não mataram nenhum, mas nos machucaram, só espancaram e nos bateram”. (Venancio, em parte reocupada do tekoha Kurusu Amba, novembro de 2010).

Dessa forma, pela segunda vez, as famílias passaram a sofrer violências de fazendeiros sendo despejada novamente, no dia em que vários indígenas ficaram feridos:

—No dia 9 de maio de 2007, mais uma vez, fomos expulsos do tekoha Kurusu Amba pelos jagunços dos fazendeiros, por isso retornamos ao nosso acampamento na margem da rodovia, onde continuamos a reivindicar a demarcação do tekoha Kurusu Amba. No dia 11 de dezembro de 2007, pela terceira vez voltamos a retomar o tekoha Kurusu Amba, que durou só dois (2) dias. Um dia depois, no dia 12 de dezembro, os jagunços dominaram-nos e nos renderam. Pela terceira vez, fomos expulsos do tekoha

Kurusu Amba pelos jagunços dos fazendeiros. Por isso tornamos a morar em nossas barracas na margem da rodovia até novembro de 2009". (Ava Guarahy, em Kurusu Amba, janeiro de 2011).

Essa segunda retomada do *tekoha* foi destacada novamente na mídia estadual e nacional. Segue um noticiário da época.

Repórter Diário

Pela segunda vez, índios invadem fazenda no MS

Terça-feira, 8 de maio de 2007- 16:36

Índios da etnia guarani-kaiowás invadiram pela segunda vez a Fazenda Madama, situada entre os municípios de Amambai e Coronel Sapucaia no Mato Grosso do Sul, divisa com o Paraguai. A invasão começou na noite de ontem e, hoje pela manhã, quase 100 barracas amanheceram armadas dentro da propriedade rural. No último dia 2, a juíza federal substituta Daniela Paulovich de Lima concedeu um interdito proibitório, medida que impede a ocupação da área.

Os manifestantes acreditam que a fazenda está no lugar do território indígena Curussu Ambá. Segundo a Polícia Militar, o grupo é o mesmo expulso do local no dia 11 de janeiro. Na ocasião, uma milícia armada com pelo menos 15 homens, chegou ao imóvel queimando fogos de artifício e disparando tiros para o ar. A investida resultou na morte da índia Xuretê Lopes, 70 anos. Ela morreu com um tiro no peito.

Os invasores estão armados com facões, foices, arcos, flechas e lanças. A situação não é diferente na Fazenda Nossa Senhora Aparecida, em Sidrolândia, outra área tida como terra indígena, a 70 quilômetros de Campo Grande. Ontem, 70 índios terenas invadiram o local e expulsaram os ocupantes.

Fonte: AE

A nova expulsão não paralisou as famílias indígenas de tentar voltar a sua terra tradicional, como veremos no item a seguir.

2.8.2- Terceira tentativa de reocupação do Kurusu Amba

Após a segunda retomada e a expulsão das famílias extensas do *tekoha* Kurusu Amba, estas voltaram ao acampamento na margem da rodovia, localizada a 15 km do *tekoha* Kurusu Amba. Os relatos de indígenas revelam que já no seu acampamento, na margem da estrada pública as lideranças das famílias com frequência recebiam pressões e ameaças de morte pelos fazendeiros, para não mais regressar ao *tekoha* Kurusu Amba. Porém no dia 11 de dezembro de 2007, pela terceira vez, as famílias voltaram a retomar o *tekoha*:

—Os fazendeiros mandavam com frequência a ameaça de morte para nós, que eles têm várias armas de fogos e homens contratados nas fazendas para matar-nos todos, por isso não era para retomar o tekoha Kurusu Amba. Assim, passaram seis meses, continuamos a viver na margem da rodovia. Mesmo diante das ameaças dos fazendeiros, no dia 11 de dezembro de 2007, pela terceira vez, decidimos e voltamos a retomar o tekoha Kurusu Amba, que durou só dois (2) dia”. Um dia depois da retomada, no dia 12 de dezembro, os jagunços das fazendas novamente atacaram-nos, dominaram nos e renderam-nos, não reagimos por que pensamos nas crianças. Assim, para evitar violências contra as crianças e idosos (as) recuamos e subimos na carroçaria de caminhão. (Lopes, janeiro de 2011).

Mesmo recuando, para evitar graves consequências, já na margem da rodovia, quando os indígenas desembarcaram do caminhão foram alvejados por tiros:

—Todos estávamos em cima da carroceria do caminhão, quando chegamos à margem da rodovia, perto de nosso acampamento, os jagunços que estavam na carroceria da caminhonete atrás de nós, começaram a lançar vários tiros sobre nossos integrantes que estavam descendo do caminhão. As balas atingiram quatro indígenas. Dessa forma, mais uma vez, fomos expulsos, com violência e jogados perto de nosso acampamento na margem da rodovia”. (Lopes, janeiro de 2011).

Esta investida deu-se sempre nos limites da fazenda “Madama”, que fica justamente no *tekoha* Kurusu Amba, nos limites do *tekoha* Kurusu Amba.

Depois disso, houve uma nova tentativa de ocupação, como veremos abaixo.

2.8.3- Quarta tentativa reocupação do Kurusu Amba

As lideranças evidenciam que em um ano (o de 2007) tentaram retomar o *tekoha* Kurusu Amba por 3 (três) vezes, mas sofreram três despejos dos fazendeiros. Assim, avaliaram os processos de retomada efetuados e determinaram-se a articular a quarta reocupação/retomada no *Aty Guasu*, buscando apoio dos rezadores (*ñanderu*) :

—No dia 12 dezembro de 2007, fomos expulsas da área retomada de tekoha Kurusu Amba já pela terceira vez, não conseguíamos permanecer no tekoha. Frente ao fracasso de nossa retomada, pensamos em buscar apoio dos ñanderu do Aty Guasu. Assim recomeçamos a buscar e articular o apoio e orientação de vários ñanderu experientes localizados em outros tekoha já retomados e recuperados. Apresentamos aos rezadores e líderes experientes, no Aty Guasu, o fato acontecido conosco nas retomadas do tekoha. Por isso, passamos a receber os conselhos e acompanhamento correto. Ao longo de dois anos, entre o ano de 2008 e 2009, recebemos apoio e orientação de vários ñanderu. Os rezadores foram realizar jerokey em nosso acampamento. Os rezadores avaliaram o fato acontecido conosco na retomada e exigiram que participássemos dos jerokey (rituais religiosos) realizados por eles. Eles pediram para aguardar o dia certo para realizar a outra retomada do tekoha Kurusu Amba que eles mesmos iriam coordenar a ocupação. Dois anos depois da participação frequente de jerokey, realizados tanto em nosso acampamento quanto em outros tekoha, no dia 24 de novembro de 2009, retornamos a reocupar/retomar o tekoha Kurusu Amba. Dessa vez, vários ñanderu apoiaram e coordenaram diretamente a —entrada” no Kurusu Amba e, por fim conseguimos permanecer definitivamente ali”. (Lopes, em Kurusu Amba, novembro de 2011).

Essa quarta ocupação (de uma parte do *tekoha* Kurusu Amba) deu-se conforme a deliberação da *Aty Guasu* ocorrida no *tekoha* Yvy Katu, nos dias 14 e 17 de outubro de 2009 :

—Após 3 dias do *Aty Guasu* ocorrido no *tekoha Yvy Katu*, em outubro de 2009, no começo de novembro de 2009, os quatro *ñanderu* e seus *yvyraijs* (auxiliares) se juntaram em nosso acampamento à margem da rodovia. Eles começaram a realizar *jeroky* todas as noites, de forma consecutiva. Após 20 noites de *jeroky*, os *ñanderu* determinaram a retomada do *tekoha Kurusu Amba*. Por isso, no dia 24 de novembro voltamos a retomar a parte do *tekoha Kurusu Amba*”. (Lopes, em Kurusu Amba, novembro de 2011)

É importante destacar que o processo preparatório dessa reocupação de parte do *tekoha Kurusu Amba* (em 24 de novembro de 2009), foi orientado e organizado pelos líderes políticos com *ñanderu* e recebeu vários integrantes das terras indígenas, conforme debatido e deliberado no *Aty Guasu do tekoha Yvy Katu*. Nessa última vez, os proprietários das fazendas tentaram atacar e expulsar os indígenas com os mesmos métodos de expulsão e violências anteriores, mas não conseguiram mais fazer expulsão dos indígenas da área ocupada, em novembro de 2009. Assim sendo, os fazendeiros recorreram à Justiça Federal da 1ª Instância, em Ponta Porã-MS, solicitando uma ordem de reintegração de posse .

Em menos de um mês a Justiça Federal em Ponta Porã atendeu a solicitação dos fazendeiros e autorizou o despejo dos indígenas do *tekoha Kurusu Amba*, dando dois meses para estes saírem da área reocupada. Porém, os indígenas, pela primeira vez decidiram resistir à ordem de despejo judicial.

As famílias passaram então a enviar as suas decisões através de cartas à Justiça Federal e ao governo federal, comunicando que decidiram resistir à ordem de despejo. Assim, as famílias começaram a reagir e resistir tanto à ordem de expulsão dos fazendeiros quanto à ordem de despejo da justiça federal.

A ordem de despejo da Justiça Federal aconteceu no primeiro semestre de 2010, como ficou evidente na divulgação, a seguir.

AGU garante permanência de índios Guarani-Kaiowa em território ocupado desde o Brasil-Colônia

Fonte: <http://ultimainstancia.uol.com.br/conteudo/noticias/46630/apoiadores.php>

Data da publicação: 17/05/2010

A Advocacia-Geral da União (AGU) garantiu, no Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3), a permanência dos índios da etnia Guarani-Kaiowa em terras ocupadas desde a época na qual o Brasil era colônia de Portugal. A 1ª Vara de Ponta Porã (MS) havia determinado a retirada de aproximadamente 200 indígenas que viviam na fazenda Nossa Senhora Auxiliadora, com 615 hectares, localizada no município de Coronel Sapucaia (MS).

Os proprietários da área ingressaram com a Ação de Reintegração de posse contra o grupo indígena Guarani-Kaiowa alegando que os índios passaram a ocupar parte de suas terras em novembro de 2009. Segundo os donos do imóvel, a comunidade indígena estaria obstruindo e pondo em risco plantações de soja. Em audiência de justificação prévia, a Justiça de primeira instância deferiu liminar de reintegração de posse em favor dos fazendeiros, estabelecendo a retirada dos indígenas.

Diante do elevado risco social envolvido, a Procuradoria Regional Federal da 3ª Região (PRF3) entrou com recurso de Agravo de Instrumento para reformar essa decisão. Os procuradores argumentaram que os indígenas estão ocupando apenas 10 hectares da fazenda, o que significa uma pequena parte do imóvel de 615 hectares.

A Procuradoria também argumentou que o terreno ocupado está localizado na área de preservação permanente à margem do córrego Y'rovi, conhecido como Rio Verde. A procuradoria se baseou nas afirmações dos próprios fazendeiros que, na fase inicial do processo, confirmaram "que os índios vêm ocupando na verdade a área de preservação permanente próxima da nascente de um rio, dentro do mato".

Ocupação originária

Estudos antropológicos apontam a presença dos índios Kaiowa na região desde a época do Brasil-Colônia. A legislação brasileira reserva aos indígenas o direito à ocupação originária de terras, garantia que não contraria a posse do direito civil. A AGU ressaltou que o grupo indígena já sofreu vários atos de violência na região, sendo registradas três mortes. De acordo com a Procuradoria, a determinação da primeira instância obrigaria os índios a voltarem ao acampamento montado no limite da aldeia Taquaperi, à beira da rodovia MS-289, aumentando o risco de conflitos.

O TRF3 acolheu os argumentos e suspendeu a decisão de primeira instância por um prazo de 90 dias. O Tribunal orientou a Fundação Nacional do Índio (Funai) a realizar estudos para melhor adaptar os índios provisoriamente no local e para eventual transferência dos indígenas para outro local.

De acordo com a sentença, "não há notícias de que os indígenas estejam causando danos à propriedade rural ou a quaisquer bens ali existentes. Há, contudo, perigo de que, uma vez retirados do local, fiquem eles às margens da rodovia próxima ali existente, sujeitos a toda sorte de perigos"

Ref.: Agravo de Instrumento 2010.03.00.010497-0 TRF-3ª Região

Bruno Lima/Rafael Braga

Por fim, em 20 de agosto de 2011, a ordem de despejo foi suspensa definitivamente pelo Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3), em São Paulo. Assim, após três anos de disputas e conflitos intensos, as comunidades indígenas garantiram a sua permanência na parte pequena do *tekoha* Kurusu Amba reocupada (ver divulgação, abaixo).

Advocacia-Geral garante permanência de 128 índios Guarani-Kaiowa em fazenda no Mato Grosso do Sul

Fonte: <http://agu.jusbrasil.com.br/noticias/2812116/advocacia-geral-garante-permanencia-de-128-indios-guarani-kaiowa-em-fazenda-no-mato-grosso-do-sul>

Data da publicação: 22/08/2011

A Advocacia-Geral da União (AGU) garantiu, no Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3), a permanência de 128 indígenas da Comunidade Kurusu Amba, da etnia Guarani-Kaiowa, na reserva legal da Fazenda Nossa Senhora Auxiliadora, em Coronel Sapucaia (MS). Os proprietários do imóvel entraram com ação de reintegração de posse contra o grupo alegando que eles ocupavam parte de suas terras desde 2009

Para derrubar uma decisão de primeiro grau que determinou retirada dos indígenas da área, a Procuradoria Federal no Estado de Mato Grosso do Sul (PF/MS), a Procuradoria Regional Federal da 3ª Região (PRF3) e a Procuradoria Federal Especializada junto à Fundação Nacional do Índio

(PFE/Funai) entraram com recurso no Tribunal. Os procuradores argumentaram que os índios ocupam apenas 10 hectares da fazenda, o que significa uma pequena parte do imóvel que possui área total de 615 hectares.

A Advocacia-Geral alertou que se não fosse suspensa a decisão de reintegração de posse, os índios teriam direitos violados, dentre eles, o direito à vida, pois acabariam à margem de rodovia próxima, local inadequado para moradia. Os procuradores federais também explicaram que as aldeias próximas estavam superlotadas e com problemas sociais, o que impossibilitaria o acolhimento do grupo.

A 1ª Turma do Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3) anulou a ordem de reintegração e assegurou a permanência dos indígenas na área já ocupada por eles.

A PRF3, a PF/MS e a PFE/FUNAI são unidades da Procuradoria-Geral Federal, órgão da AGU;

Ref.: Agravo de Instrumento 2010.03.00.010497-0 TRF-3ª Região.

Laize Andrade/Rafael Braga. (Destaques meus).

A violência contra os indígenas reocupantes de *tekoha* Kurusu Amba foi repudiada pelos movimentos sociais

Importa destacar que entre o janeiro de 2007 e novembro de 2009, o caso de reocupação do *tekoha* Kurusu Amba foi manchete nos jornais de circulação local e nacional, dado que a mobilização das famílias extensas kaiowá foi tenaz, havendo três iniciativas de reocupação e recuperação do *tekoha* Kurusu Amba. (Ver a nota divulgada pelos movimentos sociais sobre o fato ocorrido com os indígenas Kaiowá na reocupação de *tekoha* Kurusu Amba em foco).

NOTA EM APOIO À QUESTÃO INDÍGENA

Kaiowá Guarani: pela vida e não violência, justiça e demarcação.

A COORDENAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS vem manifestar a sua preocupação em relação à violência contra o povo indígena Kaiowá Guarani no

Estado de Mato Grosso do Sul dado a característica de genocídio verificada ao longo dos anos

É o que podemos constatar, mais uma vez, quando ocorrem o assassinato de Xuretê Julita Lopes, o desaparecimento de Anatalino, 14 anos, e o ferimento de Valdecir Ximenes, com três tiros, ao amanhecer do dia 9 de janeiro de 2007, por milícias armadas contratadas por fazendeiros, que retiraram à força um grupo que havia retornado ao seu tekoha (terra tradicional), hoje ocupado pela fazenda Madama, no município de Coronel Sapucaia, MS. Quatro índios continuam presos, após incidente resultado de um ataque da milícia armada, no dia anterior. Além dessa violência física, a comunidade foi duramente atingida por uma longa espera: aguardou cinco dias por uma autorização judicial para o enterro de Julita, rezadora de 73 anos, no local em que foi assassinada. As decisões da Justiça Federal em Ponta Porã e do Tribunal Federal Regional, em São Paulo, negaram aos índios o direito de sepultar a anciã no local em que tombou.

Enquanto os Kaiowá Guarani, no amanhecer do dia 9 estavam fazendo seu ritual de reza em seu tekohá, foram brutalmente atingidos por balas dos pistoleiros que chegaram em 12 carros atirando nos indígenas ali reunidos. A nhandesi (rezadora) com mbaracá na mão, foi atingida mortalmente, ficando estirada ao chão. Todos foram forçados a entrar num ônibus e caminhão ali trazidos de um dos donos de agronegócio da região, e despejados na beira da estrada.

Nos unimos aos Kaiowá Guarani de Korusu Ambá e demais terras indígenas deste povo em sua heróica luta por seus direitos, e suas diversas formas de externar sua revolta e indignação, exigindo justiça e demarcação, seja em seus rituais de esperança, seja nas praças e ruas como ocorreu em Dourados, dia 12 de janeiro. Denunciamos as ações de fazendeiros, que contratam jagunços, seguranças privados e pistoleiros para resolverem à força disputas sobre terras. Os Kaiowá Guarani nada mais buscam do que seu o direito constitucional às terras das quais foram expulsos. Repudiamos essa mentalidade que concebe como—dieito natural” a expropriação de terras indígenas, negando a reprodução da vida a inúmeras famílias que se sustentam através da terra, com base em culturas milenares.

É assustadora a certeza da impunidade com que vêm agindo esses grupos

armados. Os matadores continuam soltos, enquanto dezenas de índios estão presos. É preciso uma ação enérgica e eficaz da Polícia Federal e da Justiça para que não continuem sendo estimulados tais atos criminosos.

Toda essa situação só começará a mudar se houver uma ação rápida do governo Federal para regularizar e garantir aos Kaiowá Guarani suas terras. É uma afronta constatar que quase todos os processos de regularização das terras indígenas no Estado estão paralisadas por ações judiciais e que a Funai tem se omitido sistematicamente a criar grupos de trabalho para identificar mais de uma centena de tekohas (terras tradicionais) que aguardam por essa providência

A situação é de insegurança, pois todos temem por suas vidas e, principalmente, a insegurança alimentar que não está sendo garantida por nenhuma esfera estatal. Portanto, se faz urgente que o governo estadual e federal tomem providências para manutenção da segurança física e alimentar da comunidade expulsa da fazenda Madama, no Município de Coronel Sapucaia.

Todos aqueles que buscam a justiça e fraternidade, desde a população local, regional, nacional e internacional, estão sendo convocados por este apelo para por fim a essa violência sistemática e generalizada contra o povo Guarani Kaiowá.

Campo Grande, 19 de janeiro de 2007.

Coordenação dos Movimentos Sociais do Mato Grosso do Sul

Fonte: Quilombonews

O administrador da FUNAI Regional relata que no dia 2 de dezembro de 2009, ele foi juntamente com três agentes da Polícia Federal ao local onde o grupo indígena Kaiowa estava acampado. O documento é o seguinte:

—Documento: Memo n. 799/FUNAI/AMB/MS

Amambai-MS, 03 de dezembro de 2009

Encaminhamento ao Presidente da FUNAI Marcio Augusto Freitas de Meira com cópia para a Diretora da DAF Maria Auxiliadora de Sá Leão, o Relatório referente aos indígenas do acampamento denominado Curussú-ambá, que estavam na Aldeia Taquaperi, Município de Coronel Sapucaia/MS e cópia do Boletim de Ocorrência n. 156/2009 – de 30 de novembro de 2009, onde o

arrendatário Paulo Vanderlei Pillon insiste pela saída do grupo indígena da Fazenda Nossa Senhora Auxiliadora” (destaque nosso).

Nesse ofício, o funcionário da FUNAI relata:

[...]O grupo alega que ocupação se dá em virtude de que àquela região pertenceram aos seus antepassados, ou seja ali existia um 'tekoha' que demoniman de 'Curussú-ambá', motivo no qual firmaram acampamento objetivando a retomada do seu território tradicional. (...).

Mantivemos o diálogo com dois representantes, sendo que um deles não quis identificar-se e o outro dizia-se chamar de 'carumbé'. Os mesmos afirmaram a intenção de permanecerem acampados naquela localidade, como forma de pressionar a FUNAI para a demarcação de sua terras. Que ali já foi aldeia e, portanto, pertencem aquele grupo. Informaram-nos que estão num total de 240 pessoas entre adultos e crianças.[...]

É importante destacar que tanto os relatos indígenas quanto os documentos escritos divulgados evidenciam que as famílias reivindicantes do *tekoha* Kurusu Amba passaram a sofrer a ameaça de morte permanente, as violências e a ordem de despejo judicial, a mando de fazendeiros.

CAPÍTULO 3:

O *Aty Guasu*, um projeto político dos Ava contemporâneos

Há muitas narrativas e visões distintas sobre o *Aty Guasu* e a melhor forma de transformá-las em objeto de um olhar etnográfico é considerando quem são os seus autores e, no caso dos não indígenas, que relações mantêm com os Guarani e os Kaiowá. Neste capítulo vou apresentar a visão dos próprios indígenas e de seus aliados (o PKN e o CIMI) e no capítulo seguinte, de número 4, descrevo as narrativas feitas pelos antagonistas e que se expressam na mídia local e tem muita repercussão nas autoridades do estado de Mato Grosso do Sul.

Deparamos neste capítulo com as narrações orais de várias lideranças indígenas a respeito da origem das grandes assembleias intercomunitárias (*Aty guasu*). Por outro lado encontramos os documentos escritos pelos não indígenas (*karai*) sobre a primeira realização do *Aty Guasu*. De parte dos indígenas para narrar essa história da grande assembleia, os líderes acionam a sua memória, enquanto os *karai* recorrem aos documentos escritos, buscando as datas precisas nas fontes escritas. É relevante mencionar que a memória indígena não se preocupa com as datas da realização do primeiro *Aty Guasu*. Dessa forma, há distinção clara nas narrativas sobre a trajetória do *Aty Guasu* em foco. Como ficará claro neste capítulo.

Como já dissemos anteriormente, o *Aty Guassu* é realizado pelos Guarani e Kaiowá de MS há mais de 3 décadas. As memórias existentes sobre ele, que analiso neste capítulo, se dividem claramente entre as que são exclusivamente dos indígenas e as que são produzidas e divulgadas por seus apoiadores (os membros das entidades PKN e CIMI). Seria errado dizer que essas memórias não se cruzam e não se influenciam mutuamente, mas elas não devem ser reduzidas aos pontos comuns, pois perderiam a sua *especificidade*. Os *karai* desconhecem muitos elementos que tornam os *Aty Guassu* importantes para os Guarani e Kaiowá e por sua vez há muitos indígenas que participam do *Aty Guassu* que só tem uma compreensão limitada dos temas que os *karai* consideram que são os que definem esta assembleia.

As narrativas dos indígenas sobre o *Aty Guassu* não são conhecidas e compartilhadas pela grande maioria dos *karai* não por constituírem um segredo a ser intencionalmente preservado, mas porque são fundamentalmente expressão de uma memória que é oral e porque são formuladas na maioria das vezes na língua guarani e

não em português. Por outro lado, as memórias acumuladas pelos *karai* sempre decorrem de informações que lhes são transmitidas em português por pessoas que se expressam bem neste idioma, sobretudo as lideranças políticas e professores. Com exceção do antropólogo Rubem, os apoiadores *karai* não compreendem e não falam a língua Guaraní.

É comum que os brancos, como os jornalistas, autoridades federais e estaduais, julguem que as memórias dos indígenas são menos exatas e importantes do que aquelas formuladas pelos *karai* apoiadores. Essa avaliação é completamente equivocada. Ela resulta de uma apreciação etnocêntrica de que as narrativas feitas pelos indígenas são menos verdadeiras e confiáveis porque algumas vezes confundem datas e números e trocam ou misturam os personagens dos brancos. Mas não é isso que importa nestes relatos, que foram produzidos exclusivamente por indígenas e para indígenas e resultam de memórias orais. As informações numéricas ou o nome preciso de alguns *karai* não são fatos tão significativos do ponto de vista dos indígenas, o que para eles é fundamental é definir situações e atitudes, bem como transmitir e justificar estratégias e decisões. São estas narrativas que mobilizam os indígenas em suas ações. Portanto descrevendo a história apenas com o relato dos apoiadores *Karai* não teríamos compreendidas algumas das importantes motivações dos indígenas.

Vale aqui estabelecer um paralelo com a análise de Oliveira (2002). Sem o milenarismo Ticuna a criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões não teria ocorrido da forma como efetivamente sucedeu, pois foi a crença na mensagem dos imortais anunciando-lhes o fim do mundo que fez as famílias se deslocarem, em poucos dias, com todas as suas posses, dos seringais para o Posto Indígena. A versão dos indígenas sobre um fato como este, central em suas vidas, não é algo impreciso, que deve ser buscado pelo pesquisador apenas pelo seu lado diferente e exótico. Sem o conhecimento minucioso das narrativas indígenas não é possível compreender como a história foi sendo entretecida e como os eventos de fato se deram daquela forma (e não de outra). A narrativa indígena está diretamente conectada a ação, sem compreendê-la o entendimento dos fatos fica distorcido e parcial. Passa a ser uma história administrativa ou da política dos *karai*, baseada apenas nos documentos e desconhecendo inteiramente a visão de uma das partes fundamentais nela envolvida, os indígenas.

Por não conseguir entender isso os antagonistas dos indígenas frequentemente ignoram os processos de mobilização, articulação e construção de um projeto político

feito pelos indígenas através dos *Aty Guassu* e reduzem a história das últimas décadas no cone sul de MS a um confronto puramente entre os *karai* (no caso fazendeiros e governo do estado x Funai, governo federal e apoiadores dos índios, como o PKN e o CIMI), onde os índios são apenas o assunto. O papel dos indígenas, de suas autoridades e instituições (tradicionais ou criadas na luta, mas tão legítimas quanto as outras), é inteiramente ignorado em tais interpretações. A análise que encaminho aqui a seguir pretendo mostrar, ao contrário, que sem uma etnografia e uma interpretação cuidadosos dos *Aty Guassu*, que efetivamente dê conta do protagonismo (“agency”) dos indígenas, é impossível compreender a dinâmica dos conflitos atuais em MS.

3.1 - Narrativa segundo os indígenas

Inicialmente, é relevante destacar que o *Aty Guasu* é composto pelos líderes políticos, os líderes espirituais (*ñanderu e ñandesy*) e seus aprendizes (*yvyra'ija*), e, sobretudo pelas crianças, mulheres e homens pertencentes às várias famílias indígenas. Durante essa assembleia, ao mesmo tempo em que ocorrem discussões políticas para as autoridades não indígenas, isto é, aos agentes do Estado (MPF, FUNAI, FUNASA, etc.), se realizam também os discursos, as exposições de experiências de vida, os rituais religiosos e rituais festivos para os próprios indígenas participantes da grande assembleia, visando o fortalecimento do modo de ser e viver feliz *teko vy'a*. Conforme relembra o líder Kaiowa Amilton:

—Vi que nos vários Aty Guasu, todos os participantes indígenas se sentiram mais felizes e mais autônomos, por isso todos indígenas começaram a gostar de participar do Aty Guasu, desde 1980. Todos integrantes das famílias indígenas tinham e têm oportunidades de se expressar na reunião, denunciando os atos violentos dos karai. Lá também, vários indígenas voltaram a se reencontrar com os seus parentes dispersados. Eles ouviram diversas histórias antigas durante o Aty Guasu. É uma ocasião importante para todos conversarem e discutirem diferentes assuntos com as lideranças indígenas e com as autoridades não indígenas.

Às três noites consecutivas eram realizados os rituais religiosos e festivos, só era a festa, alegria geral, há sempre a roda de conto de piada na beira de

fogueira, era a noite inteira contavam piadas e riam muito, tomando chicha todos juntos. Todos participaram dos rituais festivos.

Conheço vários indígenas que eram doentes e foram tratados e curados pelos ñanderu no Aty Guasu.

Vi também os parentes indígenas se conheceram e casaram no Aty Guasu. Por isso Aty Guasu é muito importante para tudo”. (Relato de Amilton Benites, na T.I. Jaguapiré, março de 2012.

O *Aty Guasu* é um lugar de transmissão de saberes, feito na língua indígena, visto que todas as interações entre os indígenas seja na convivência cotidiana, nos rituais sagrados e profanos, bem como nas discussões mais políticas sobre os problemas coletivos, as estratégias e os projetos de futuro ocorrem exclusivamente através de discussões em língua Guarani e Kaiowá.

Cada *Aty Guasu* é uma ocasião festiva de encontro e reencontro de integrantes das várias famílias Guarani e Kaiowá, dele participando também crianças e jovens solteiros de ambos os sexos. Isso possibilita aos rapazes e moças um contexto para se conhecerem melhor, surgindo frequentemente também namoros e casamentos. É uma ocasião que propicia as grandes famílias conhecerem os jovens que estão se relacionando por namoro, ter confiança em que seus filhos (a), netos(a), sobrinhos (a) farão boas escolhas matrimoniais. As assembleias assim são também momentos em que as grandes famílias guarani e kaiowá podem cuidar de estabelecer ou renovar alianças entre elas através desses novos casamentos ocorridos no seio do *Aty Guasu*.

Além disso, no interior de cada *Aty Guasu*, normalmente os líderes espirituais (*ñanderu e ñandesy*) são procurados por indígenas que sofrem de doenças diversas, físicas e espirituais. Muitos desses já buscaram tratamento com rezadores locais ou consultaram médicos brancos e foram mesmo pacientes em postos de saúde ou hospitais, sem que tivessem sucesso na cura de seus males. É sabido por todos os indígenas Guarani e Kaiowá que na assembleia (*Aty Guassu*) há sempre líderes espirituais experientes e destacados, que são eficientes nas receitas e tratamentos, realizando com grande sucesso processos de tratamento de diversas ordens e que resultam na cura completa dos pacientes indígenas.

Na realidade atual dos grandes encontros, são também repassadas para os líderes novos, as experiências de vida das lideranças mais velhas e sábias, sobretudo a memória

de cada liderança idosa tem sobre os acontecimentos históricos e os saberes indígena. Além de debater e organizar a reocupação dos *tekoha* nos *Aty Guasu*, nas últimas três décadas, os líderes Guarani e Kaiowa passaram a realizar os rituais religiosos e festivos durante quatro dias do *Aty Guasu*, envolvendo as crianças e adultos nesses rituais, sendo uma ocasião importantíssima onde os jovens são informados sobre os princípios religiosos e as práticas rituais, bem como recebem orientação moral e exercem valores que deverão seguir em sua vida.

É relevante destacar que uma das práticas mais comuns e repetidas dos *Aty Guasu* é relembrar da trajetória de várias lideranças assassinadas pelos fazendeiros nos *tekoha* reocupados, reproduzindo e socializando os momentos decisivos e as mensagens mais significativas desses líderes assassinados. Um exemplo recente foi a fala de uma das lideranças espirituais (*vyvra'ija*, um auxiliar que se transformará em rezador e xamã) no seio dos *Aty Guasu* sobre o assassinato do *ñanderu* Nisio Gomes.

—Aqui, mais uma vez quero relembrar dos discursos importantes do ñanderu Nisio que aprendi e vou repassar para os presentes. O ñanderu Nisio pregava para nós no Aty Guasu anterior assim: —nós lideranças guarani e kaiová que lutamos pela recuperação dos tekoha guasu nunca devemos desistir de lutar pelo nosso tekoha e jamais abandonar nossos familiares e companheiros de luta”. —Até devemos morrer, se for preciso pelo nosso tekoha, é para salvar muitas vidas e o futuro de nossas crianças, mas abandonar a luta pelo tekoha nunca, porque nós pertencemos ao nosso tekoha”. Lembro-me bem que essas são algumas palavras vitais que o ñanderu Nisio falava com frequência em todos os Aty Guasu e ficam sempre para nós.

*Eu sei e aprendi que nós devemos saber bem que o ñanderu Nisio foi assassinado pelos fazendeiros por causa da nossa terra, ele derramou o seu sangue no tekoha Guaiviry para salvar as vidas das crianças, ele morreu por nós todos, por isso o ñanderu Nisio é herói sim. O espírito herói *ayvy mbarete* do ñanderu Nisio está conosco na luta, com certeza ajudando nos sim! Por isso sempre devemos lembrar a luta do ñanderu Nisio e de todas outras lideranças como o líder Marco Veron, Rolindo Vera, Genilvado Vera, Dorvalino Rocha, Dorival Benites, Marçal Tupã'i, que também foram assassinadas pelos fazendeiros por causa da luta pelos nossos tekoha. Todas essas lideranças são*

nossos heróis que morreram lutando pelos tekoha. Eles ensinam-nos para não parar de lutar, é isso mesmo que estamos fazendo! Vamos e devemos sempre lutar pelos nossos tekoha. (Discurso do Ava Teju no Aty Guasu, Guaiviry/novembro de 2011).

É importante relatar que no dia 18 de novembro de 2011 por volta das 6 hs da manhã, no *tekoha* Guaiviry, no município de Aral Moreira, entre Amambai e Ponta Porã (MS), o *ñanderu* Nisio Gomes foi assassinado por um grupo de homens armados, que pertenciam a uma empresa de segurança contratada pelos fazendeiros. O cadáver do cacique Nisio foi transportado por estes homens numa caminhonete com a placa escondida e não mais foi encontrado em todas as buscas posteriores realizadas pela Polícia Federal. Em função da ausência do corpo a Polícia Federal anunciou que o crime de homicídio não estava ainda caracterizado e em entrevista aos jornalistas um delegado levantou a hipótese de que o xamã Nísio estaria somente temporariamente desaparecido, o que acabava tendo por efeito a desqualificação do delito.

Diante do fato, no dia 20 de novembro de 2011, após dois dias de assassinato de *ñanderu* Nisio Gomes, foi realizada uma reunião das lideranças (*Aty Guasu*) e os rituais (*jeroky*) no *tekoha* Guaiviry. O objetivo principal era que os *ñanderu* e *ñandesy* se comunicassem com a alma (*ayvu*) do *ñanderu* Nisio através dos rituais. Na madrugada, por volta das duas horas, depois de uma noite de rezas consecutivas coordenadas pelos vários *ñaderu* e *ñandesy*, o ritual parou e um grande *ñanderu* começou a narrar o seguinte:

—Quero repassar as mensagens que recebi do nosso companheiro ñanderu Nisio e dos nossos avô e avó de origem (ñaneramoi ypy). Consegui me comunicar com ele, a alma do (ayvu) do Nisio respondeu sim, ele confirmou que realmente já voltou forçado ao seu lugar de origem, ele já se encontra no pátio brilhante (okaju rendy pe) com nossos avô e avó de origem (ñaneramoi ypy). O Nisio está relatando aos nossos ñaneramoi ypy os fatos acontecidos com ele e com a família dele, pedindo providencia aos ñaneramoi ypy. Eles garantem de lá, que vão tomar providências sim, por isso mandaram essa mensagem para nós. Pediram para os (os) filhos (as), parentes e juntamente com as demais lideranças para continuar a sua luta pelos tekoha. É para todos os líderes

ficarem bem fortes na luta, e não se enfraquecer na luta pelo tekoha. Assim, já sabemos bem que o ñanderu Nisio foi assassinado pelos karai, logo vão ser descobertos os assassinos do Nisio. Vamos continuar os nossos rituais, pedindo providência aos ñaneramoí ypy”. (Ñanderu Valdemir, no jeroky em Guaiviry, novembro de 2011).

Um ano depois, durante um *Aty Guasu* ocorrido em dezembro de 2012, as lideranças recordaram de modo emocionante a trajetória de luta e de vida de todos os heróis indígenas que lutaram e morreram pela recuperação dos *tekoha*. Foram assim mencionados os nomes da maioria das lideranças Guarani e Kaiowá assassinadas pelos fazendeiros no contexto da luta pelos *tekoha*, isso vindo depois a fazer parte do documento final, abaixo transcrito:

“ATY GUASU KAIOWÁ E GUARANI

TERRA INDÍGENA PANAMBI – DOURADINA – MS

DOCUMENTO FINAL

29 anos do assassinato de Marçal de Souza – Tupã’i – crime prescreveu; assassinos estão soltos

12 anos do assassinato de Samuel Martins – assassinos sem julgamento

12 anos do assassinato de Adriano Pires – assassinos sem julgamento

9 anos do assassinato de Marcos Veron – mandante sem julgamento

7 anos do assassinato de Dorvalino Rocha – assassinos sem julgamento

5 anos do assassinato de Churite Lopes e Ortiz Lopes – assassinos sem julgamento

3 anos do assassinato de Rolindo Vera e Genivaldo Vera – assassinos sem julgamento

2 anos do assassinato de Teodoro Ricardi – assassinos sem julgamento

1 ano do assassinato de Nizio Gomes – assassinos sem julgamento

5 meses do atropelamento de José Barbosa – Zezinho – morte sem esclarecimento

3 meses do desaparecimento de Eduardo Pires – buscas nunca foram feitas

2 meses do afogamento de Amilton Lopes – morte sem esclarecimento

Nós, povo Kaiowá e Guarani, reunidos em mais uma Aty Guasu (Grande Assembleia), entre os dias 28 e 2 de dezembro de 2012, na aldeia Panambi-Lagoa Rica, município de Douradina, com mais de 300 representantes de nossas comunidades, denunciemos mais uma vez a toda a sociedade nacional e internacional a situação de violência pela qual passam nossas comunidades e lideranças. [...]

Dessa forma, nos *Aty Guasu* se reafirma a grande importância de todas as lideranças espirituais e políticas, que devem ser lembradas sempre pela nova geração indígena como os heróis do povo Guarani e Kaiowá.

Por fim, é fundamental mencionar que a liderança Guarani Marçal de Souza Tupã*”i*, assassinada pelos fazendeiros em 1983, é destacada e lembrada como herói também pelos não indígenas do Mato Grosso do Sul em função de sua participação no movimento indígena nacional. Por exemplo no final da década de 1980 foi fundado pelos movimentos sociais um Centro de Defesa da Cidadania da e dos Direitos Humanos Marçal de Souza Tupã*”i*, que atua na defesa e promoção dos direitos humanos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. O professor José Laerte Cecílio Tetila publicou o livro **“Marçal de Souza, Tupã-i: um guarani que não se cala”** (UFMS, 1994) que apresenta a trajetória do líder Marçal Tupã*”i*. Em meados de 1990, uma aldeia urbana na cidade de Campo Grande, capital do estado, foi fundada por famílias de diversas etnias de Mato Grosso do Sul (Terena, Guarani, Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau) e recebeu o nome de “Aldeia Marçal de Souza”.

Importa mencionar que nos dias 12 e 13 de setembro de 2013 foram realizados os Seminários Marçal Tupã*”i* pela Universidade Federal da Grande Dourados, seminário cuja proposta era discutir sobre a realidade dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul. A realização é da Universidade Federal da Grande Dourados, com o apoio do Ministério Público Federal (MPF), Fundação Nacional do Índio (Funai), Aty Guasu, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e Ministério Público do Trabalho. Dessa forma, o líder Guarani Marçal de Souza foi destacado como herói tanto pelo *Aty Guasu* como pelos movimentos sociais não indígenas.

Na aldeia Campestre-Antonio João, onde Marçal foi assassinado, a escola recebeu o nome de Escola Indígena Municipal Marçal de Souza Tupã*”i*. Não é só este

grande líder que é lembrado e reverenciados pelos Guarani e Kaiowá através de nomes dados as escolas indígenas.

A escola da Terra Indígena Paraguasu é chamada de Pancho Romero, em homenagem àquele que foi um dos primeiros líderes do movimento dos *Aty Guassu* e que articulou e coordenou várias retomadas de terra. Na luta por seu *tekoha* ele participou de quatro despejos (só um desses feito por policiais), sofrido espancamentos, vindo a morrer em 1994, um ano após a demarcação definitiva da terra indígena.

A escola indígena de Jaguapiré foi denominada Tomasia Varga em homenagem a uma grande rezadora (*nandesy*), que era originária daquele *tekoha*, nunca aceitando ser transferida para o Posto Indígena Sassoró. Ela permanecendo sempre ali com a sua família apesar de três despejos violentos (dois realizados por fazendeiros), regressando logo alguns dias depois de sua transferência forçada. Tomasia morreu em 2002, já com idade avançada, dez anos após a recuperação definitiva de seu *tekoha* e da criação da Terra Indígena Jaguapiré.

Em todas as assembleias ocorridas nos últimos 30 anos, as lideranças idosas reafirmam em consenso que nossos antepassados foram heróis guerreiros, que lutaram, sofreram e morreram ao tentar defender os seus territórios e o modo de ser e viver indígenas. Frente a essa luta histórica difícil, na assembléia, os líderes mais experientes exigem frequentemente da nova geração que mantenham a luta de seus antepassados e o orgulho de serem Guarani e Kaiowá.

Nos discursos dos idosos indígenas, os integrantes do *Aty Guasu* são famílias que precisam defender e manter o modo de ser e viver indígena, praticando diversos rituais religiosos e profanos para se proteger e para se alegrar. Dessa forma, a grande assembleia também é entendida pelos indígenas como um espaço de ensino e aprendizagem dos líderes indígenas neófitos.

A visão dos *Aty Guasu* sistematizada pelos próprios indígenas: falam as lideranças

Considerando as narrações de lideranças indígenas entrevistadas, percebemos de modo claro que, pela primeira vez, em meados de janeiro de 1979, o líder Pancho Romero proclamou a decisão definitiva de lutar pela recuperação do *tekoha* Takuaraty/Yvykuarusu (ou, mais comumente, Paraguasu). Essa proclamação do líder

Pancho no *Aty Guasu* emergiu depois de duas transferências e expulsões violentas dos indígenas, fomentadas por fazendeiros no extremo sul de MS.

Da mesma forma que Pancho Romero liderava as famílias extensas (*te'yi*) de Paraguasu, o líder Lidio Lima conduzia aquelas que lutavam para recuperar a posse definitiva dos *tekoha* Rancho Jakare e Guaimbe. Assim, iniciou-se um movimento e luta de diversos *te'yi* Guarani e Kaiowá resistentes pela recuperação e demarcação de seus *tekoha*. Desse modo, essas famílias retornaram aos seus *tekoha* e não mais aceitaram sair dali, seu *tekoha*, e ir para as reservas do SPI. Por isso sofriam violências e eram e expulsas pelos fazendeiros, mas não desistiam, retornando não só uma vez, mas várias vezes aos seus *tekoha*.

É relevante observar que a partir da primeira apresentação da situação e da decisão da família extensa do Pancho para reocupação de *tekoha* Paraguasu, se iniciou a articulação de líderes das famílias extensas guarani e kaiowá expulsas dos seus *tekoha*. De fato, na sequência, surgiu o *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*.

A “II Reunião de Cabeçantes das *kokue guasu*” (roças grandes) na aldeia Pirajuy, entre os dias 13 e 14 de janeiro de 1979, era para tratar apenas das roças grandes. Mas nessa reunião, os cabeçantes e as lideranças, pela primeira vez, debateram intensamente o tema dos *tekoha* ocupados pelos fazendeiros e as expulsões e ameaças de expulsão das famílias, começando a discussão sobre a recuperação dos *tekoha*. Além disso, a notícia da transferência forçada das famílias Kaiowá de Rancho Jakaré/Guaimbé e (mais precisamente, da microrregião chamada Maciel Kue) para a Bodoquena foi analisada pelas lideranças. Segundo a memória de um participante dessa reunião, o líder guarani Aveliano, que luta hoje pelo *tekoha* Triunfo kue, assim descreve o que aconteceu:

—Lembro que o Pancho Romeiro contou para nós que as suas famílias já viviam ameaçadas pelos karai, e por fim as famílias foram expulsas do tekoha Paraguasu pelos fazendeiros Coimbra. Narrou que as famílias já decidiram que não vão ficar na aldeia Pirajui. Já decidiram que vão voltar enfrentar e lutar contra os fazendeiros Coimbra e retornar a morar no tekoha Paraguasu. Além dessa informação do Pancho, havia também informação e conversa sobre a transferência das famílias do Rancho Jakaré e Guaimbé para aldeia Kadiweu em Bodoquena. Consideramos muito revoltantes e maldosas as ações desses

fazendeiros. Quase todas as lideranças presentes começaram a lembrar dos seus tekoha ocupados pelos fazendeiros. Começamos a discutir as formas em apoiar o Pancho Romeiro na reocupação do seu tekoha Paraguasu. Conversamos bastante sobre vários tekoha tirados pelos karai fazendeiros. Diante disso, no final da reunião, decidimos fazer outra reunião, Aty Guasu, para tratarmos somente desses tekoha tomados pelos karai fazendeiros”. (Medina, na T.I. Pirajuy, agosto de 2011).

Ficou evidente que na sequência os líderes se articularam e começaram a realizar o *Aty Guasu* com a finalidade de discutir amplamente os *tekoha* retirados e ocupados pelos fazendeiros, discutindo as formas de recuperar os *tekoha*, além de novos problemas surgidos, que atingiam diretamente as várias famílias extensas Guarani e Kaiowá:

—Em final de 1979, na aldeia Sassoró, realizamos o primeiro Aty Guasu para discutir a situação das famílias expulsas de seus tekoha pelos fazendeiros. Várias lideranças expulsas de tekoha Yvy Katu, Cerrito, Pyelito kue, Mbarakay, Pirakua, Guasuty, Sete Cerro começaram a comparecer nesse primeiro Aty guasu, articulando os apoios para recuperar os seus tekoha que foram invadidos e tirados pelos karai fazendeiros. A nossa conversa nesse Aty Guasu era para buscar e fechar uma conversa só e tomar a decisão segura de recuperar os tekoha e voltar a morar de novo nas nossas terras antigas. Por isso esse Aty Guasu era para buscar ajuda e apoio de outras lideranças religiosas ñanderu e juntar todos para lutar, enfrentar e ganhar de novo os nossos tekoha, começando pelos tekoha Paraguasu, Jaguapiré e Pirakua dos karai fazendeiros” (Relato do kaiowá Amilton Benites, na T.I. Paraguasu, março de 2012).

Amilton Benites é originário do *tekoha* Jaguapiré/Jukeri, mas sua esposa é do grupo macrofamiliar de Pancho Romero, do *tekoha* Paraguasu. Assim, Amilton foi viver em Paraguasu nos anos 1970, permanecendo até hoje. Amilton fala e entende bem o português e foi da confiança das lideranças dos *tekoha* em luta mencionados. Amilton foi um dos porta-vozes dessas famílias nos *Aty Guasu* de meados de 1980 até os anos de

1990. Ele foi muito importante, juntamente com outros líderes, na articulação para a reocupação do *tekoha* Paraguasu e Jaguapire e no apoio para as famílias do *tekoha* Pirakua se manterem em seu território.

Outro líder que articulou e coordenou vários *Aty Guasu* foi Lázaro Morel, porta-voz destacado do *tekoha* Pirakua. Assim, ficou claro que a participação e o empenho de Amilton Benites juntamente com outras lideranças políticas e religiosas guarani e kaioiwá na luta pela recuperação da posse das terras da Paraguasu e do Jaguapire foram muito importantes.

—O ñamõi Pancho Romero do tekoha Paraguasu não falava língua portuguesa e ñamõi Moreno Ximenes do tekoha Jaguapiré também não dominava a língua portuguesa. Por isso no Aty Guasu de 1980 para cá, eu tentei traduzir em língua portuguesa as reivindicações e narrações das lideranças para os karai. Eu traduzia e informava das decisões, das demandas e dos problemas das famílias de tekoha Paraguasu e de tekoha Jaguapiré. No Aty Guasu, entre nós avia só na língua guarani discutia com outras lideranças, com os nãnderu kuera (rezadores) e ñandesy kuera (rezadoras) e procurando caminhos para recuperar os tekoha Paraguasu e Jaguapiré”. (Amilton Benites, em Paraguasu, março de 2012).

É fundamental destacar que a *Aty Guasu* foi importante também para o apoio e o reforço das decisões das lideranças:

—A nossa discussão central nesse Aty Guasu era para nos apoiarmos juntos e tomar uma decisão segura de recuperar os tekoha. Por isso, nesses Aty Guasu começamos a envolver ñanderu (lideranças religiosas) para nos orientar e proteger na luta pela recuperação definitiva dos tekoha Paraguasu/Yvykuarusu, Jaguapiré e Pirakua.” (Amilton Benites, na T.I. Takuaraty/Yvykuarusu (ou Paraguasu), março de 2012).

Os relatos indígenas evidenciam que desde final de 1979 os *Aty Guasu* passaram a ter mais força em função da proteção e segurança dos seus *jára* (deuses) e mais consistência com a presença de vários líderes religiosos (*ñanderu*). Dessa forma, o *Aty*

Guasu foi e é vital para a ação e valorização dos *jeroky* (rituais religiosos, com cantos e rezas para proteção) pelas famílias indígenas na luta pelos *tekoha*. Esse conjunto de aspectos resultou no fortalecimento da etnicidade indígena e na maior força de coesão entre as famílias de modo geral, em todos os *tekoha*.

Importa destacar que os *Aty Guasu* realizado em meados dos anos 1980 e durante os anos 1990 são entendidos pelas lideranças dos *tekoha* reocupados como um movimento fundamental para a manutenção e a manifestação do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena) associado à recuperação dos territórios tradicionais. Podemos entender isso novamente através do líder Amilton Benites:

—O Aty Guasu foi um reencontro de vários líderes religiosos e uma ocasião fundamental para todos participarem novamente dos jeroky (rituais religiosos) e dos cantos e rezas. Todos participantes, jovens e crianças, voltaram a beber chicha. No Aty Guasu, a noite inteira, todos participavam dos jeroky e guachire e kotyhu (dos rituais profanos) coordenados pelos rezadores e pelas rezadoras. Além disso, no Aty Guasu, rezadores (as) começaram a narrar reiteradamente muitas histórias relativas às formas de ser e de viver (ñande ava reko) dos nossos parentes ancestrais que estão residindo no yvaga (tekoha do cosmo). Por isso o Aty Guasu é vital para socializar, praticar e valorizar as nossas memórias e nossas vidas como Ava Guarani e Ava Kaiowá. Assim, no Aty Guasu repassamos para todos as histórias de nossa luta pelos tekoha”. (Amilton Benites, fevereiro de 2012, T.I. Paraguasu).

De fato, desde 1979 até os dias de hoje, o *Aty Guasu* passou a atuar para reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá pelo *karai* (não índio): os fazendeiros e os agentes do SPI. Porém, no seu início, outros fatos foram fundamentais para a mobilização das famílias, ainda nas reuniões dos *cabeçantes* de roças grandes (*kokue guasu*), como pudemos ver antes.

A resignificação de categorias nativas

Aqui serão descritas e analisadas determinadas categorias nativas, destacando as estratégias e as formas de lutas cotidianas das lideranças das famílias extensas guarani e kaiowá por seus territórios tradicionais. Para isso me fundamentarei nos trabalhos de Scott sobre dominação e resistência – “*Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*” (1990). Os *jeroky* (rituais religiosos) guarani e kaiowá são claramente uma forma de resistir e de lutar reiteradamente pela recuperação da terra.

Partindo dos conceitos propostos por Oliveira (1988) de “processo de territorialização” e de “situação histórica”, nesse capítulo são descritas e analisadas como foram e são resignificadas as categorias nativas de *tekoha*, *aty*, *jeroky*, *ñimongarai*, *ñomoiru ha pytyvõ*, *jaike jevy* entre outros. A resignificação desses conceitos se deu, sobretudo, a partir do contexto de luta cotidiana pela reocupação dos *tekoha* das famílias indígenas. Essas e outras categorias, por sua vez, estão associadas a outras práticas socioculturais como, por exemplo, a alguns rituais religiosos (*jeroky*) e profanos (*kotyhu*) que só podem ser entendidos a partir das diversas situações delicadas que o processo de reocupação dos *tekoha* aciona.

Antes de tudo, é fundamental destacar a definição de *tekoha* e *tekoha guasu*. *Tekoha*, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico de uma ou várias famílias extensas (*tey’i*) cada um orientada por uma liderança (*o tamõi*). O termo *teko* significa o modo de ser e viver guarani e kaiowá; o sufixo *ha* é indicador de lugar, de modo que o *tekoha* vem a ser o local, a área, o espaço geográfico de uso exclusivo de um ou mais *te’yi* (família extensa, grupo doméstico) onde vivem segundo a sua própria “maneira de ser” ou seu *teko*. O termo *guasu* significa grande e amplo. Assim, *tekoha guasu* é um espaço territorial mais amplo, formado por vários *tekoha* e os *te’yi* a eles pertencentes. *Tekoha guasu* poderia ser entendido então como conjunto de *tekoha*, que inclui espaços compartilhados de caça, pesca, coleta, de habitação, rituais religiosos e festivos, constituindo-se como lugar das relações intercomunitárias das famílias guarani e kaiowa, configurando uma ampla rede de alianças políticas intercomunitárias e matrimoniais (v. Thomaz de Almeida & Mura 2002, Mura 2006, Barbosa da Silva 2007 e 2009). Pode-se dizer que este espaço territorial é delimitado por micro-bacias hidrográficas, dada a distribuição das famílias pelos cursos d’água abrangidos por determinados rios que são referências fundamentais. Dessa forma, a

categoria de *tekoha guasu* é atualmente compreendida como um amplo território em rede e não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas, fragmentadas e delimitadas pelos órgãos indigenistas (SPI e FUNAI) do Estado Brasileiro, (como, por exemplo, ocorreram com os “Postos Indígenas ou as Reservas Indígenas” criadas pelo SPI entre 1910 e 1930).

Até a segunda metade do século XX, diversas famílias extensas Guarani e Kaiowá, aliadas entre elas, ainda habitavam em determinados lugares exclusivos (*tekoha*) onde ainda havia recursos naturais, como rios e córregos para pescar e fontes d’água para o consumo. Na proximidade das habitações indígenas, além de suas lavouras tradicionais, na floresta e no campo, era possível encontrar caça, árvores frutíferas, plantas medicinais, mel, etc. Até meados de 1940, várias famílias extensas Guarani e Kaiowá ainda viviam de modo autônomo nos seus *tekoha* e *tekoha guasu* antigos.

Como já dito no capítulo anterior, os indígenas Guarani e Kaiowá pertenciam a lugares específicos nas margens de rios (rios Apa, Brilhante, Dourados, Amambai, Iguatemi e Ypytã) e se distanciavam de 15 a 20 km dos *tekoha* das outras famílias extensas com quem mantinham relações de troca. Com a expropriação de seus *tekoha* (territórios) pelos *karai*, vemos passar agora a uma história da mobilização de famílias extensas (*te’yi*) nos *Aty Guasu* (grande assembleia Guarani e Kaiowá) pela recuperação desses territórios.

Os *Aty Guasu* (essas grandes assembleias) são realizados periodicamente, contando não somente com a participação dos moradores locais da parte dos *tekoha* em conflito como também das lideranças e membros das famílias extensas que vêm de diversas Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul, procurando ter o máximo possível de representantes de cada área reocupada em litígio.

É mais uma vez fundamental destacar que a atuação e a valorização dos saberes e conselhos dos *ñanderu* Guarani e Kaiowá foram e são sempre vitais nos processos de reocupação de parte dos territórios tradicionais. Tal ação se deu através dos rituais religiosos (*jeroky*) realizados por eles.

De modo mais específico, *jeroky* é o termo usado para se referir a um ritual religioso tanto Guarani quanto Kaiowá, sendo que *guasú*, como visto, significa grande. Neste sentido, o *jeroky guasu* pode ser traduzido como “grande ritual religioso”, que é

coordenado por xamãs líder espiritual (no caso kaiowa, chamado *ñanderu*, e, no caso guarani, *oporaíva*), que nesta ocasião entram em contato com os diversos deuses (*ñanderu Vusu hyapua*) e guardiões (*ñanderyke'y overáva yvyjára*) de todas as pessoas Guarani e Kaiowá localizados no cosmos. Esse ritual *jeroky* é para buscar o apoio e a intervenção divina para os problemas enfrentados aqui na Terra. Desse modo, a realização dos *jeroky guasu* deve ser vista como um grande encontro entre líderes espirituais (*ñanderu ou oporaíva*), seus auxiliares (*yvyra'ija*) e os demais indígenas (homens, mulheres, crianças, jovens).

As táticas do Jaike Jevy (reocupação) dos territórios tradicionais

A grande maioria das famílias extensas expulsas de seus territórios no final da década de 1970 continua a se articular e construir as táticas de reocupação dos seus antigos *tekoha*, em uma situação que perdura até os dias de hoje. Nos casos em que as terras já estão identificadas e demarcadas, o problema está na demora na retomada da sua posse, por causa da grande quantidade de processos impetrados na justiça (a judicialização dos processos) pelos fazendeiros.

Partindo dos casos dos *tekoha* Paraguasu e Jaguapiré apresentados anteriormente, as famílias extensas daí originárias foram expulsas várias vezes, sempre retornando às suas terras (*oikepa jevy*), sendo que em Paraguasu isso aconteceu sete (07) vezes, sem que as famílias desistissem. Frente a essa forte e continuada resistência foi que o Estado brasileiro, através da FUNAI identificou e demarcou esse dois *tekoha* (em 1985, como já dito).

Nesse contexto os fazendeiros passaram a ficar desconfiados e incomodados. Com isso começaram a reagir de diversas formas contra os indígenas reivindicantes dos *tekoha*. Uma ação foi passar a expulsar todas as famílias indígenas que nunca tinha saído de seus espaços territoriais de origem. Essas famílias eram consideradas tanto pelos fazendeiros quanto pelos chefes de Posto Indígena da FUNAI como “os índios do fundo das fazendas”.

Ficou muito claro que os indígenas avançavam em reconquistar suas terras tradicionais e ter o reconhecimento oficial delas, enquanto os fazendeiros também começaram a se organizar e a agir contra os indígenas. Importa destacar que até meados de 1980 os fazendeiros permitiam que algumas famílias permanecessem em seus

tekoha. Porém a partir de 1985, após a demarcação dos *tekoha* Jaguapiré e Paraguasu, os fazendeiros começaram a ficar com receio e não mais aceitaram a presença dessas famílias indígenas. Naquele contexto, surgiu uma espécie de temor entre os fazendeiros, de que onde houvesse famílias indígenas, as terras seriam demarcadas pelo governo.

O “capitão indígena” e o chefe de posto da FUNAI de Sassoró chamava nós de “índios de fazendas”, por isso não atendia aos pedidos. Falava que a FUNAI registra e cuida somente dos índios da aldeia, por isso ele orientava-nos, que quando índios quisessem se mudar da fazenda para aldeia era só procurar o capitão da aldeia que indicaria um canto de terra para nossas famílias de Jaguapiré. Nós não saíamos de Jaguapiré. Um dia o fazendeiro Fuente falou para nós que ele não aceitava mais a nossa moradia na fazenda dele. Depois o fazendeiro começou a expulsar nós de Jaguapiré, despejaram e largaram nossas famílias na beira da estrada, mas voltamos de novo para Jaguapiré”. (Marculino Fernandes, em Jaguapiré, março de 2012)

É relevante destacar que várias famílias expulsas de diversos *tekoha* passaram a construir os seus acampamentos tanto nas margens das estradas como nas reservas criadas ainda pelo SPI.

As táticas de reocupação dos territórios tradicionais (*jaha jaike jevy*) passaram a ser discutidas e resolvidas amplamente no seio do *Aty Guasu*. A expressão *jaha jaike*, citada acima, significa “vamos entrar”. E *jevy* tem o significado de “repetir”, “ativar” novamente ou uma vez mais. Por essa razão a expressão *Jaha jaike jevy* significa “vamos entrar outra vez ou de novo”. O termo *jaha jaike jevy* é para dizer algo parecido com “vamos entrar e morar outra vez no *tekoha*”, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão de seus territórios.

Dessa forma, o *oikepa jevy* (“entraram todos outra vez”) é sempre o resultado da articulação de lideranças políticas e da ação religiosa de líderes espirituais das famílias extensas para retornar aos seus *tekoha* antigos. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos *Aty Guasu*, e isto é fundamental para o processo de reocupação dos territórios perdidos. As famílias indígenas também entendem essa participação nos rituais como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros.

A realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos nossos irmãos invisíveis (*ñande ryke'y*) do cosmo e dos guardiões das terras (*tekoha jára kuera*). Assim, cotidianamente os integrantes das famílias se sentem protegidos pela presença de seus parentes invisíveis (divindades) nos locais reocupados em que passam a viver. Já a proteção dos seres invisíveis dos *yvaga* (patamares celestes) evocada através da ação dos líderes espirituais é vista pelas pessoas como uma técnica de luta ou de guerra para ter êxito nos processos de enfrentamento com jagunços das fazendas, principalmente no momento de reocupação dos *tekoha*.

É importante compreender que todas as famílias extensas que foram expulsas de seus territórios ao longo do século XX apresentam uma vontade profunda de retornar a eles. Este foi um motivo fundamental para as lideranças articuladoras das famílias extensas passarem a se interessar por participar dos rituais religiosos (*jeroky*) e dos *Aty Guasu*, uma vez que nestes espaços são socializados nomes, experiências e a localização de *tekoha* antigos que foram involuntariamente abandonados e que lideranças e suas famílias extensas pretendem recuperar. Além disso, esses grupos começavam a se preparar e então passaram já a se apresentar articuladas nos *Aty Guasu* para fazer a reocupação de seus *tekoha* perdidos, solicitando assim o apoio (*ñomoiru ha pytyvõ*) de outras lideranças do *Aty Guasu*. O significado de *ñomoiru ha pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser companheiro (a)”. A expressão *Pytyvõ* quer dizer “prestar apoio”, “cooperar”, “dar força”, “encorajar”, “solidarizar,” “escoltar”, etc. Nesse sentido, *Ñomoiru ha Pytyvõ* pode ser definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação dos *tekoha*. O *Ñomoiru ha Pytyvõ* foi sendo cada vez mais refletido e melhorado ao longo de vários anos no seio do *Aty Guasu*.

Nessas ocasiões e encontros específicos, os líderes espirituais explicam repetidamente que a realização do ritual religioso (*jeroky*) é fundamental para recuperar o diálogo com os seus parentes invisíveis, ou seja, seres invisíveis dos *yváy* (patamares celestes) e os guardiões (*jára*) dos *tekoha* antigos. Na visão indígena, estes seres são divindades supremas que pertencem aos *yvága* Guarani e Kaiowá. Os *ñanderu* declararam que somente através da realização permanente do *jeroky* é possível buscar essa comunicação, apoio e intervenção de seus parentes invisíveis e guardiões para

recuperar e retomar os territórios tradicionais que foram abandonados por conta das expulsões.

Para os Guarani e os Kaiowá, os *tekoha* antigos, os rios e as florestas são compostos também por seres invisíveis, guardiões com quem os indígenas devem saber conviver em harmonia, de forma equilibrada, mantendo uma boa relação de diálogo e respeito mútuo. Tal interação ocorre através desses rituais, de cantos e rezas. Assim, a prática do *jeroky* é obrigatória no processo de reocupação dos *tekoha* antigos. Esse ritual faz parte das táticas de reocupação e é coordenado pelo conjunto das lideranças espirituais experientes (*ñanderu*). Além dessa exigência vital, os *ñanderu* demandam rigorosamente a participação coordenada de vários rezadores durante o processo de reocupação dos *tekoha*. Por essa razão fundamental, o conjunto dos *ñanderu* e de seus auxiliares (*yvyra'ija*) são sempre chamados, e têm papel fundamental em todas as ações de reocupação dos *tekoha*.

Já durante a realização do primeiro *Aty Guasu*, no ano de 1979, as lideranças religiosas determinaram que durante o processo de reocupação era necessária e fundamental a participação direta de todos os integrantes das famílias extensas dos *tekoha* antigos, incluindo as crianças, os homens, as mulheres e os idosos. A equipe de frente nas retomadas é formada pelos casais de lideranças políticas, os líderes espirituais, seus auxiliares e jovens, que coordenam a reocupação de um território. Dos integrantes dessa liderança de frente ou equipe de frente é exigida a participação permanente nos rituais religiosos durante vários meses e mesmo anos. Esses rituais têm por objetivo principal proteger e preparar os envolvidos na reocupação para que elas mantenham bom contato com os seres invisíveis e os guardiões do *tekoha* abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos com esses seres invisíveis existentes naquele espaço.

Por esse motivo, de quatro a cinco dias antes da ação de retomada todos os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do *jeroky* por um período de três ou quatro noites consecutivos, realizados em frente do altar sagrado (*yvyra'i Marangatu*), molhando o centro da cabeça com *yary*, uma água preparada com a casca e folhas do cedro, planta nativa que é sagrada para os Guarani e os Kaiowá. Esta cerimônia religiosa funciona como um batismo (*mongarai*) e serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus parentes e antepassados dos patamares celestes

(*yvága*) para que eles sejam protegidos dos seres invisíveis e dos seres e substâncias maléficos existentes no lugar.

Na última noite antes do grupo se deslocar na direção da área a ser retomada, os membros das famílias envolvidas devem se pintar ou tingir parte do corpo e do rosto de urucum (*yruku*). Pelo respeito e honra de seus parentes/protetores (*jára*) dos *yvága*, os membros das famílias passam a ficar parecidos com esses seres, utilizando os instrumentos rituais de proteção específicos, pinturas corporais e vestimentas dos deuses. Isto é, as famílias imitam ou representam a forma de ser e de viver de seus deuses no cosmo e de seus antepassados da terra.

No momento da retomada do *tekoha* os homens e as mulheres devem portar e segurar com força o arco e flecha e o *yvyrapara* (um porrente ou borduna colorido) e jurar a reocupação do *tekoha* antigo. Durante as noites, normalmente durante a madrugada, os rezadores movimentam seus chocalhos (*mbaraca*) e as mulheres batem lentamente seus *takuapu* (um pedaço do caule de taquara), sendo ambos instrumentos rituais. Depois de quatro ou cinco dias de reza, na última noite, o rezador faz um discurso final que autoriza a partida dos envolvidos na reocupação da terra, dando orientações importantes para ter sucesso nela.

Importa destacar que as entrada nos antigos *tekoha* sempre ocorreram após a última noite de ritual religioso. As pessoas se deslocam a pé em direção à terra antiga indicada, localizada a distância variável do local de partida, em geral, a partida é de uma reserva indígena ou de um acampamento. No momento da partida cada integrante do grupo deve levar consigo seus pertences pessoais assim como alguns alimentos, um pedaço de lona para armar barraca e utensílios e os instrumentos rituais para proteção. Feita a reocupação da terra, os integrantes do grupo procuram caçar e pescar no interior do *tekoha* reocupado (que já bastante conhecido por eles), buscando alimentação.

Em todas as terras reocupadas é imediatamente construído um altar sagrado (*yvyra'i Marangatu*) pelos rezadores (Guarani ou Kaiowá), onde são realizados com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty*), sendo também um espaço de recepção de visitantes - indígenas e não indígenas (autoridades e apoiadores).

Luta pela recuperação de vários *tekoha*

Em meados de 1980, as lideranças reivindicantes das demarcações terras tradicionais passaram a se articular, se reconhecer, se apoiar como representantes legítimas dos territórios tradicionais reivindicados em conflito. Assim, todas as lideranças vinculadas ao movimento de recuperação das terras tradicionais se julgam, se reconhecem e se legitimam como os articuladores, porta vozes e representantes da *Aty Guasu*. No seio do *Aty Guasu* há um reconhecimento consensual entre esses líderes das famílias extensas. As lideranças são articuladores e porta-vozes dos grupos domésticos que representam:

—Todas as lideranças guarani e kaiowá do Aty Guasu que lutam pela demarcação das terras se conhecem bem”. Quaisquer umas dessas lideranças conhecidas podem falar por todas as demandas. —A nossa luta é igual à outra liderança das tekoha em conflito, só vai reforçar o pedido da outra liderança na luta pela demarcação dos tekoha guasu”. (Kaiowá Carlos, no acampamento Passo Piraju, outubro de 2012).

É importante ressaltar que a maioria dos líderes referidos foi ignorada pelo órgão indigenista, isto é, pela administração do SPI e a FUNAI. As lideranças sofreram isolamento e estigmas por décadas, porém em meados de 1990, por conta de suas lutas insistentes pela demarcação dos *tekoha*, esses líderes, através do *Aty Guasu*, em parte passaram a ser considerados e ouvidos pelos órgãos de Estado brasileiro. A partir daquela década alguns líderes ou chefes de famílias extensas participando ativamente do *Aty Guasu*, envolvidos na recuperação dos *tekoha* passaram a ser reconhecidos como uma “comissão de lideranças de áreas retomadas” ou “os líderes das terras em conflito/litígio”, formando um conselho/articulador do *Aty Guasu*. Assim, eles eram entendidos pelos órgãos do Estado brasileiro (MPF, Funai, etc) como porta vozes/representantes das terras indígenas em conflito. Observamos que em cada Terra Indígena (T.I.) ou *tekoha* reocupado ou em processo de identificação passou a existir representantes ou lideranças das famílias extensas que se apresentavam no *Aty Guasu*, formando uma rede de lideranças e articuladores políticos deste.

As narrativas dos mais idosos revelam que se entende que essas lideranças, porta vozes e articuladores das áreas em conflito se encontram nas mesmas posições e condições entre si, lutando por um objetivo comum e perseguindo interesses comuns. Por essa razão, entre essas lideranças há uma rede de articulações e relações de aliança, formando o *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*. Por isso, essa rede de articulação e a função das lideranças dos *tekoha* em litígio é muito diferente da figura do “capitão indígena da reserva” que foi implementado pelo SPI ainda nas reservas indígenas que criou. O SPI reconhecia apenas uma liderança e se comunicava somente com ela. Assim, concentrava poder nas mãos de um único representante de um único *te'yi* (família extensa), alterando as relações de poder internamente às áreas indígenas.¹⁴

Como ficou aqui claro, as narrações de várias lideranças evidenciam que a realização dos grandes rituais religiosos (*Jeroky guasu*) e das grandes assembleias intercomunitárias (*Aty guasu*) foram e ainda são fundamentais para os líderes e os membros das famílias extensas se envolverem de modo mais amplo nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos.

Ao longo de três décadas, as lideranças já realizaram e realizam o *Aty Guasu* tanto nas antigas reservas criadas pelo SPI quanto nas T.I.s demarcadas como resultado da luta das famílias indígenas e também nos pequenos espaços reocupados dos *tekoha* perdidos e em conflito. Importa destacar que a tentativa que vem sendo feita para realização do *Aty Guasu* nesses últimos locais é para dar apoio e mostrar o reconhecimento de todas as pessoas de que eles são os legítimos reocupantes dos seus *tekoha* tradicionais.

Os *Aty Guasu*, realizados periodicamente, contam não somente com a participação dos habitantes das partes dos *tekoha* reocupados como também das lideranças e membros das famílias extensas que vêm das diversas Terras Indígenas T.Is., reservas/aldeias do Mato Grosso do Sul. Sempre se procura ter o máximo possível de representantes desses diversos lugares.

É importante destacar que desde 1979 no seio de cada *Aty Guasu*, os líderes articulados também começaram a elaborar documentos escritos e petições (*kuatiañe'e*) destinadas ao governo e à justiça federal. Nestes documentos formulam por escrito as reivindicações, indicando qual é a delimitação aproximada das terras antigas. Assim, uma das táticas mais recentes para pressionar o governo federal sobre a demarcação das

¹⁴ Sobre esse assunto, ver, entre outros, Thomaz de Almeida 1991, Brand 1997, Mura 2006.

terras antigas é a solicitação de audiências com autoridades federais em Brasília, capital do país. Nessas ocasiões são entregues vários documentos escritos às autoridades federais (principalmente à presidência da FUNAI, mas dificilmente se consegue entregar para o ministro da justiça, presidente da república, ou seja, as autoridades máximas). Assim, desde os anos 1990 comitivas de lideranças se deslocam de Mato Grosso do Sul a Brasília. Essas viagens ocorrem esporadicamente. Em todas elas também vão os líderes espirituais (*ñanderu*) que antes da audiência realizam rituais religiosos (*jeroky*) no interior dos gabinetes das autoridades, tendo por objetivo cobrar e pressionar a demarcação dos *tekoha*.

Pode se observar que houve uma mudança nas relações do governo federal com os líderes dos *tekoha*, o que se deu exclusivamente em função do empenho das lideranças do *Aty Guasu* em sua luta pela demarcação dos *tekoha*. As lideranças organizadas no *Aty Guasu* fizeram com que o governo federal reconhecesse as demandas por terras e reconhecesse o *Aty Guasu* como foro político na tomada de decisões.

Para finalizar, é relevante destacar que tanto as lideranças religiosas e políticas quanto os demais integrantes das famílias extensas dos territórios antigos já foram violentamente atacados, isolados e retirados dos espaços que reocuparam por pistoleiros a serviço das fazendas da região, sendo também às vezes retirados por autoridades policiais do estado e da federação por ordem judicial. Porém, esses indígenas expulsos e violentados voltam e voltam, continuamente, sem desistência, a reocupar e a retomar os seus *tekoha*. Além disso, nesse contexto de reocupações, desde a década de 1980, centenas de indígenas estão ameaçados de morte e mais de duas dezenas de lideranças espirituais e políticas já foram assassinadas de modo cruel por prepostos de donos das fazendas e políticos locais (eles próprios muitas vezes donos de fazendas). Apesar dessas violências, as lideranças e famílias extensas Guarani e Kaiowá, por meios do *Aty Guasu* continuam firmes na intenção e nas iniciativas de reocupação de seus *tekoha*.

3.2 A origem do *Aty Guasu* na narrativa do PKN:

Em 2011 algumas lideranças espirituais e políticas idosas decidiram narrar de maneira sistemática para os líderes neófitos a trajetória do *Aty Guasu*. Para complementar a narrativa indígena, as lideranças convidaram o antropólogo Rubem Ferreira Thomaz de Almeida para relatar a história do *Aty Guasu*, visto que ele havia participado do primeiro *Aty Guasu* em meados de 1970, então na condição de coordenador do PKN. O antropólogo, que começou a pesquisar os Guarani e os Kaiowá em 1973 e permanece até os dias de hoje acompanhando-os, foi convidado a falar no encontro sobre a trajetória de 33 anos de luta do *Aty Guasu*. Como o antropólogo não poderia comparecer na assembleia no dia mencionado, que ocorreu entre 29 de fevereiro e 03 de março de 2012 na T.I. Jaguapiré (em Tacuru-MS), ele escreveu o texto abaixo em português e o enviou ao *Aty Guasu*. Como o texto foi amplamente comentado e debatido pelos participantes da assembleia e como tem sido muito consultado pelas lideranças indígenas mais jovens, julguei oportuno transcrevê-lo na íntegra:

—Aty Guasu pode ser traduzido em português por —reunião grande” ou por —grande encontro” onde se juntam muitas lideranças dos tey’i dos kaiowakuera e dos ñemoñare dos ñandévakuera. Nos Aty Guasu são tomadas decisões importantes que afetam a todos, como decisões sobre a terra, por exemplo. Vou contar como eu me lembro do começo dos Aty Guasu.

Era tempo do PKÑ (Projeto Kaiowa-Ñandeva)¹⁵ que chegou às reservas indígenas de Takuapiry, Ramada, Jakarey e Pirajuy em 1976. A equipe do PKÑ pediu aos —capitães” para fazer, como sempre fizeram os Guarani e Kaiowa, uma reunião (aty) em cada um desses lugares. O PKÑ queria explicar que tinha dinheiro para —projeto” e queria perguntar a todas as famílias ñandéva e kaiowa como usar esse dinheiro.

Em todos os lugares todas as famílias queriam fazer kokue (roçado) — naquele tempo dava para fazer roça para todos naquelas reservas. Para que todas as famílias que quisessem pudessem usar o dinheiro do PKÑ, este criou grupos de roça chamados kokue guasu. Cada grupo estava organizado por um cabeçante e até 10 companheiros, que quase sempre eram parentes. O PKÑ oferecia provista

¹⁵ O “Projeto Kaiowá e Ñandeva” (PKÑ) era uma organização não governamental. A seu respeito, ver Thomaz de Almeida, 2001.

para ninguém precisar ir à changa (trabalho esporádico nas fazendas); dava ferramentas e sementes para os grupos de roças plantarem.

Os antropólogos do PKÑ sempre conversavam com todos os grupos de kokue guasu para saber como estava indo o trabalho. Às vezes conversavam com os tamõi (lideranças idosas) de cada família extensa (os te'yi ou ñemoñare) e com os capitães das reservas para fazer um aty guasu com todos para falar das roças naquelas aldeias. Às vezes matava uma vaca para churrasquear. No terceiro ano de cultivo, conversando com os grupos de roça veio a ideia de reunir todos os cabeçantes das kokue guasu do Takuapiry, da Ramada, do Jakarey e do Pirajuy.

Muitas autoridades não indígenas (karai) não gostaram da ideia. Os chefes de postos tinham medo do governo militar, que tinha proibido fazer qualquer tipo de reunião. Na conversa com algumas lideranças indígenas ficou decidido que para evitar problemas o PKÑ escreveria cartas convidando o General Presidente da FUNAI, o Coronel Delegado da 9ª. Delegacia Regional em Campo Grande e todos os chefes de postos para participarem do aty guasu que seria realizado na casa do “capitão” Tonico Ricardi, no Takuapiry. Nenhum dos representantes da FUNAI convidado foi; mas deu para fazer o primeiro aty guasu com os cabeçantes dos kokue sem nenhum problema. Os primeiros aty guasu eram chamados de Reunião de Cabeçantes, depois é que passou a ser chamado de aty guasu.

Em 1978, depois de três anos de cultivo, eram 25 ou 30 grupos de roça nas quatro reservas. Ficou conversado que participariam desse aty guasu o cabeçante de cada grupo e seu yvyraiija (liderança auxiliar), o que deu então uns 50 ou 60 participantes. O PKÑ fez o transporte e comprou comida e os kaiowa do Takuapiry deram hospedagem. O pessoal chegou numa quinta-feira à tarde, conversou sexta e sábado e no domingo voltou. Isso ocorreu no Takuapiry nos dias 04 e 05 de novembro de 1978.

Uma coisa muito importante: o PKÑ, que apoiou nos primeiros quase vinte anos dos aty guasu, nunca organizou a reunião; sempre achou que era uma coisa dos kaiowa e dos ñandéva e que eram os índios que tinham que dizer como é que seria a reunião, quem ia falar, que horas ia falar, o que ia falar. Isso sempre foi decisão dos índios e não de karai antropólogo.

Nesse encontro se falou de roça, de plantas, de colheita, chuva, etc. O principal tema tratado foi o da roça. Todo mundo gostou e ficou combinado outro aty guasu. A II Reunião de Cabeçantes veio a acontecer no Pirajuy nos dias 13 e 14 de janeiro de 1979 (como registrei no meu caderno de campo). Até então não se falava da questão da terra. O PKÑ achava que tinha que atender as demandas dos indígenas e nunca quis falar antes dos ñandéva e kaiowa dos problemas deles. Só se falava de roça, de ajuda para produzir alimentos; era o que mais reivindicavam as famílias que viviam nas quatro reservas da FUNAI. No Pirajuy aconteceu a mesma coisa que no Takuapiry. Lembro bem da discussão de um pedido dos índios ao PKÑ, para que fornecesse uma trilhadeira para cada reserva. Isso ajudaria na colheita e os grupos de roças locais se alternariam para usar.

Foi nesse encontro no Pirajuy que pela primeira vez a equipe do PKÑ escutou que os Kaiowa e os Ñandéva tinham problema de terra. Um grupo de kaiowa liderado pelo Pancho Romero, já bem velhinho, tinha ido, por conta própria, ao aty guasu no Pirajuy para contar ao pessoal o problema que seu te'yi e outras famílias grandes enfrentavam. Pancho Romero contou que o fazendeiro queria expulsar todas as famílias do tekoha chamado Yvykuarusu. As famílias lideradas por Pancho não queriam perder a terra que era deles e dos parentes que haviam morrido e dos que iam nascer.

Depois disso não parou mais o movimento dos Guarani por terra. Não pararam também os aty guasu que cresceram junto e que se tornaram uma coisa só na luta pela terra. Passou a ser o principal lugar de discussão e decisão. Depois do Yvykuarusu surgiu o problema do tekoha Pirakua; depois o do Jaguapire e depois mais de trinta outros. Os te'yi do Yvykuarusu foram expulsos, mas voltaram para o seu lugar quatro vezes entre 1978 e 1985; o mesmo aconteceu com as famílias do tekoha Jaguapire. Nesse tempo a assembléia do aty guasu discutia como “apertar” a FUNAI para fazer demarcar as terras e tais encontros aconteciam umas três ou quatro por ano.

Depois de mais de sete anos de muita discussão, muita pressão sobre a FUNAI e muita paciência das lideranças, em 1984/1985 foram identificados e demarcados parte dos antigos tekoha guasu kaiowa de Yvykuarusu, Pirakua e Jaguapire.

O movimento político do povo Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva ficou mais forte com os aty guasu. Os aty guasu passaram a contar com a presença dos ñanderu (lideranças religiosas) e ficaram muito mais fortes; o avareko (o modo de ser e viver) ficou também mais forte. No entanto, os problemas também cresceram: em pouco tempo eram mais de trinta avarekoha (territórios) que as famílias kaiowa e ñandéva passaram a reivindicar e para onde queriam voltar depois de terem sido expulsas. Todas as situações de conflito foram discutidas nos aty guasu. Era onde os chefes de família se encontravam com outros chefes de família. Podiam conversar muito e saber como todo mundo estava pensando para decidir qual seria o melhor jeito para retomar as terras dos antigos. —Os aty guasu ajudavam muito na luta de cada tekoha porque se sabia que podia contar com o apoio de outras famílias extensas para a retomada”.

Também foi em um aty guasu no Takuapiry, há uns oito anos atrás, que ficou decidido que deveriam ser formados os GTs para identificar todos os tekoha guasu (territórios tradicionais) localizados nas bacias dos rios Apa, Dourados, Ivinhema/Brilhante, Amambai e Iguatemi, tomando todo o território dos Ñandéva e dos Kaiowa.

Enfim eu acho que o mais importante, iporã porã dos aty guasu, é que logo nas primeiras assembléias os ñanderu (lideranças religiosas) começaram a participar. Sem a comunicação dos rezadores com os ñandejara (os deuses) os aty guasu não teriam tido tanta força. Cresceram muito os jeroky (rituais religiosos) e os mborahéi (cantos e rezas) nos aty guasu e nas terras reconquistadas. Em todos os aty guasu os ñanderu kaiowa e ñandéva mostravam o caminho que a política devia seguir e com eles cresceu a força das famílias para voltarem a seus antigos tekoha. A história dos aty guasu — como penso eu — é a história do movimento dos Guarani-Ñandéva e Guarani-Kaiowa para recuperar as terras que seus antepassados usavam e que viraram fazenda.

Mas não importa tanto como começou; a hora, a data, o lugar. O mais importante é que nos últimos trinta e tantos anos os kaiowa e ñandéva mostraram para os karai (não indígenas) que o aty guasu é o único foro legítimo de discussão e de decisão de qualquer política pública que pretenda atender esse povo. Como é o caso da terra, por exemplo”. (Rubem T. de Almeida, fevereiro/2012).

Nesse texto o antropólogo apresentou de modo sintético o contexto histórico específico em que surgiu a reunião dos cabeçantes das roças grandes, que em meados de 1980 foi transformada em assembléia geral (*Aty Guasu*) das lideranças de famílias extensas, tomando como objetivo a luta pela recuperação de *tekoha* Takuaraty/Yvykuarusu (ou Paraguasu, como também é chamada), Jaguapire e Pirakua, etc. Além disso, ficou claro que o *Aty Guasu* foi e é vital para a manutenção de modo de ser e viver (*Ava reko*) do Guarani-Ñandeva e Kaiowá, rearticulando as práticas dos *jeroky* (rituais religiosos) e *kotyhu/guachire* (rituais profanos) Guarani e Kaiowá em rede, no seio do *Aty Guasu*.

Thomaz de Almeida registrou que em meados de 1970 várias famílias extensas guarani e kaiowa passaram a enfrentar diretamente a frequente expulsão de seus territórios tradicionais por parte dos fazendeiros. O antropólogo descreveu também que naquela época, entre os anos de 1977 e 1979, um dos maiores problemas para os indígenas era a transferência forçada das famílias extensas Kaiowá de Maciel kue (uma microrregião dos *tekoha* Rancho Jacaré e Guaimbe) para a área indígena Kadiweu de Bodoquena,. Tal transferência foi promovida pela FUNAI, contando com o apoio dos administradores da Fazenda Campanário, em 1978. Essa transferência forçada das famílias do Maciel kue repercutiu entre as famílias indígenas das aldeias guarani e kaiowa e também em nível nacional.

Na sequência, em meados de 1979 e 1980, de modo similar, aconteceu outra transferência, promovida por fazendeiros interessados, com a expulsão violenta das famílias extensas Kaiowá do *tekoha* Takuaraty/Yvykuarusu (ou Paraguasu) para a margem da reserva Pirajuy, que tinha sido criada pelo SPI em 1928. Os dois locais ficam situados no município de Paranhos.

Das reuniões dos *cabeçantes* das roças grandes (*kokue guasu*) ao *Aty Guasu*

É fundamental lembrar que a partir de 1976, antes do surgimento da *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*, já havia ocorrido várias reuniões dos *cabeçantes* das roças grandes (*kokue guasu*). A maioria desses cabeçantes eram as lideranças das famílias extensas expulsas de seus territórios tradicionais. Já a partir de 1976, das

reservas/aldeias (Takuapiry, Pirajui, Ramada/Sassoró, Jakarey/Porto Lindo), essas lideranças começaram a participar, como já foi dito, da realização das roças grandes.

Segundo o citado antropólogo Thomaz de Almeida:

—O objetivo do PKN era apoiar a demanda dos índios – que era produção agrícola os temity kokue pega – segundo seus próprios conhecimentos tecnológicos daquele momento, sem promover qualquer tecnologia ou inovação na organização do trabalho que não viesse como demanda das famílias indígenas das kokue guasu. Para tanto, as decisões eram tomadas, num primeiro momento, em reuniões comunitárias com os grupos de roça de cada local, cada aldeia, que naquele momento eram Pirajuy, Takuapiry, Ramada/Sassoró, Jakarey/Porto Lindo). Conversas comunitárias e da qual participam homens, mulheres, crianças, velhos, chamadas aty guasu, eram comuns nos tekoha e as reuniões das kokue guasu seguiam esse modelo reunindo os grupos de roça. Eram frequentes e tinham por objetivo discutir os trabalhos nas roças, e delas participavam os antropólogos do PKÑ e todos os líderes e membros das kokue guasu.

As kokue guasu geraram também a realização de práticas rituais [com a produção de alimentos excedentes], como a realização do ritual religioso jerosy puku no período de colheita de milho e mandioca, etc. Assim, especificamente as lideranças Kaiowá envolvidas no projeto promoviam grandes encontros de líderes religiosos (jeroky guasu). Esta modalidade de rituais religiosos (jeroky) e profanos (kotyhu) do Kaiowá já eram realizados antes, com o batismo de novas colheitas (jerosy puku) e o batismo de passagem das crianças de sexo masculino para a vida adulta (kunumi pepy)”.

Como havia produção de alimento, havia também grandes cerimônias do batismo do milho verde, o avati kyry, jerosy puku, que ocorria principalmente na aldeia Takuapiry. Eram enormes festas, tinha muita chicha, jerosy puku, rezas longas, mborahei. Quinze dias antes de preparação do lugar, guaxire com guahu e kotyhu; muita gente. Porque tinha muita colheita e todo mundo levava suas plantas novas. O PKN colocava à disposição dos organizadores da cerimonia a Toyota e o caminhão que tinha. Buscar cocho, trazer gente de outros lugares (como o ñanderu Atanás para fazer o jerosy puku), trazer

comida, plantas das roças, etc.” (Thomaz de Almeida, Rio de Janeiro, entrevista em março de 2013).

Importa destacar que o projeto de realização de *kokue guasu* apoiado pelo PKÑ terminou em meados da década de 1990. Este projeto, em grande parte, apoiou a realização do *Aty Guasu das roças grandes* e dos rituais religiosos (*Jeroky Guasu*):

—Já nos anos 1980 se falava em jeroky guasu e não mais Reunião de Cabeçantes dos kokue guasu.

Em meados de 1980, o PKN, com frequência, recebia solicitação dos líderes religiosos (ñanderu) para apoiar o grande ritual Jeroky Guasu , por isso equipe do PKN procurou apoiar o grande encontro dos líderes na Aty Guasu ; Colocava à disposição seus veículos para busca-los. Por exemplo. o PKN financiou a maior parte dos encontros dos líderes religiosos (jeroky guasu), entre 1979 e 1995”. (Rubem Thomaz de Almeida, junho de 2012).

Assim, ficou evidente que o apoio oferecido pelo PKÑ para a reunião dos cabeçantes das roças grandes era o meio de transporte (Toyota e Caminhão 608) e fornecimento uma parte da alimentação básica. Outra parte dos apoios logísticos (barracas, lenhas, utensílios da cozinha, cocho para chicha, etc) e os restantes dos alimentos das roças eram providenciados pelas próprias famílias da aldeia que realizava o encontro. Nesse sentido, a grande assembleia *Aty Guasu* é resultante da reunião de cabeçantes das *roças grandes*.

Na lembrança do líder guarani Aveliano Mediana, referido mais acima, no *Aty Guasu* ocorreu o seguinte:

—Desde o começo do Aty Guasu, o —capitão indígena” das quatro reservas (Sassoró, Pirajui, Takuapiry, Jakarey) participavam de todos Aty Guasu. Em final de 1980 eles organizavam as reuniões nas aldeias para apoiar a recuperação dos tekoha Paraguasu, Jaguapiré e Pirakua. Esses capitães assinaram juntamente com os tekoha em conflito os documentos para apoiar a recuperação dos tekoha guasu antigos”. (Armando Medina, na T.I. Pirajuy, novembro de 2011).

O sr. Armando foi *capitão* da aldeia Pirajui e hoje integra o grupo de famílias que reivindicam a recuperação do *tekoha* Triunfo, de onde foram expulsas.

Como foi dito, em meados da década de 1980, através do *Aty Guasu* redes de lideranças das famílias extensas expulsas de seus espaços territoriais começaram a se articular para recuperar esses espaços, principalmente para reocupar e permanecer em três *tekoha*: Pirakua, Takuaraty/Yvykuarusu (ou Paraguasu) e Jaguapiré. Já no final de 1980, havia nas discussões do *Aty Guasu* diversas outras terras tradicionais reivindicadas. Em 1985, as três terras reivindicadas (Jaguapiré, Paraguasu, Pirakua) foram identificadas pela FUNAI como Terras Indígenas (T.I.s.), sendo que em Jaguapiré as famílias ficaram judicialmente impedidas de se reassentarem na totalidade da terra demarcada. Em meados de 1990, outros *tekoha* foram sendo reocupados pelas suas famílias originárias, apoiadas pela rede das lideranças do *Aty Guasu*. São os *tekoha* de Guasuty, Jaguary, Cerrito, Sete Cerro, Jarará e Sukuriy. Nesse mesmo período, as famílias de Jaguapiré decidiram ocupar a totalidade da T.I., cansadas de esperar uma decisão da justiça.

Em resumo, a partir de 1990, as famílias reunidas no *Aty Guasu* passaram a articular e realizar a reocupação da totalidade dos espaços das terras indígenas que já tinham sido identificadas e delimitadas pela FUNAI em 1985 (*tekoha* Jaguapiré, Paraguasu, Guasuty, Jaguary, Sete Cerro e Cerrito). Isto porque Paraguasu e Jaguapiré não estavam em posse total dos indígenas porque, por serem diferentes fazendas que incidiam sobre os *tekoha*, partes das terras indígenas delimitadas estavam judicializadas e interditadas pela justiça a pedido dos advogados dos fazendeiros. A maior parte das terras, embora já reconhecidas e demarcadas, até 1992 ainda estava com os fazendeiros. Além do Jaguapire e Paraguasu mencionadas, os *tekoha* Sete Cerro, Jarara, Sucuriy, Guasuty, Jaguari e Cerrito estavam na mesma situação. Assim, até o final de 1990, todas essas terras indígenas foram reocupadas pelas famílias extensas reivindicantes.

3.4. A atuação local do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

Neste item é delineada a história da equipe do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no contexto da luta das famílias indígenas pela recuperação de seus territórios tradicionais *tekoha*, entre meados de 1980 e toda a década de 1990. Serão também

relatadas as visões das lideranças indígenas sobre as formas de atuação de agentes do CIMI durante este período.

No que diz respeito à história da primeira equipe do CIMI na “reserva indígena” reproduzimos os relatos do idoso guarani Ava Teju, importante liderança da reserva de Jakarey (Porto Lindo):

—Lembro do karai —Antonio” [Brand] do CIMI, no final de 1970, apareceu na reserva Jakarey [Porto Lindo] e começou a apoiar o projeto de kokue guasu [roça grande comunitária] para comunidade na reserva Jakarey. O apoio do CIMI era parecido ao do PKÑ. O CIMI fornecia as sementes para plantar na roça comunitária. Às vezes, Antonio participava da reunião dos grupos da roça grande na aldeia Jakarey. Depois de alguns anos, ele não apoiou mais o projeto da roça comunitária. O Antonio nem apareceu mais na reserva Jakarey. Só PKÑ continuou a apoiar a kokue guasu.” (Ava Teju, em T.I. Porto Lindo, em fevereiro de 2011).

Sobre essa atuação do CIMI importante lembrar que naquela época o *kokue guasu* (a roça grande comunitária) já tinha sido implementada e apoiada pelo PKÑ nas reservas de Ramada, Pirajuy e Takuapiry.

Fica claro que naquele momento o apoio do CIMI (que era coordenado pelo por Antônio Brand) visava amplificar o desenvolvimento da roça grande nas reservas, apoiando o projeto do PKÑ. Depois de alguns anos, no início de 1980, esse apoio do CIMI foi interrompido, como Ava Teju deixou evidente. Ainda passado algum tempo, na sua visão, esse apoio mudou um pouco:

—Karai Antonio do CIMI parou de apoiar o projeto de roça comunitária na reserva Jakarey porque ele foi embora trabalhar em Brasília. Depois de muitos anos, no final de 1980, vi e conheci a nova equipe do CIMI no Aty Guasu na reserva Bororó, de Dourados. Assim, a nova equipe do CIMI voltou a aparecer tanto na reserva como no Aty Guasu das lideranças. A equipe nova do CIMI atuava mais nas aldeias da região de Dourados.” (Ava Teju, em P.I. Porto Lindo, fevereiro de 2011).

As narrações do líder indígena revelam que no final de 1980, uma nova equipe do CIMI apareceu nas reservas indígenas, nos territórios indígenas em litígio e nos acampamentos das famílias expulsas de seus *tekoha*. Se ouvimos os relatos do ex-coordenador dessa outra equipe do CIMI, temos o seguinte:

—Cheguei a Dourados em julho de 1987. A gente era, nós éramos considerados —missionários” do Cimi pela Funai Para entrarmos nas Reservas precisávamos de autorização da Funai. Era lei. Assim o governo da época queria.

O que percebo é que houve um primeiro momento, que conheci, naqueles anos, final de 80, em que a luta dos líderes indígenas para que acontecesse o aty guasu contava com poucos aliados. Os antropólogos (Rubinho, Celso Aoki, Paulo Pepe – o PKÑ), os —missionários” (da Igreja Metodista – que desenvolvia um projeto dentro da Reserva de Dourados – o —tape porã”, mais ligado aos Kaiowa, o pastor Paulo, e aí conheço o Levi – e no Cimi, em Dourados, o Hilário, marido da Veronice, o Orlando Zimmer e, chegamos eu e Aquiles. Antônio Brand, quando vim em 87, já estava em Brasília” (Nereu Schneider, em Dourados, maio de 2013).

Importa ressaltar que uma das equipes do CIMI foi instalada na cidade de Dourados enquanto outra equipe se fixou em Campo Grande, onde começou a trabalhar com os Terena.

Naquele período, meados de 1980, a equipe do CIMI em Dourados começou a apoiar a realização do *Aty Guasu* das lideranças e integrantes das famílias Guarani e Kaiowa despejadas nas reservas, atendendo aos pedidos dos líderes e dos membros dessas famílias indígenas, expulsas de seus *tekoha* em (como os *tekoha* Jaguapiré, Paraguasu, Guasuty, Jarara, e outros). Como recorda o mesmo ex-coordenador do CIMI:

—Naquela época, entendo que o desejo de fazer aty guasu pelas famílias extensas que nunca perderam o desejo de retornar, de retomar, seu tekoha tradicional e histórico, era também, o desejo de quebrar o isolamento, imposto pelas reservas. Lembro-me de relatos em aty guasu onde parentes acabam se encontrando depois de 20 anos, ou não sei quantos anos, sem que nem sabiam mais como e onde

estava um e outro. Geralmente, no momento do “despejo” é que eram separados, sem ter mais notícias um do outro e sem poderem mais se visitar. E, assim, entendi, que queriam, com a aty guasu, recuperar sistema antigo, tradicional, em que os encontros aconteciam entre os diversos tekoha nos momentos de colheita, de produção sobretudo. E ali era festa, que poderia durar até meses. Aconteciam os batismos, casamentos, rezas, guaxire. Por outro lado, acontecendo as aty guasu, agora, em outro contexto e nesta realidade do “encurralamento”, o objetivo, naturalmente, passa a ser a discussão dessa realidade, da dura realidade nas reservas. Violência interna, falta de espaço para produção de alimentos, para realização das práticas culturais... e a discussão sobre a terra emerge como “a discussão”, “a questão”. Ali se tornou o momento privilegiado, e possível, de conversar, refletir, decidir...

E então as aty guasu eram bem isso, o encontro das famílias expulsas que conseguíamos transportar – o PKÑ tinha uma 608 e nós do Cimi e o Tape Porã uma Toyota cada – vencendo a resistência de capitães e chefes de posto... e o aty guasu era “celebração”, do encontro, “rezas”, dos Kaiowa, dos Guarani, e discussão sobre terra”. (ex-agente do CIMI, em Dourados, maio de 2013).

É importante destacar - como já descrito - que as lideranças indígenas reivindicantes dos *tekoha* perdidos, envolvidos no *Aty Guasu* eram pertencentes às famílias extensas expulsas e dispersas então recentemente de suas terras.. Em decorrência do contato frequente de suas lideranças com a equipe do CIMI e do PKÑ, entre outras instituições públicas, essas lideranças “de frente” receberam a denominação de “representantes”, “articuladores” e “comissão” do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha*. Lembra ainda o ex-coordenador do CIMI:

“Fui conhecendo, aos poucos, os que imagino “articuladores”, os que buscavam o apoio às suas famílias externas e/ou aparentados, de alguma forma articulados (o que hoje, acho, denominamos de tekoha guasu). Mas também os vejo como “caciques” (enviados pelos “ñanderu” – que, depois, com o passar dos anos, também se tornam “ñanderu”, ñamoi... Vou lembrando, assim, de Lázaro Morel e Zeferino Mendes (que conheci no Rancho do Jacaré) – acho que Lázaro no Guaimbe; Silvano Valiente (que naquela época se suicidou, no Limão Verde e me

impactou porque foi logo depois que cheguei e o conheci, o escutei... De cada tekoha, então, —emergia” alguém, assim fui entendendo... Amilton Benites, do Paraguasu, depois o Vera; do Jaguapire o Rosalino Ximenez, depois, o Dorival. Araponga, no Guasuty. Rosalino Ortiz, seu filho, Valdomiro, no Yvy Katu. José Veron (filho do Marcos) no Jarará. Ali, no Jarará, também tinha um que se tornou professor depois, acho, o Assunção, depois o Silvio. Ali também conheci, acampado na periferia de Juti, ainda nem era município, o Ezídio Fernandes, então lutava com e pelo Jarará. Os Turiba, Cacildo, Agelto, Mário (este passou a articular por muitos tekoha, e —elaborar‘ na retomada do tekoha, ou tentativa, como do tekoha Km 20, do Guyraroka, do Guayvyry, do Takuara). Amilton Lopes, que já havia participado, ou por aí surgiu, como uma história toda particular, foi criado por brancos, em Campo Grande, fez —teatro”... no Pirakua, como o Lázaro Morel. Amilton viajou à Europa. Antes o Rosalino Ortiz. Depois o Marco Veron. Amilton [Lopes] ajudou muito no Marangatu (era de confiança do Don Quitito, pai do Loretito). Depois, o Marco Veron, que, bem lembro, sua participação na retomada do Jarará, como —guerreiro”, que tomava a frente, colocava a cara a tapa, no momento de maior pressão...); Carlito já havia participado, claro, da luta no Pirakua, que, a mim me parece, foi —emblemática” para todos — a retomada do Pirakua. Mas a frente mesmo, lembro do Carlito pelo Jatayvary (Lima Campo). Aliás, ali também houve participação do Anastácio (a única que lembro dele também como —articulador” na luta pela terra...). O atual vereador de Dourados, lembro dele como o primeiro professor no Lima Campo, depois de terem já conseguido ficar. A família do Arlindo, desde o início.

Lembro também como —articuladores” o Delosanto, no Sombreiro, primeira entrada — depois o —Pacha”; o pai de Dionízio no Arroio Korá; Otávio Pires do Potrero Guasu, e o Elpídio, no Potrero. Lico Nelson, no Ka’a Jarí. Nizio Gomes e Odília, no Guayvyry. Adélio, pelo Mbaraka’y e, hoje compreendo melhor, acho que também pelo tekoha guasu, na verdade, então também pelo Pyelito kue... Ambrósio, e seu pai, Papito, pelo Guyraroka. Zezinho e Farid, pelo Laranjeira. O Ortiz Lopes, que lembro ter estado também na retomada do Arroio, acho que num segundo momento, depois soube pelo Kurusu Ambá, vejo os articuladores do, no presente, cada qual com sua característica bem própria, sua história... Sempre junto, ou —atrás”, os —anderu”, as —andesy” — que então ouvia dizer os

—mboruvixa”... Esqueci, devo ter esquecido de muitos, porque como disse, vou lembrando e escrevendo, do Valdomiro, no Panambizinho. Então, volto a falar dos ñamoi, Paulito Aquino, Delosanto, Ataná, o velho Elicio Turiba, o pai de Ambrósio... vou falando dos que mais conheci... cada família extensa tinha o seu representante... Lembro agora também do Nelson, que conheci mais tarde, sua luta pelo Karumbe; claro, do Getúlio, Admiró Arce, Ivo e vários que são referência das lutas pelos tekoha na região de Dourados, e que estão dentro das Reservas” (ex-coordenador do CIMI, em Dourados, maio de 2013).

Importa destacar que a partir de 1990, além do *Aty Guasu* pela recuperação dos *tekoha* mencionados surgiu também o encontro ou reunião das lideranças e professores indígenas, que era promovido e apoiado pelo CIMI na igreja católica, localizada na Vila São Pedro, no município de Dourados. Esse local de encontro estava distante dos Postos Indígenas, onde a entrada da equipe do CIMI era dificultada pelos funcionários da FUNAI.

Um dos primeiros integrantes da “comissão de articuladores dos professores indígenas” Guarani e Kaiowá lembra que as pautas principais desses encontros eram as atividades da escola das reservas indígenas e outros assuntos relacionados à organização e representação política homogeneizante dos indígenas, pensado e controlado pelo CIMI:

—No primeiro encontro dos professores indígenas, coordenado pelo CIMI, nós começávamos a discutir e avaliar o nosso teko ymaguare (modo de viver antigo) e nosso teko pyahu (modo de viver atual). Discutíamos que a escola da Missão Evangélica Caiua nas reservas não valorizava o nosso ava reko (modo de viver), por isso havia necessidade de criar outra escola, diferente e bilíngue para ensinar os nossos modos de viver para as crianças.

Ao mesmo tempo, discutíamos também a organização política indígena e, com assessoria do CIMI passamos a instituir a —comissão” de lideranças e professores indígenas como —articuladores” das lideranças Guarani e Kaiowa. Esses articuladores de lideranças era para visitar as áreas indígenas e tinham o papel de articular a realização do encontro do CIMI e do Aty Guasu nosso. Além disso, esses articuladores podiam viajar à Brasília e podiam participar das

reuniões nas cidades longe. Quatro líderes articuladores indicados no encontro eram da região de Dourados e quatro eram da região de Amambai". (Mbore Mendes, março de 2012).

Fica claro que os "articuladores" e a "comissão das lideranças" deveriam canalizar sua atenção nas questões da educação escolar nas aldeias ou outros temas definidos pelo CIMI, algumas lideranças deixando o espaço social das aldeias para ir atuar em assuntos de *karai* (não indígenas) sob orientação dos missionários do CIMI.

Esses "articuladores" indígenas envolvidos na luta pela recuperação dos *tekoha* não disputavam o cargo e poder de "capitão" indígena das reservas e nem permaneciam sob o controle do "capitão indígena e chefe de posto das reservas". Tentavam manter diálogo com os "capitães" indígenas, tentando convencê-los e envolvê-los na luta pela recuperação dos *tekoha*. Ao longo da década de 1990, os "articuladores" passaram a envolver progressivamente a maioria dos capitães indígenas das oito reservas Porto Lindo, Bororó, Panambizinho, Sessoró, Pirajuy, Takuapiry, Tey'íkue (Caarapó) e Limão Verde) no *Aty Guasu* e na reocupação dos *tekoha*. Por outro lado, eles procuravam também manter diálogo com os líderes espirituais (*ñanderu*) das famílias extensas despejadas nos postos Indígenas. Às vezes eles pediam apoios ao CIMI e ao PKN para visitar os seus parentes naquelas áreas. É o que revela os relatos de uma liderança de Caarapó:

"Lembro que no final de 1980 e no começo de 1990, para acontecer Aty Guasu, os articuladores pediam apoio para todas as instituições do governo, pediam apoio à Funai, pediam também ao CIMI em Dourados e pediam o meio de transporte ao PKN em Amambai. O apoio pedido era o meio de transporte para convidar e trazer vários ñanderu (lideranças espirituais) para o Aty Guasu. Pediam alguns alimentos também. Em atenção aos pedidos das lideranças, o CIMI transportava no Toyota as lideranças das reservas indígenas da região de Dourados, como líderes Kaiowa de Bororó, de Panambizinho, de Tey'i kue, de Rancho Jakaré, Guaimbe, Jarará. Enquanto o PKN transportava no mercedinho 608 as lideranças da região de Guasuty, Paraguasu, Limão Verde, Jaguapiré, Sessoró,

Porto Lindo, Takuapiry, Pirajuy” (Karaja“i, no Posto Indígena Tey“ikue/Caarapo, dezembro de 2012).

É importante destacar que por conta do movimento e das demandas frequentes das lideranças dos *tekoha* em litígio, tanto a equipe do CIMI como do PKN passou a apoiar parcialmente a realização do *Aty Guasu*. Além disso, a equipe do CIMI, às vezes, apoiava também a viagem de “articuladores ou representantes indígenas” à Brasília-DF. Dessa forma, no início de 1990, a então equipe do CIMI começou a envolver alguns desses indígenas em reuniões ou encontros de lideranças dos povos indígenas, promovidas nas cidades localizadas em outros Estados. Como lembra o líder Guarani Ava Teju:

—Recordo-me que a partir de 1987, essa nova equipe do CIMI começou a fazer a reunião na Vila São Pedro, na cidade de Dourados, e na reserva Tey‘ikue-Caarapó para discutir as organizações indígenas, os direitos indígenas e os trabalhos da escola das reservas indígenas. Depois de 1990, para essa discussão sobre a escola, a equipe do CIMI passou apoiar o encontro dos professores indígenas e integrantes das lideranças das terras reocupadas em litígio e das reservas também. Nessas reuniões, as lideranças indígenas elaboravam e assinavam os documentos escritos que eram para todas as autoridades de Brasília-DF. Para viajar, as lideranças pediam apoio ao CIMI e ao PKN que por isso apoiavam a viagem de três ou quatro lideranças à Brasília-DF. Por isso alguns membros das comunidades de terras em litígio viajavam com frequência, participando das reuniões com outros parentes indígenas e não indígenas. Assim, começou o novo trabalho da equipe do CIMI em 1990. Ao longo de 1990, o CIMI ofereceu o curso para formação diferenciada para professores indígenas Guarani e Kaiowá. Em 1991, o CIMI apoiou o 1º Encontro dos Professores Guarani e Kaiowa.” (Ava Teju, em Porto Lindo, em fevereiro de 2012).

Assim, no final de 1980, a nova equipe do CIMI começou a promover a reunião dos professores e das lideranças para discutir a educação escolar tradicional e, sobretudo a implementação de educação escolar indígena diferenciada e bilíngue, bem como a formação de professores Guarani e Kaiowa (v. Benites, 2009). Assim, a educação

escolar indígena era a pauta principal do “1º encontro dos professores Guarani e Kaiowá” apoiado pela equipe do CIMI, em Dourados (v. Rossato, 2003 e Meire, 2005). Conforme relata uma liderança kaiowa:

—Na reunião da equipe do CIMI de Dourados somente tratava de educação indígena, escola indígena. Ao mesmo tempo outra equipe de advogados do CIMI de Campo Grande tratava mais de direitos indígenas, das leis e dos resultados da justiça. Acompanhavam os processos judiciais da demarcação de terras reocupadas. Por isso, esses dois advogados eram mais procurados pelas lideranças das terras reocupadas em conflito”. (Agelton, em T.I. Paraguasu, em fevereiro de 2012).

As famílias expulsas de suas terras se encontravam acampadas nas reservas. E a equipe jurídica do CIMI encontrou várias dificuldades de promover reunião com essas famílias no interior das reservas (reservas de Sessoro, Limão Verde, Pirajui e Porto Lindo, etc):

“De nosso acampamento improvisado da reserva Sessoró, eu procurava o advogado do CIMI em Campo Grande para pedir informação sobre o processo de Jaguapiré e Paraguasu. Convidava também à equipe do CIMI para ver a situação de comunidade no acampamento nas reservas. Às vezes, a equipe do CIMI nos visitava e aparecia rapidinho em nosso acampamento, tirava as nossas fotos, perguntava algumas coisas para nós e já retornava à cidade. O CIMI tinha medo do capitão das reservas e do chefe posto da FUNAI”. (Ximene, em T.I. Jaguapire, fevereiro de 2012).

Fica claro que uma das dificuldades para o relacionamento frequente entre a equipe do CIMI e as lideranças das famílias eram as concepções autoritárias dos funcionários da FUNAI e o “regime tutelar” (vide Oliveira, 1988) que dava um enorme poder ao Chefe de Posto e ao capitão indígena por ele designado. O ex-coordenador do CIMI relata:

—Cheguei a Dourados em julho de 1987. As Reservas indígenas eram administradas duramente, com forte aparato de controle sobre várias famílias. Podiam até “perambular” por aí, visitar parentes, mas muito pouco, que estavam esparramados pelas reservas, mas as famílias que ainda teimavam e conseguiam resistir nos “fundos de fazendas”. “Circulavam” basicamente mantendo o contato com o território de origem. Mas se reunir em assembleia, em reunião, em aty guasu, de jeito nenhum. Capitão e suas polícias não deixavam. Funai não deixava. Governo não queria. Era administração militar das Reservas. Lembro, muitas vezes, andávamos nas reservas com receios de ser barrados pelas polícias indígenas dos capitães. Imagina então para as famílias indígenas expulsas de sua terra e acampadas nas reservas”. (Ex-coordenador do CIMI, Dourados, maio de 2013).

Apesar dessas dificuldades, as lideranças estavam em movimento constante no *Aty Guasu*, se articulando para recuperar os *tekoha*, pressionando a FUNAI para demarcar as suas terras, como revela os relatos de Hose de Jaguapiré :

—Fomos despejados do tekoha Jaguapiré em fevereiro de 1988, ficamos acampados num canto da reserva Sassoró até 1992. As nossas famílias passavam miséria no acampamento, não podíamos plantar nada, por isso a nossa decisão era voltar logo para nosso tekoha Jaguapiré. De reserva Sassoró, para participar do Aty Guasu, sempre pedia carona para a FUNAI, para o PKN e para o CIMI também. Assim, eu conseguia carona ou bilhete de passagens para participar do Aty Guasu. Eu ia ao Aty Guasu para articular a reocupação de nosso tekoha. No final do Aty Guasu pedíamos ao CIMI as passagens de ônibus para viajar à Brasília. Assim, um grupo de lideranças após o Aty Guasu levava os documentos assinados no Aty Guasu para a FUNAI/Brasília. FUNAI respondia que vai sair demarcação de nossa terra, que estava parada na justiça, que era para nós aguardar mais; assim passavam os anos. A partir de 1990, em várias reuniões, os advogados do CIMI tentavam explicar para nós as leis e as fases pelas quais passavam o processo de demarcação de terras indígenas, e nós lideranças não entendíamos quase nada das explicações dos advogados do CIMI. Diante disso,

só passamos a envolver vários rezadores no Aty Guasu para discutirmos as formas de reocupação de nossos tekoha. Para fazer o nosso Aty Guasu pedíamos apoio para CIMI, PKN e para FUNAI. Às vezes, a equipe do CIMI atendia o nosso pedido, às vezes não atendiam o nosso pedido para Aty Guasu. Era assim”. (Hose, em T.I. Jaguapiré, março de 2012)

Importa destacar que a equipe jurídica do CIMI mencionada acompanhava o resultado de ações promovidas pelos fazendeiros na justiça contra a demarcação das terras indígenas reivindicadas. Essa equipe jurídica do CIMI passava sistematicamente para as lideranças indígenas todos os encaminhamentos e resultados das ações correndo na justiça, atuando como informantes e interlocutores das lideranças.

Por fim, importa ressaltar que essa equipe jurídica do CIMI, situada em Campo Grande desde 1988, foi extinta no final de 1990 (v. Meire, 2005). Atualmente, existe uma equipe do CIMI que é móvel, não tendo mais escritório em Dourados. Mas a luta do *Aty Guasu* e a articulação das lideranças pela recuperação dos *tekoha* continuam até os dias de hoje.

Fica claro que os líderes indígenas Guarani e Kaiowa que lutam pela recuperação dos *tekoha* não conheciam em profundidade o funcionamento do mundo jurídico. O que importa destacar é que eles com frequência levavam várias demandas às reuniões promovidas pela equipe do CIMI. Em decorrência disso, o CIMI era obrigado a apoiar a articulação dos líderes e a realização do *Aty Guasu* Guarani e Kaiowa. É importante lembrar que a partir de 1990 a equipe do CIMI começou a relatar e divulgar na mídia as lutas e as situações dos indígenas Guarani e Kaiowá.

CAPÍTULO 4:

As disputas simbólicas sobre o *Aty Guasu*: desrespeito e racismo na mídia x autonomia e empoderamento nas redes sociais

Neste capítulo 4 são analisados os artigos de jornalistas e de advogados que representam os pontos de vistas dos fazendeiros e políticos na grande mídia local. Na sequência, é verificada a divulgação da luta do *Aty Guasu* pelos agentes das organizações não governamentais (Ongs) que apoiam a causa e as mobilizações indígenas, bem como analisar a tentativa de desconstrução da divulgação distorcida da mídia pelas próprias lideranças indígenas.

É importante observar que a principio em meados da década de 1970, na mídia do atual Estado de Mato Grosso do Sul não foi divulgada a luta do *Aty Guasu*. Já em meados de 1980 até nos inícios de 2000, várias informações distorcidas sobre as situações indígenas Guarani e Kaiowá das reservas começaram a surgir nos jornais impressos e eletrônicos, nas TVs, nas Rádios FM/AM do Estado. Somente em meados de 1985, apesar das informações serem distorcidas, a mídia local começou a destacar o movimento das lideranças pela recuperação e demarcação de terras tradicionais *tekoha* (luta intensa pelo *tekoha* Pirakua em 1984 e Jaguapiré em 1985). Em geral, já naquele período, os conteúdos destes jornais apresentavam tanto a luta do *Aty Guasu* quanto as próprias existência dos Guarani e dos Kaiowa de modo muito preconceituoso e estigmatizante, como ficará claro mais adiante.

A partir do ano de 2000, se tornou bastante comum encontrar notícias relativas a esses indígenas. Um dos assuntos que foram e são ainda hoje destacados de modo muito marcado pela mídia são os casos de suicídio e de violência entre os habitantes das Reservas/Postos Indígenas criados pelo SPI. É importante destacar que esses casos eram praticamente a totalidade das notícias referentes a indígenas. Ou seja, era só por esses fatos que os Guarani e os Kaiowa eram apresentados pela mídia.

Para iniciar a análise, reproduzo uma das manchetes publicadas no Estado, como o jornal eletrônico *douradosnews*, da cidade de Dourados. Em geral essas notícias traziam fotos chocantes sobre as vítimas.

12/08/2007

Índio comete suicídio na aldeia Bororó.



Vanilton foi encontrado morto pela esposa na madrugada de hoje

A Polícia Civil de Dourados foi informada há pouco de mais um caso de suicídio nas aldeias da cidade. O indígena Vanilton Romeiro de 21 anos foi encontrado morto pela esposa, Selma Benites Espindola, 20 anos, a cerca de trinta metros da casa enforcado em uma árvore. Vanilton morava na casa de número 183, da aldeia Bororó.

[...] A esposa da vítima informou aos policiais que o esposo saiu na noite de ontem para ir até a casa de um irmão e não foi mais visto, até ser encontrado enforcado.

(Antonio Coca).

Além de notícia relativa a esses acontecimentos violentos, outro tema que passou a ser ressaltado pela mídia eram as manifestações das lideranças indígenas pela recuperação de terras tradicionais (*tekoha*). Porém, esse fato era divulgado pela mídia sempre como “invasão de propriedade privada pelos índios”. Como podemos observar nas manchetes a seguir.

“Índios invadem fazenda e abatem até bezerros”

Segunda-Feira, 31 de Agosto de 2009 às 16:16

Vilson Nascimento

Indígenas, supostamente residentes na Aldeia Taquapery, invadiram uma fazenda para abater gado e em extinto [sic! Leia-se instinto] de pura crueldade, abateram inclusive três bezerros que se quer foram aproveitados para comer.

A invasão e os abates na invernada da Fazenda Jangal da Fronteira, situada a cerca de 20 quilômetros da sede do município em Coronel Sapucaia e na divisa com a aldeia indígena, teria acontecido na noite desse domingo (30) para essa segunda-feira (31), mas os animais abatidos só foram encontrados pelos funcionários da propriedade rural no final da manhã dessa segunda-feira.

Segundo a Polícia Militar de Coronel Sapucaia, que esteve no local realizando os levantamentos de praxe, pelo menos três bezerros com aproximadamente um mês de vida cada, foram abatidos apenas por abater, já que a carcaça permaneceu intacta.

Já uma vaca adulta abatida na mesma pastagem, teve apenas as paletas e os quartos retirados, ficando o resto da carcaça no local.

***Fatos corriqueiros-** Abates de gado em fazendas circunvizinhas a aldeias indígenas, sobre tudo na região da Aldeia Taquapery em Coronel Sapucaia, ocorrem a vários meses, causando grandes prejuízos aos produtores que tem propriedades naquela região do Estado.*

Apesar da grande reincidência de casos, até hoje nenhum suspeito chegou a ser identificado ou preso pela polícia, fator que gera sensação de impunidade e para os produtores rurais da região, que também reclamam da falta de atuação das Funai (Fundação Nacional do Índio) que não age para impedir os ilícitos, abre caminhos para novos abates.

Fonte: A Gazeta News (destaques nossos).

“Grupo de indígenas invade propriedade rural em Douradina”

Para evitar o risco de um conflito envolvendo os índios e os produtores rurais, uma equipe da PF se deslocou para o local

Redação Site TV Morena.com.br. Em 06 de setembro de 2010.



•

Grupo de indígenas que invadiu área em Douradina (foto: Divulgação/Funai).

Grupo de aproximadamente 30 indígenas da aldeia Panambi, em Douradina, invadiram no sábado uma propriedade rural da região, alegando que a área pertenceria aos seus antepassados.

Os indígenas teriam construído barracos para marcar a ocupação, segundo a Fundação Nacional do Índio (Funai).

Para evitar o risco de um conflito envolvendo os índios e os produtores rurais da região, uma equipe da Polícia Federal se deslocou para o local nesta segunda-feira (6) junto com um técnico da entidade.

O objetivo é mediar uma negociação entre os indígenas e os produtores rurais, para solucionar o impasse que se estabeleceu após a invasão, já que os índios não querem deixar a área e os produtores não abrem mão da retirada do grupo.

Estes artigos jornalísticos são muito comuns na mídia local de Mato Grosso do Sul. Em uma análise do seu conjunto, é possível perceber que a estrutura e o conteúdo das notícias nos jornais locais estão sendo padronizados. Frequentemente vemos formas de divulgação na mídia que se expressam de forma semelhante a esta acima. As mortes de indígenas são classificadas simplesmente como de “violência entre os índios”, “alcoolismo”, “desnutrição”, etc. A versão veiculada é sempre a dos fazendeiros, que acusam os indígenas. Desse modo, a imagem dos indígenas é apenas a de seres que são violentos, alcoolizados, que se atacam entre si e aos fazendeiros.

Assassinato de rezador Nisio Gomes

Vemos que essa mesma tendência se repete quando são apresentados os assassinatos de lideranças indígenas. Apesar do grande número de indígenas que foram

atacadas pelos pistoleiros das fazendas no contexto da disputa pela terra na mídia os seus relatos são apresentados sempre de forma a levantar dúvidas sobre eles, qualificando-os como “os violentos e invasores de propriedades particulares/fazendas”. Isso pode ser visto na manchete destacada a seguir, que a mídia reproduz os trechos de um relatório da Polícia Federal (PF). Assim sendo, o site “douradosnews” anunciou:

Relatório secreto da Polícia Federal confirma que cacique Nisio Gomes pode estar escondido em território paraguaio

17/07/2012 às 14h30

Nicanor Coelho, editor-chefe

Douradosnews

O cacique Nisio Gomes desaparecido desde novembro do ano passado pode estar vivendo —de forma escondida” em território paraguaio próximo ao município de Aral Moreira.

Isso é o que afirma o Relatório da Missão da Polícia Federal que atuou nas diligências na região de fronteira em busca de informações sobre o paradeiro do cacique.

O relatório datado em 23 de maio de 2012, foi a base para a prisão preventiva de quase vinte pessoas, entre elas, o ex-policial Militar Aurelino Arce, proprietário da empresa Gaspem que fazia a segurança privada de fazendeiros da região do conflito.

O relatório detalhado da Missão feito pelos policiais federais está inserido no Inquérito Policial Federal 562/2011 que investiga o desaparecimento de Nisio Gomes.

O relatório —secreto” está no processo que tramita em segredo de Justiça e pode ser uma —luz no fim do túnel” nas investigações sobre o cacique Nísio, estopim de crise que envolve fazendeiros, líderes sindicais, seguranças, Ministério da Justiça e organizações não-governamentais internacionais ligadas a luta pela promoção dos direitos humanos.

No relatório consta que a equipe de policiais federais concluiu que o índio Nisio —não vive livremente” nas aldeias da região conforme informações do inquérito policial. A conclusão do relatório da Missão não exclui a —possibilidade de Nisio Gomes estar vivendo de forma escondida” na fronteira Brasil-Paraguai.

Aurelino Arce está encarcerado em Campo Grande desde o dia 15 de junho que a justiça decretou a sua prisão preventiva. Um pedido de habeas corpus foi impetrada pela defesa do ex-policial, mas ainda não foi julgada.

RETROSPECTIVA DO CASO

Segundo o delegado federal de Ponta Porã, Jorge Figueiredo, em recente entrevista à Agência Brasil, o paradeiro de Nísio – ou de seu corpo, caso o assassinato se confirme – ainda é um mistério. [...]

Segundo Figueiredo, a demora para localizar Nísio ou seu corpo se deve às características do crime. O cacique está desaparecido desde o dia 18 de novembro de 2011, quando cerca de 40 pistoleiros encapuzados e armados invadiram o acampamento indígena, atirando e agredindo adultos e crianças. De acordo com os índios, entre eles o próprio filho do cacique, Valmir Gomes, Nísio teria sido atingido por disparos e seu corpo levado, ensanguentado, pelos pistoleiros.

–Houve, de fato, um ataque [ao acampamento]. Isso já foi comprovado e algumas pessoas identificadas”, garantiu o delegado, lembrando que três pessoas foram presas no início de dezembro, suspeitas de participar do atentado, mas libertadas em seguida.

Durante as investigações, os agentes federais reuniram indícios de que quatro fazendeiros e um advogado haviam contratado pessoas ligadas a uma empresa de segurança de Dourados para que retirassem os indígenas da Fazenda Nova Aurora, que fica em uma área anteriormente reconhecida como sendo indígena. Além dos supostos mandantes, dois administradores e três funcionários da empresa de segurança foram indiciados.

Ainda assim, em nota, a PF informou que a pequena quantidade de sangue encontrada no local onde Nísio supostamente teria caído, baleado, indicava que, possivelmente, seu ferimento não teria sido grave o bastante para causar sua morte. Já o laudo da perícia criminal apontou que o rastro de sangue, que os índios afirmavam ter saído do corpo de Nísio quando foi carregado até uma caminhonete, não pertencia ao líder indígena.

A conclusão a que chegou a Perícia Criminal, de que o ferimento de Nísio não foi suficiente para causar morte [...] joga por terra a versão apresentada pelo seu filho [Valmir], que afirma que Nísio foi morto e seu corpo carregado pelos

agressores em uma camioneta. Derruba também a teoria do sequestro o fato das marcas de sangue que iam em direção à camioneta”, diz a nota da PF, em que se afirma também que “os indígenas tinham conhecimento antecipado da investida e ficaram aguardando, todos pintados e também com armas (espingardas, machados e facas)”.

Valmir, o filho de Nísio, foi indiciado por denúncia caluniosa, por, segundo a PF, ter acusado de integrar o grupo que atacou a aldeia, pessoas que ele sabia não pertencer ao grupo.”(Douradosnews, 17/07/2012. Destaques meus).

Como se pode perceber, no primeiro momento sobre o caso de ataque ao Nísio em *tekoha* Guaiviry a investigação policial parece que não levou a sério os relatos dos indígenas de modo a investigar suas versões. A partir disso, são veiculadas notícias que apresentam os indígenas, isto é, uma comunidade inteira, como mentirosos.

Nesse sentido, a mídia do Estado de Mato Grosso do Sul divulga os fatos que favorecem os interesses de grandes poderes econômicos dominantes vinculados ao agronegócio, sem levar em consideração as denúncias indígenas, as demandas, a posição e a concepção dos próprios indígenas, ignorando os relatos dos indígenas. De fato, a visão apresentada são os interesses e as concepções dos representantes das organizações dos atuais fazendeiros ou “produtores rurais”, tais como: Federação da Agricultura e Pecuária do Estado de MS (FAMASUL), Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul (AGRISUL), entre outros.

Assim, com frequência tanto as mortes quanto as terras indígenas em litígio aparecem na mídia não por sua própria voz, mas apenas através dos artigos de jornalistas, políticos e representantes dos proprietários rurais, que ao longo do tempo se constituíram em adversários destacados dos indígenas na disputa pela posse das terras.

Percebe-se assim que por causa da força e importância do agronegócio, as notícias veiculadas dão destaque aos fatos que são importantes para os grupos ligados a ele. Quando a FUNAI nomeou os grupos técnicos para identificação das terras dos Guarani e dos Kaiowa, a mídia passou a divulgar todos os detalhes referentes a esse assunto (como se vê na notícia abaixo).

Famasul consegue suspender trabalho para demarcações

Últimas Notícias - 05/08/2009

Campograndenews

A Famasul (Federação da Agricultura de Mato Grosso do Sul) conseguiu suspender, na Justiça Federal, as vistorias da Funai (Fundação Nacional do Índio) para demarcação de terras em municípios sul-mato-grossenses.

A Famasul ingressou com a ação em novembro do ano passado, mas o pedido de suspensão foi negado em primeira instância. No TRF a decisão favorável aos produtores rurais veio no dia 22 de julho.

O advogado da Federação, Gustavo Passarelli, explica que a decisão do TRF suspende o processo de identificação e demarcação administrativa de terras nos 26 municípios do cone sul de Mato Grosso do Sul, até o final do julgamento do processo de Raposa-Serra do Sol, em Roraima.

—No processo de Raposa-Serra do Sol e Funai impôs uma série de restrições que tornam os processos de demarcações de terras inviáveis em Mato Grosso do Sul”, destaca o advogado.

O vice-presidente da Famasul, Eduardo Riedel, afirma que a decisão proferida pelo desembargador Luiz Stefanini tem grande importância para o setor produtivo, principalmente no sul do estado. —A decisão é uma grande vitória porque representa, acima de tudo, o direito de propriedade sendo respeitado nesse estado”, analisa Riedel.

O secretário da Famasul, Dácio Queiroz da Silva, comemorou a decisão: —Não temos índios para 39 novas áreas. A não ser que continuasse importando bolivianos e paraguaios”, disse.

Não é a primeira vez que a entidade consegue decisão judicial favorável contra a Funai. Em maio os produtores conseguiram assegurar que as vistorias só ocorreriam mediante aviso pela Funai, com 30 dias de antecedência.

Depois disso, a retomada de estudos antropológicos foi adiada por cinco vezes e, segundo a Famasul, nenhum produtor chegou a ser notificado sobre o reinício dos trabalhos nos 26 municípios definidos por portarias da Fundação.

No mês passado completou um ano da publicação de portarias pela Funai, determinando estudos antropológicos nos 26 municípios. Desde então a Famasul moveu 32 ações —em prol da garantia do direito de propriedade na região sul do Estado”, informa a entidade”.

Fonte: campograndenews.

De modo geral a visão dos fazendeiros e os políticos, sejam das esferas municipal, estadual e federal, são similares sobre os Guarani e os Kaiowa e tem muito destaque na mídia. Dessa forma, os artigos circulam amplamente na mídia, construindo e instituindo ideias a respeito da luta do *Aty Guasu* Guarani e Kaiowa. O efeito disto é a estigmatização e o racismo e, sobretudo o aumento de ódio, da violência e do preconceito contra os indígenas, como podemos analisar nesse artigo do advogado e fazendeiro, a seguir.

Índios e o retrocesso...

*Autor: Isaac Duarte de Barros Junior (Advogado criminalista, jornalista),
27/12/2008*

Fonte: www.douradosagora.com.br

Precisamos e urge repensarmos a nossa política indigenista no Brasil, principalmente depois que os eternos cientistas burocratas da FUNAI começaram incentivar a perniciosa ocupação de terras produtivas sulmatogrossenses. Pois, pela vontade de alguns antropólogos lotados nessa Repartição Pública e de congressistas sem a mínima criatividade, milhares de acres fecundos podem retornar ao atraso das administrações indígenas. Se essa bobagem prosperar, com os frenéticos funcionários federais demarcando as cognominadas terras indígenas e se não for combatida essa iniciativa inócua pelas nossas autoridades na esfera federal; os índios tupinambás acabarão declarados donos do bairro carioca de Copacabana e suas praias, enquanto que os índios Aymorés serão os novos proprietários do vale do Anhangabaú paulista, enfim, o resto do nosso território nacional está correndo o risco de regredir e ser declarado uma terra de índios. O mais ridículo dessa retomada das terras, é o modus operandi que se faz de maneira truculenta e arbitrária. O princípio reintegratório da bugrada, fundamenta suas bases reintegratórias nas ossadas dos cemitérios supostamente de índios. Portanto, tornou-se o suficiente para se iniciar um processo de reintegração de posse indígena, os aludidos antropólogos encontrarem os restos mortais de algum bugre enterrado nalgum lugar. Acontecendo a exumação cadavérica, depois de periciada, imediatamente seus descendentes vivos se assenhoram das terras como

verdadeiros vândalos, cobrando nelas os pedágios e matando passantes assim como faziam os ladrões assaltantes emboscados nas estradas do passado.

Diante do exposto, em nome da razão e dos avanços culturais modernos civilizados, os palacianos parlamentares brasileiros deveriam retirar imediatamente a tutela constitucional exercida comodamente sobre os costumes ultrapassados dos índios aculturados. Isto porque, todos os índios portadores de formação superior, automaticamente tornam-se plenamente capazes. Estes, com raras exceções, ao menor aceno político partidário, passam a praticar a política dos brancos estufando o peito, fazendo questão nos gestos, de gritarem a sua independência cultural. E já que neste país tudo se copia mesmo, não seria sem tempo se copiássemos a bem sucedida política indigenista mexicana, boliviana, paraguaia, norte-americana e de outras nações, onde os índios integram pacificamente a população na condição de cidadãos comuns. Submissos, portanto, nas obrigações legais.

Sendo descendente da família Tepes da Romênia, nem por isso, considero-me no direito legal de tornar-me um dos proprietários das terras prósperas na região da transilvânia e como advogado não me sinto no dever de pedir indenização por danos morais aos descendentes do escritor inglês Bram Stoker, pelo tudo que ele inventou a respeito dos meus familiares no seu romance. Abordo esta secular revolta familiar, apenas para ilustrar e recomendar aos índios brasileiros, maior cautela nos pretensos direitos de propriedade. Afinal, os nossos ancestrais não nos tornaram eternos proprietários de qualquer coisa mundana, principalmente da terra. O que necessitamos, com maturidade responsável, é dar urgente finalidade social e produtiva a todos os quinhões brasileiros, inclusive aqueles ocupados por índios malandros e vadios, notadamente nas nossas fronteiras tupiniquins, onde a bugrada está exportando as madeiras nobres das nossas florestas e os produtos do subsolo, aquele mesmo que segundo a lei maior, pertence ao tesouro nacional. Todavia, essa briga pela posse da terra não é nova. Os bíblicos profetas Moisés, Abraão e seus descendentes foram nômades enquanto vivos e historicamente viveram no deserto. Entretanto, há séculos o islã beligerante guerreia geográfica e religiosamente pela posse de terras. A última guerra, motiva-se na disputa pelo

território palestino, onde os árabes e os judeus não conseguem chegar a um acordo sobre quem seria o verdadeiro dono do território denominado como Israel pelas Nações Unidas, isto desde 1948. A razão dessa ingloria beligerância, possui como aspecto exteriorizado em todas as atitudes comportamentais: o pecúlio.

Enquanto que na —guerra” local dos nossos índios, eles lutam pela —sua” terra no solo que em realidade pertence a todos os trabalhadores rurais brasileiros.

Esses agitadores índios, não é sem tempo, deveriam simplesmente ser tratados como cidadãos comuns. E nas nossas terras brasileira férteis, infelizmente isto não vem acontecendo, devido ao fato desses mesmos índios preferirem a confortável posição de viverem como tutelados em reservas indígenas, lugar onde na verdade podem permanecer praticando a vadiagem da caça e pesca,
*ou fazendo o que bem entendem com as riquezas naturais sem dar satisfações aos dirigentes máximos do país. Energicamente os ministros do Supremo Tribunal Federal, recentemente decidiram que esses índios não mais irão colocar em risco a soberania nacional e autorizaram sumulando, o livre trânsito das forças armadas dentro das aldeias. E estas o farão quando nelas se fizer necessária à presença do exército brasileiro, sejam em quais forem às terras ocupadas pelos índios. Quanto a mim, sou daqueles que comungam com o mesmo pensamento, pois **no século vinte e um, são bem poucos os indígenas que podem ser tipificados como selvagens. Portanto, a preservação de costumes que contrariem a modernidade, são retrocessos e devem acabar.***
Quanto a uma civilização indígena que não deu certo e em detrimento disso foi conquistada pela inteligência cultural dos brancos, também é retrógrada a atitude de querer preservá-la...”(destaques nossos).

De fato, as visões apresentadas nesse artigo são resultados de reprodução de um senso comum desinformado, racista e preconceituoso. As observações do autor demonstram que ele não expõe informação aprofundada sobre a história e o modo de vida dos Guarani e Kaiowa, por isso generaliza o “índio” como uma categoria única e qualificando-o de atrasado, incapaz, preguiçoso, temido, etc.

É evidente que o autor desse artigo divulga as suas visões se baseando na teoria ultrapassada em função de interesses econômicos, sem levar em consideração o fato

histórico de dominação territorial, colonização do território indígena e confinamento compulsório dos indígenas na minúscula reserva. Assim sendo, esta visão e a sua divulgação tornam-se uma reprodução de preconceito, racismo e estigma com relação aos indígenas, contribuindo para reforçar o senso comum preconceituoso e racismo contra Guarani e Kaiowa.

Justamente por esses fatos, é relevante destacar que a partir de um processo do MPF de Mato Grosso do Sul, após três anos da publicação desse artigo, o autor foi responsabilizado pela justiça federal. Este fato foi noticiado no site do MPF do Estado do seguinte modo:

“Articulista é condenado à prisão por crime de racismo contra indígenas”

Fonte: ascom@prms.mpf.gov.br

— última modificação 14/07/2011 14:56

—Condenação é inédita em MS e rara no país. Justiça considera que liberdade de expressão não pode ser usada para propagar racismo.

A Justiça aceitou os argumentos do Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul (MPF/MS) e condenou o advogado e articulista Isaac Duarte de Barros Júnior a dois anos de reclusão pelo crime de racismo contra etnia indígena. A sentença, de 6 de julho, é inédita em Mato Grosso do Sul, estado com a 2ª maior população indígena do país.

Ele escreveu um artigo, publicado no jornal O Progresso, de Dourados, com termos ofensivos aos indígenas da região. O MPF ajuizou duas ações na Justiça Federal contra o articulista, uma penal e outra por danos morais, em que é exigida reparação que pode passar de R\$ 30 milhões. Com a presente decisão judicial, a ação por danos morais, que estava suspensa, deve voltar a tramitar.

Isaac foi condenado com base no artigo 20 da Lei 7.716/89, que define os crimes de preconceito de raça ou cor. Na sentença, o juiz afirma que a liberdade de expressão não é uma garantia absoluta. —A dignidade da pessoa humana, base do estado democrático de direito, prevalece sobre qualquer manifestação de pensamento que incite ao preconceito ou à discriminação racial, étnica e cultural”

Cultura indígena deve acabar

O artigo foi publicado em 27 e 28 de dezembro de 2008, sob o título “Índios e o Retrocesso”. Nele, o articulista utilizou os termos “bugrada” e “malandros e vadios” para referir-se aos indígenas. Afirmou, ainda, que eles “se assenhoram das terras como verdadeiros vândalos, cobrando nelas os pedágios e matando passantes”.

Em outro trecho, critica a cultura indígena: “A preservação de costumes que contrariem a modernidade são retrocessos e devem acabar. Quanto a uma civilização indígena que não deu certo e em detrimento disso foi conquistada pela inteligência cultural dos brancos, também é retrógrada a atitude de querer preservá-la”.

Também é contrário ao respeito à organização social, a cultura, crenças e tradições indígenas, mandamento constitucional confirmado como cláusula pétrea: “Em nome da razão e dos avanços culturais modernos civilizados, os palacianos parlamentares brasileiros deveriam retirar imediatamente a tutela constitucional exercida comodamente sobre os costumes ultrapassados dos índios aculturados”.

O articulista também se insurgiu contra o processo de demarcação de terras indígenas em Mato Grosso do Sul: “O que necessitamos, com maturidade responsável, é dar urgente finalidade social e produtiva a todos os quinhões brasileiros, inclusive aqueles ocupados por índios malandros e vadios”.

A culpa é da TV

Chamado a explicar-se perante a 1ª Vara da Justiça Federal de Dourados, o articulista negou o que havia escrito e atribuiu suas ideias a um avô e a programas de TV, afirmando que “os donos da terra são os silvícolas e deve haver uma distribuição de terras aos indígenas (...) que ao seu ver bugre é bandido, índio não”. As alegações não foram aceitas pela Justiça: “Observa-se a tentativa do acusado em ludibriar esse juízo (...) Como pode uma pessoa com formação intelectual, escrever sobre questões indígenas e desconhecer o real significado dos termos por ele próprio utilizados?”.

Referência processual na Justiça Federal de Dourados:

Processo penal: 2009.60.02.000481-5

Processo cível (indenização): 2009.60.02.004327-4

Assessoria de Comunicação Social

Ao analisar os conteúdos de diversos sites de notícia é possível afirmar que tanto a mídia local do Estado de Mato Grosso do Sul como de outros estados do Brasil reproduz e divulga uma visão muito semelhante e distorcida sobre as vidas e a luta dos Guarani e dos Kaiowá. Essa visão claramente não corresponde com o modo como os próprios indígenas explicam os motivos da sua luta pela recuperação das terras (*tekoha*), como foi visto. É importante destacar outro artigo, publicado pelo colunista Walter Navarro:

“Guarani Kaiowá é o c... Meu nome agora é Enéas p...”

(Texto de autoria do colunista do jornal O Tempo (MG), Walter Navarro, publicado em 8 de novembro de 2012).

—Tem coisa mais chata, hipócrita, brega e programa de índio que este pessoal do Facebook adotando o nome Guarani Kaiowá? Gente cuja relação com o verde se resume à alface do McDonald’s... Mais ou tão

Uma dessas chatas do Facebook reclamou da minha gozação dizendo que todo brasileiro é guarani kaiowá. Eu não! Nunca nem ouvi falar e, se é pra escolher, prefiro descender dos tapaxotas ou tapaxanas. Mas bom mesmo é de destapar... Guarani, só meu time em Campinas, campeão brasileiro de 1978.

Como diriam o Marechal Rondon e os irmãos Villas Boas, “Índio bom é índio morto”! “Matar, se preciso for, morrer, nunca!”.

Tudo em São Paulo tem nome de índio. Consciência pesada dos bandeirantes: Anhanguera, Ibirapuera, Canindé, Aricanduva, Morumbi, Jabaquara, Tucuruvi, Tatuapé e agora Haddad, da tribo dos Ali Babás... Ô raça!

Outra paulistana, aquela maconheira da Rita Lee, tem até modinha cantando: —Se Deus quiser, um dia eu quero ser índio, viver pelado, pintado de verde, num eterno domingo, ser um bicho preguiça, espantar turista e tomar banho de sol...”.

Credo! Fico pelado só para fins de reprodução, odeio domingo, preguiça é pecado; sou viajante (turista, gosto nem de ver) e banho de sol, repito, é coisa pra petista.

Viver pelado, pintado de verde, também é bom não. Imaginem se me confundem com um palmeirense.

E chamar índio de preguiçoso é preconceito, ignorância histórica. Índio é correligionário do ócio criativo... Ou, simplesmente do ócio, pronto.

Quando Darwin, Lévi-Strauss e Diogo Mainardi descobriram o Brasil, tiraram várias conclusões sobre os guaranis kaiowá, um povo pescador de baiacus, que captura borboletas, retalha suas asas e coloca-as em cinzeiros de vidro para espantar, melhor, para vender aos turistas.

Protéria ignara! Os guaranis kaiowá não passam de recolhedores de mel no meio do mato. É o povo mais primitivo do mundo, nem chegou à Idade da Pedra. Petistas —*avant la lettre*! Comem cupim. Intimidam até malária! Pigmeus, parecem formigas gigantes e caracterizam-se pela insuportável pneumatose intestinal, o que faz deles companhia deveras desagradável.

Além de incestuosos, trocam os filhos por um reles anzol. Por isso, o Brasil é assim, uma mistura de índios flatulentos com criminosos portugueses...

Andam nus, exibindo suas vergonhas; os homens portam nem mesmo um estojo peniano. As mulheres são libidinosas e se vão com qualquer um. As moças tomam banhos coletivos, fazem suas necessidades nas moitas, fumam juntas e entregam-se a brincadeiras de gosto duvidoso, como cuspir uma na cara da outra.

PS: A vadiagem dos guaranis kaiowá pelo menos é lucrativa. Ontem, troquei um canivete suíço (falso) por várias toras de mogno de sua reserva.” (destaques nossos).

A pedido da comissão do *Aty Guasu* (como indicaremos mais abaixo), apoiado pelos movimentos sociais, depois de oito meses da publicação de artigo o autor foi responsabilizado e denunciado à justiça pelo Ministério Público Federal (MPF):

“MPF/MS quer indenização de R\$ 100 mil de colunista por racismo contra etnia guarani-kaiowá”

— registrado em: [Índios e Minorias](#), [Criminal](#), [Denúncia](#)

— última modificação 08/07/2013 11:48

Além da indenização por danos morais, ex-colunista do jornal O Tempo pode ser condenado à pena de 2 a 5 anos de prisão.

O Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul (MPF/MS) ajuizou ação por racismo contra o ex-colunista do jornal O Tempo (MG), Walter Navarro. O MPF pede indenização de R\$ 100 mil por danos morais coletivos contra a etnia guarani-kaiowá, a ser recolhida ao Fundo de Reparação de Interesses Difusos Lesados, que deve ser revertida para programas de saúde e de educação da Reserva Indígena de Dourados. O MPF ajuizou ainda ação penal por racismo. A Lei 7.716/89 prevê pena de reclusão de 2 a 5 anos, quando o crime é cometido pelos meios de comunicação, e é inafiançável. A ação foi ajuizada na Justiça Federal de Dourados.

A coluna intitulada “Guarani Kaiowá é o c... Meu nome agora é Enéas p...” foi publicada em 8 de novembro de 2012 no site do jornal O Tempo. O Ministério Público Federal, antes de ajuizar as ações, pediu explicações a Walter. Apesar de utilizar frases como “índio bom é índio morto” e “as mulheres (guarani-kaiowá) são libidinosas e se vão com qualquer um”, afirmou que o artigo foi escrito apenas em caráter humorístico e que ele próprio não compreende a questão indígena.

Para o MPF, “a conduta atingiu não só a comunidade indígena, mas ofendeu a própria sociedade, quando incitou o preconceito, sendo um exemplo claro de mau uso da liberdade de expressão. Em que pese a liberdade de expressão constituir direito fundamental, previsto constitucionalmente, esta não foi concebida de forma absoluta, insuscetível de restrição, não podendo desprezar outros direitos fundamentais. Isso significa que garantida está a liberdade de expressão, mas antes dela é reconhecida a dignidade da pessoa humana e a igualdade de todos”. Tais direitos são garantidos pela Constituição Federal. “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”. A publicação ainda incita o preconceito e a intolerância contra a diversidade cultural. Segundo a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da Unesco, assinada pelo Brasil, “a defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. A tolerância é a harmonia na diferença.”

"Gosto é dos Nambiquaras, que estão extintos"

Assim que foi publicado, o texto gerou grande polêmica entre os leitores do site, resultando na demissão do jornalista. O autor escreveu que os guarani-kaiowá são —o povo mais primitivo do mundo, nem chegou à Idade da Pedra. Comem cupim. Intimidam até malária! Pigmeus, parecem formigas gigantes e caracterizam-se pela insuportável pneumatose intestinal, o que faz deles companhia deveras desagradável”.

Comentando sobre a reação dos internautas em redes sociais, que adotaram o sobrenome guarani-kaiowá, o articulista afirmou que —tem coisa mais chata, hipócrita, brega e programa de índio que este pessoal do facebook adotando o nome Guarani Kaiowá? Gosto é dos Nambiquaras, que estão extintos”.

No artigo, o jornalista tece outros comentários ofensivos contra a etnia. —Guarani, só meu time em Campinas, campeão brasileiro de 1978. Como diriam o Marechal Rondon e os irmãos Villas Boas, —Índio bom é índio morto”! —Matar, se preciso for, morrer, nunca!”. Walter ainda encerra o texto satirizando os indígenas. —A vadiagem dos guaranis kaiowá pelo menos é lucrativa. Ontem, troquei um canivete suíço (falso) por várias toras de mogno de sua reserva”.

Até o momento dessa publicação, o texto continua online no site do jornal O Tempo.

Para ver o texto na íntegra retirado da ação

Referência processual na Justiça Federal de Dourados

Ação penal: 0001358-60.2013.403.6002

Ação de indenização: 0001359-45.2013.403.6002

Assessoria de Comunicação Social

Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul

A visão dos autores dos artigos divulgados na mídia em análise torna-se uma reprodução de preconceitos e estigmas com relação às reivindicações indígenas, contribuindo para reproduzir e reforçar a discriminação, racismo e a violência históricas dos colonizadores contra esses indígenas

A manifestação étnica e as reivindicações dos indígenas pela recuperação de seus *tekoha* (terras tradicionais) são apresentadas como atos altamente violentos, perigosos e ilegais. É importante destacar que esta representação e descrição dos indígenas

acabaram se tornando a visão dominante que é generalizada e divulgada de forma naturalizada pela mídia.

Diante desses fatos, as lideranças indígenas no seio do *Aty Guasu*, formaram uma comissão do *Aty Guasu* para contrapor e desconstruir as informações tendenciosas sobre os indígenas, divulgando as situações atuais e as demandas efetivas dos indígenas em situações de conflito fundiário. Uma das iniciativas recentes é o uso das redes sociais (“facebook” e blogs), que será apresentada no item a seguir.

No item a seguir apresento os efeitos da divulgação da luta das lideranças no *Aty Guasu* ao longo do tempo e da situação efetiva dos Guarani e os Kaiowá através das redes sociais.

4.1 - O *Aty Guasu* através das redes sociais

De fato, como dito, para contrapor e desconstruir as informações tendenciosas da mídia dominante sobre os indígenas, as lideranças Guarani e Kaiowa começaram a utilizar as redes sociais, através do *facebook* e de *blogs*. A partir de dezembro de 2011, um grupo de lideranças Guarani e Kaiowa participantes do *Aty Guasu* criou o endereço eletrônico do *Aty Guasu* no *facebook* (*Aty Guasu* já possui mais de 5.000 mil amigos e amigas). Dessa forma, esse endereço se tornou um boletim informativo direto das lideranças Guarani e Kaiowá dos territórios em conflito do Mato Grosso do Sul. Hoje, este endereço virtual em rede (através do *facebook* e em *blogs*) é um canal de divulgação importante de informações diretas das lideranças indígenas dos territórios em conflito, que telefonam e procuram os membros da comissão do *Aty Guasu*, informando-lhes seus problemas, os ataques de pistoleiros, ameaças sofridas, etc. Assim, as lideranças em conflito esperam que seus problemas sejam amplamente conhecidos, sobretudo esperam que possa haver providências de autoridades responsáveis. Conforme o relato de uma liderança e porta voz do *Aty Guasu*, membro da Comissão do *Aty Guasu*.

“Após o assassinato do ñanderu Nisio Gomes pelos pistoleiros das fazendas, nós comissão do Aty Guasu criamos o endereço do Aty Guasu no facebook. Pensamos em divulgar na internet as violências praticadas contras lideranças Guarani e Kaiowa. Por isso, em primeiro lugar, em novembro de 2011, descrevemos e

divulgamos a violência promovida pelos fazendeiros contra o ñanderu Nísio Gomes e suas famílias extensas no tekoha Guaiviry. Dessa forma, além de divulgar as nossas situações reais solicitamos as providências cabíveis às autoridades do Brasil”. (Ava Kuarahy, entrevista em dezembro de 2011, em Dourados,).

Um dos principais objetivos da criação do endereço do *Aty Guasu* na rede social é divulgar as informações efetivas e integrais contextualizando-as, apresentando-as pelas próprias pessoas atingidas. Dessa forma, nesse endereço são disponibilizadas as notas públicas da Comissão do *Aty Guasu*, os documentos, as petições, as fotos, os vídeos resultantes de encaminhamentos das lideranças indígenas, socializando as concepções, os motivos, as posições das pessoas e das lideranças desses locais de conflito, suas decisões, e realizando análises a respeito. Além disso, os conteúdos divulgados neste endereço do *Aty Guasu* no *facebook* e em *blogs* são exclusivamente de autoria das lideranças indígenas, e ficam acessíveis a todos os não-indígenas que acessam a internet. Constantemente são feitos informativos atualizados.

É importante destacar que a primeira nota pública da Comissão do *Aty Guasu* divulgada por meio desse endereço virtual foi para contestar o relatório investigativo da Polícia Federal (PF) que apurou o assassinato do rezador Nísio Gomes. Esse relatório foi divulgado na mídia no dia 21 de dezembro de 2011 e dizia o seguinte:

***MINISTÉRIO DA JUSTIÇA DEPARTAMENTO DE POLÍCIA FEDERAL
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL EM MATO GROSSO DO SUL
Comunicação Social***

—CAMPO GRANDE (MS) – Referente ao inquérito instaurado para apurar os fatos acontecidos na manhã do dia 18 de novembro envolvendo indígenas do acampamento GUAYVIRY, localizado na Fazenda Nova Aurora, rodovia MS-386, município de Ponta Porã (MS) e desconhecidos, que, após efetuarem disparos, teriam recolhido o corpo do índio Nizio Gomes, segundo informações prestadas pelo filho do Cacique Nizio, principal testemunha presente no momento do acontecimento, a polícia federal informa que o inquérito encontra-se em fase de

relatório, devendo ser concluído até a próxima quinta-feira (22) e encaminhado a Justiça Federal.

Durante as investigações, diante de todos os indícios e provas juntadas aos autos, restou evidenciado que fazendeiros da região e um advogado contrataram pessoas que atuam na área de segurança, vinculadas a uma empresa estabelecida em Dourados (MS), para que retirassem os indígenas do local invadido, mediante grave ameaça.

Três integrantes do grupo de agressores foram presos temporariamente, porém já se encontram em liberdade, sendo que um pertence aos quadros da empresa de segurança e os outros dois são “free lance”.

Considerando os elementos encontrados no local dos fatos, Laudo Pericial concluiu que “ficou impossibilitado de inferir sobre suposto homicídio do indígena Nizio Gomes, visto que a quantidade de sangue que apresentava possível compatibilidade com seu perfil e os demais indícios encontrados no local, não foram suficientes para que se confirmasse tal suspeita”, ou seja, o ferimento de Nizio Gomes não foi suficiente para causar sua morte, segundo o Laudo.

No local em que se deram os fatos foram colhidos materiais (sangue) para exames de perfil genético e, nos resultados apresentados, somente em um destes locais foi possível a compatibilidade com o perfil genético do índio Nizio Gomes, porém este local é o que havia menos sangue.

O sangue em maior quantidade encontrado no local, ainda está em fase de análise de compatibilidade, pois um dos agressores foi ferido no local dos fatos por Nizio Gomes, que utilizou um machado com veneno de sapo, segundo os indígenas.

A conclusão que chegou a Perícia Criminal, no Laudo de Local de Suposto Homicídio, qual seja, o ferimento de Nizio Gomes, não foi suficiente para causar morte, aliado ao sangue encontrado nos cartuchos deflagrados na área do conflito, o qual deu compatibilidade com o sangue do indígena Nizio Gomes, joga por terra a versão apresentada pelo seu filho, principal testemunha, na qual ele afirma que Nizio Gomes foi morto e seu corpo carregado pelos agressores em uma camioneta. Neste sentido, derruba também a teoria do sequestro o fato das marcas de sangue que iam em direção a camioneta não pertencerem também ao indígena.

Ainda, o fato dos cartuchos deflagrados encontrados na área estarem impregnados com sangue do Nizio, demonstra, provavelmente, que o próprio Nizio Gomes tenha procedido a colheita dos cartuchos deflagrados, tendo em seguida entregue ao seu filho, principal testemunha, para que entregasse a polícia.

Outra observação é o fato dos cartuchos deflagrados utilizados pelos agressores serem da cor verde, o que dificulta a localização dentro da mata, sendo muito mais difícil e demorado localizá-los do que cartuchos de outra cor. Daí a demora em avisar a agressão as autoridades, vez que os fatos ocorreram no amanhecer e a comunicação a polícia se deu por volta de 09hs40min do dia 18/11/2011, portanto, quase quatro horas de intervalo.

Outro indício que contraria a primeira versão apresentada pela principal testemunha – filho do Nizio - de que os agressores teriam chegado ao local em camionetas, é que os integrantes do grupo de ataque, em todos os depoimentos colhidos, foram unânimes em afirmar que foram ao local em que se encontravam os indígenas a pé e pela mata. Durante novo depoimento (reinterrogatório), a principal testemunha, voltando atrás na primeira versão apresentada, confirmou este fato.

No curso das investigações, a polícia federal requereu prisão temporária dos fazendeiros e dos administradores da empresa de segurança implicados nos fatos, porém o judiciário foi desfavorável a medida. Restou evidenciado que os indígenas tinham conhecimento antecipado da investida e ficaram aguardando, todos pintados e também com armas (espingardas, machados e facas).

Em todo o contexto, pelas práticas dos crimes de lesão corporal, formação de quadrilha e porte ilegal de arma de fogo, a polícia federal indiciou quatro fazendeiros, um advogado, dois administradores de empresa de segurança e mais três contratados, individualizado o grau de participação de cada um no episódio.

Com relação a principal testemunha, o filho do Nizio, que no dia do evento, estava aguardando os agressores portando uma espingarda, e que no curso das investigações, levou ao conhecimento da polícia federal fato que sabia ser falso, no momento em que acusou pessoas que sabia inocentes de serem integrantes do grupo armado que atentou contra os indígenas, foi também formalizado o seu indiciamento pela prática do crime de “Denúncia Caluniosa”.

—Referente ao Cacique Nizio Gomes, até o presente momento, a polícia federal ainda o considera desaparecido, até mesmo porque restam mais evidências de que ele esteja vivo do que morto”.

Campo Grande/MS, 21 de dezembro de 2011.

Comunicação Social da PF em Mato Grosso do Sul

É relevante destacar que esse relatório da Polícia Federal foi divulgado amplamente na mídia local e nacional no dia 21 de dezembro de 2011. Em resposta, o *Aty Guasu* aprovou uma nota, que foi publicada primeiramente nas redes sociais pela Comissão do *Aty Guasu*, e que na sequência acabou sendo também divulgada vastamente na mídia local e nacional. A nota, feita no *Aty Guasu* foi a seguinte:

Nota pública do Aty Guasu à imprensa

As manifestações públicas das lideranças do povo Guarani e Kaiowá, nas últimas três décadas, ocorreram através da grande assembleia Guarani e Kaiowá Aty Guasu. Assim, destacamos que ao longo da década 1990, frente às violências adversas contra povo indígena, as narrações ou versões das lideranças indígenas em parte foram e são distorcidas e ignoradas pelas autoridades brasileiras. A historiografia oficial registra que entre décadas de 60 e 80, os fazendeiros recém-assentados, aliados ao poder político da região Cone Sul e à ditadura então em vigor, começaram expulsar e dispersar de forma violenta as famílias grandes guarani-kaiowá dos seus territórios tradicionais tekoha guasu. Os atos etnocidas eram considerados pelas autoridades federais como normais/naturais, culpando e criminalizando os índios, fato que perdura até hoje. Diante desses atos truculentos dos poderes políticos e fazendeiros, na década 80 emergiu a grande assembleia guarani e kaiowá, Aty Guasu. O objetivo do Aty Guasu foi e é o de fazer frente ao processo sistemático de etnocídio/genocídio, violências e a expulsão forçada das famílias extensas indígenas do seu território tradicional. Além disso, os membros-conselhos de Aty Guasu investigam e relatam todos os fatos violentos praticados contra os integrantes do povo Guarani-Kaiowá, convocando/intimando os membros indígenas violentados para narrar os fatos verídicos no seio da assembleia Aty Guasu. Os indígenas devem narrar e

reproduzir os episódios-ataque dos pistoleiros, de modo repetitivo, a todas as lideranças do povo Guarani e Kaiowá. Neste momento de Aty Guasu, os membros guarani e kaiowá violentados foram e são interrogados publicamente por várias lideranças. Essa sessão de depoimento dos indígenas violentados intimados pelos conselhos do Aty Guasu é justamente para analisar os depoimentos dos próprios indígenas e concluir publicamente os fatos ocorridos pela assembleia do Aty Guasu. De Aty Guasu participam hoje centenas de lideranças guarani-kaiowá que investigam, interrogam e aprovam os depoimentos dos indígenas violentados durante os ataques praticados pelos pistoleiros em todas as regiões do Cone Sul de MS. É importante se observar que, entre essas lideranças-investigadores de Aty Guasu, estão indígenas graduados e pós-graduados em universidades públicas, portanto utilizam diferentes métodos e técnicas de investigações científicas conforme os fatos ocorridos. Somente depois disso foram e são feitas as denúncias dos crimes variados contra o povo Guarani-Kaiowá. No que diz respeito ao xamã Nisio Gomes, nós lideranças-investigadores do Aty Guasu investigamos rigorosamente o caso do líder xamã Nisio Gomes, ouvimos em detalhe todos os rezadores, parentes, irmãos (ãs), filhas (os), netos (as) de modo repetitivo, na grande assembleia Aty Guasu. A partir de todos os depoimentos ouvidos e analisados no seio do Aty Guasu concluimos que a liderança religiosa Nisio Gomes de fato foi massacrado, assassinado e levado do tekoha Guaiviry no dia 18/11/2011 pelos pistoleiros das fazendas. Esta é conclusão definitiva que prevalece entre nós todos, os povos Guarani e Kaiowá.

Atenciosamente,

Tekoha Guaiviry-Aral Moreira-MS, 22 de dezembro de 2011.

Conselho do Aty Guasu.

É fundamental destacar que após a criação desse endereço eletrônico no *facebook* para expressar as opiniões das lideranças do *Aty Guasu*, a partir de dezembro de 2011 a causa Guarani e Kaiowa ganhou imensa repercussão na internet.

Ao longo de todo o ano de 2012, através de seu endereço virtual, a Comissão do *Aty Guasu* divulgava diretamente as violências promovidas pelos fazendeiros contra lideranças Guarani e Kaiowá dos territórios em conflito. Em decorrência dessa divulgação, que relatou muitos acontecimentos de violência e assassinato de indígenas

nas próprias redes sociais, milhares cidadãos (as) do Brasil acrescentaram “guarani e kaiowá” como os seus sobrenomes nas redes sociais, acabaram sendo organizados e promovidos atos no dia 09 de novembro de 2012, em diversos estados do país, tornando-se uma manifestação nacional e mesmo por brasileiros em outros países, em prol da luta dos Guarani e dos Kaiowa. (divulgação em anexo)

“Atos em defesa do povo Guarani-Kaiowá acontecem hoje 09 de novembro de 2012 em mais de 50 cidades no Brasil e no mundo”.

“Manifestações em defesa dos Guarani-Kaiowá espalham-se pelo Brasil”

Fonte: <http://revistaforum.com.br/spressosp/2012/11/manifestacoes-em-defesa-dos-guarani-kaiowa-espalham-se-pelo-brasil/> Publicado em 9 de novembro de 2012 às 12:25 pm.

Na capital, protesto acontece a partir das 17h, no vão livre do Masp; confira eventos em outras cidades do estado nesta sexta (9)

Da Redação.



Dia Nacional em Favor aos Índios Kaiowá é celebrado em cidades espalhadas por todo país (Foto: Divulgação)

Nesse momento, outra divulgação dos atos de violência contra esses indígenas na internet foi feita pela Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI-ABA) em uma nota, que foi importante para chamar a atenção para a situação.

Como é possível perceber, essa repercussão foi algo inédito não só para o contexto de Mato Grosso do Sul, mas também para todo o país e mesmo para fora dele. Isso reverteu o fato de a grande maioria dos brasileiros ainda desconhecer a situação atual dos Guarani e Kaiowa naquele estado do país. Na sequência ao longo do ano de 2012 houve uma ampla solidariedade aos Guarani e Kaiowa, de uma parcela significativa dos brasileiros, que foi muito importante para a luta do *Aty Guasu* pela recuperação das terras tradicionais. Isso porque as demandas e situações efetivas dos Guarani e Kaiowá dificilmente eram (e são) divulgadas de forma detalhada pela grande mídia local e nacional.

É verdade que em decorrência dessa repercussão, se por um lado os ataques e assassinatos pararam de ocorrer, por outro houve também a geração de mais ódio entre os políticos e fazendeiros que atuam contra os povos indígenas de Mato Grosso do Sul. Esses adversários históricos dos indígenas na disputa pelas terras passaram a reagir de forma mais enérgica, agora através de investimento em políticas anti-indígenas e na tática de ignorar ou atacar as demandas do *Aty Guasu* divulgadas de modo amplo até o momento. Isso é o que se constata através da crescente pressão política feita em todos os espaços (Câmara dos Deputados Federais, Congresso Nacional, jornais, etc.) por fazer reverter os direitos que foram garantidos através da Constituição Federal de 1988. Por fim, importa destacar que no dia 05 de outubro de 2013, a Constituição Federal completa 25 anos, mas os direitos indígenas constitucionais não estão sendo efetivados. Diante dessa situação a comissão do *Aty Guasu* participou da Mobilização Nacional Indígena realizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Esta tese é um estudo dos processos políticos pelos quais nas últimas três décadas os povos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul se mobilizaram para a recuperação de seus antigos territórios de ocupação tradicional (*tekoha*), promovendo uma articulação e eficiente solidariedade das famílias indígenas umas com as outras (*Ñomoiru ha Pytyvõ*), fortalecendo sob a direção dos *ñanderu e ñandesy* os seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmos, procedendo a retomada de seus territórios (*Jaha jaike jevy*), visando por fim o pleno reconhecimento jurídico e administrativo destes *tekoha* como *Terras Indígenas*. Para isso foi importante contar com o apoio de mediadores externos (*karai*), que foi, porém sempre descontínuo e variou bastante de formas e intensidade. A atuação e consolidação contínua dos *Aty Guassu* foi o fator fundamental para que este processo viesse a existir com a força e o dinamismo que apresentam.

Embora o meu foco de pesquisa e reflexão sejam os Guarani e Kaiowá não podemos abordá-los como se estivessem isolados, sem considerar que estão imersos num cenário de relações interétnicas, configuradas em regimes de força e imposição de condutas e expectativas, que chamamos de *situações históricas*. A nossa etnografia se debruça assim sobre um processo de transformação histórica que pode ser descrito e analisado em termos de um conflito por recursos materiais de sobrevivência e por condições para o estabelecimento de um modo de vida correto (*teko porã*), entendido como “o bom viver”.

Um instrumento importante utilizado pela antropologia para a análise do conflito é a noção de *drama social* (“social drama”), elaborada por Victor Turner (1957). Ele define o drama social como “uma área limitada de transparência na superfície opaca, regular e rotineira da vida social. É através dele que nos podemos observar os princípios cruciais da estrutura social em operação e a sua relativa dominância em sucessivos pontos no tempo” (93). Turner considera que todo conflito deve assumir uma forma processual e assim o estudo dos dramas sociais deve compreender um conjunto de fases que se apresentam interligadas: 1) a ruptura (“breach”); 2) a crise (“crisis”); 3) as ações de correção e ajustamento (“redressive action”); 4) a reintegração ou o reconhecimento do cisma (“re-integration or recognition of schism”) (Turner, 1957:92).

Como aplicar tal ferramenta metodológica ao meu objeto de estudo? Isso exige sem dúvida um esforço preliminar de expor as próprias intenções, comparando-as com os pressupostos deste autor. Em primeiro lugar nos cinco dramas sociais que analisa, Turner se ocupou unicamente de conflitos no interior da sociedade Ndembu, não tratando de conflitos dos Ndembu com as autoridades coloniais inglesas. Nosso foco ao analisar o conflito é totalmente diverso, estamos lidando com um conflito que se dá primordialmente entre os Guarani e Kaiowá e alguns *karai* fazendeiros dentro de uma parte de um Estado-Nação.

Em segundo lugar é preciso fugir do que Oliveira (1999) chamou de “naturalização do conflito”, o extremo da aplicação de modelos biológicos às ciências sociais. “As formas culturais não revelam a mesma homogeneidade e regularidade que a transmissão genética e as unidades sociais não são tão claramente recortadas, descontínuas e permanentes como os gêneros e espécies naturais. E, principalmente, as unidades sociais mudam com uma velocidade e uma radicalidade sem precedentes no âmbito do processo de evolução natural” (Oliveira, 2002:259). A ênfase nas relações necessárias, que está presente na ideia de um ciclo biológico, mascara as opções e as transformações (conscientes e voluntárias, ou não). A luta dos indígenas por terras tradicionais e respeito ao seu modo de vida não pode ser pensada como um mecanismo de relógio que, se deixa de funcionar, deve ser consertado para que o cenário colonial se restabeleça em sua plenitude.

A utilização dessa ferramenta analítica por um etnógrafo indígena precisa passar por mudanças radicais. O que seria no caso aqui estudado essa situação inicial de estabilidade, que vem a preceder a primeira fase (a da ruptura)? Só uma parte dos Guarani e Kaiowá, os que já nasceram em Postos Indígenas, é que seriam considerados como merecedores de direito fundiário. Todas as demais famílias seriam tidas pelos *karai* (naquele momento não haviam divisões entre eles) como moradores de fazendas, como “índios de fundo de pasto ou fazenda”, não como detentores de direitos à terra. Os próprios funcionários do SPI e da FUNAI, que sempre se apresentavam como “protetores” dos indígenas e exerciam sobre eles a tutela, nunca questionaram esta forma de pensar.

A fase de ruptura ocorreu na década de 1970, quando os fazendeiros do sul do antigo estado de Mato Grosso, querendo aumentar as suas áreas de cultivo e pastagens em função do chamado “milagre econômico brasileiro”, iniciaram o despejo das

famílias Guarani e Kaiowá que antes ali habitavam, funcionando como uma mão de obra muita barata para as múltiplas tarefas da fazenda. Apesar de não serem portadores de títulos ou de cartas de doação, estas famílias exerceram ao longo de gerações uma posse tranquila de suas terras tradicionais (*tekoha*), que, no entanto já estavam transformadas em propriedades dos fazendeiros *karai*. O novo contexto econômico acabou com a bondade e simpatia dos patrões. O contrato informal de trabalho foi rompido, os vínculos de clientela e lealdade foram esquecidos, o paternalismo foi abandonado.

Com a participação ativa dos funcionários do SPI e depois a FUNAI muitas famílias foram transferidas das fazendas para os Postos Indígenas, que eram pequenas áreas que o SPI destinara aos indígenas cinco décadas atrás. Tomados de surpresa, sem quaisquer aliados e nenhuma outra alternativa, as famílias durante certo tempo tentaram adaptar-se as novas condições de vida, suas autoridades políticas e religiosas tendo que submeter-se ao *regime tutelar* imposto através do capitão indígena e do chefe do PI.

A segunda fase, a da crise, se iniciou com os primeiros casos de retorno de famílias ao seu antigo *tekoha*, abandonando os PIs em que haviam sido assentados. Seguem-se alguns casos de resistência ativa ao despejo. Os funcionários da FUNAI aos poucos se apercebem que seu comando sobre os PIs tornava-se mais instável, reclamando constantemente de conflitos surgidos da disputa entre líderes de famílias estabelecidas e outros de famílias recém chegadas, bem como do conflito entre seguidores de diferentes práticas religiosas (“evangélicos”, “católicos” e outros que não indicam como sua uma religião dos *karai*).

É de se destacar o acionamento de medidas distintas, supostamente corretivas, por parte dos diferentes *karai*. É neste momento que, sem uma oposição direta da FUNAI, veio a surgir, por meio de organizações não governamentais (PKN e CIMI), o financiamento aos trabalhos agrícolas através da figura do “cabeçante”. As “*kokue guasu*”, com o tempo começam a ser uma arena para a discussão sobre os despejos e para a manifestação das famílias que já estavam buscando alternativas de regresso aos seus *tekoha*, passando a serem denominadas de *Aty Guasu*.

Aproveitando-se de um contexto nacional de mudanças políticas (que irá culminar com a Constituinte), as lideranças indígenas foram a Brasília e conseguiram que a FUNAI desse início aos primeiros estudos para identificação de terras indígenas no Mato Grosso do Sul. Em 1985 foram identificadas e reconhecidas as duas primeiras

terras indígenas na região, depois de cinco décadas de omissão e cumplicidade da agência indigenista. Esta vitória ainda que logo suspensa por repetidos mandatos judiciais (que jamais fizeram as famílias indígenas esmorecer), foi servir de fermento para a mobilização de outras famílias.

Por seu lado os fazendeiros, revoltados com as inéditas iniciativas da FUNAI, começam a preocupar-se com a presença de famílias indígenas dentro de suas terras. Os despejos começaram a aumentar, não só ditados por razões econômicas, mas também como ações preventivas. Os antigos PIs, cada vez mais saturados de moradores, tornam-se cada vez mais um lugar de crescente conflito e insatisfação. Ao longo da década de 90, indígenas despejados e que não enxergavam alternativa de sobrevivência nos PIs, começaram a fixar-se em acampamentos nas beiras das estradas, nas proximidades de seus antigos *tekoha*.

Uma nova conjuntura nacional se delineou a partir de 2005, com uma intervenção mais forte do Ministério Público Federal exigindo que a FUNAI retomasse o processo administrativo de identificação e delimitação de terras para os indígenas acampados em pequenas áreas reocupadas dos *tekoha* tradicionais (“nas fazendas”) e beiras de estrada. Foi estabelecido um compromisso público da FUNAI de montar seis novos grupos de trabalho para realizar a identificação de terras destinadas a estas famílias e comunidades. As associações rurais, por outro lado, dotadas de forte poder econômico e político, envolveram o governo do estado e a maioria das prefeituras em ações contra a demarcação de terras indígenas. Na mídia as notícias se tornaram cada vez mais hostis aos indígenas, chegando em algumas ocasiões a possibilitar ações (com sentença favorável) quanto ao crime de racismo e discriminação contra os indígenas.

Indiferentes às oscilações das conjunturas políticas, inclusive a redução ou término das atividades de seus mais antigos apoiadores (PKN e CIMI), as famílias Guarani e Kaiowá colocaram cada vez mais a sua esperança na força dos Aty Guasu. As articulações entre famílias se consolidaram permitindo a organização ampliada de atos de solidariedade e participação em movimentos de resistência aos despejos. A estratégia era – e é - de fortalecer o *Ñomoiru ha Pytyvõ*, buscando nunca agir de forma isolada, mas sim coletiva e solidária.

Como expusemos minuciosamente neste trabalho, a importância do *Aty Guasu* não pode ser medida isoladamente pelo seu sucesso em propiciar formas de resistência aos despejos por parte das famílias Guarani e Kaiowá. Desde o início dos anos 80 nos

Aty Guasu os líderes religiosos foram assumindo posições proeminentes nas assembléias do *Aty Guassu* e na construção de uma articulação crescente entre as famílias indígenas despejadas (*Ñomoiru ha Pytyvõ*).

São também estes líderes religiosos que, através da celebração dos *jeroky guasu*, restabeleceram a proximidade entre os indígenas e seus espíritos protetores. Nos rituais religiosos, através das rezas, dos cantos diversos, dos sonhos os *ñanderu/oporaíva e ñandesy* se comunicavam com os deuses, buscando as orientações precisas para repassar aos demais e fazer seguir. Por isso, os *ñanderu e ñandesy* procuraram compartilhar os estilos comportamentais íntegros e de afetividade (*teko porã*), similares aos seus parentes dos patamares celestes, buscando dia a dia a força do *teko porã* (o “bom viver”).

É com base nas recomendações dos guardiões protetores, transmitidas através dos *ñanderu e ñandesy*, que as famílias Guarani e Kaiowá adotaram como estratégia de luta a retomada de seus antigos *tekoha* (*Jaha jaike jevy*), mesmo quando são ameaçados por equipes de segurança contratadas pelos fazendeiros ou quando tem de defrontar-se com as forças policiais em função de decisões judiciais. .

Na análise de Turner, a quarta e última fase dos dramas sociais conduz a duas possibilidades – a re-integração dos litigantes na situação anterior ou na instauração do cisma, com o surgimento de uma nova unidade social. Ao contrário, na perspectiva das famílias Guarani e Kaiowá articuladas em torno do *Aty Guasu*, os dramas sociais vivenciados pelos moradores de cada um dos *tekoha* que foram objeto de processos traumáticos de despejo, não podem de maneira alguma terminar na restauração de uma dominação colonial. Inclusive porque hoje os indígenas sabem que o paternalismo dos *karai* em relação a eles está há muito esgotado, substituído pelo racismo e pela intolerância.

A única possibilidade que está colocada para as famílias indígenas é a reconquista de seus *tekoha* mediante a estratégia da luta e da reocupação/retomada (*Jaha jaike jevy*). A vitória já obtida em dois dos quatro casos analisados através dessa prática das reocupações, bem como os vários casos de ocupação sustentados por longos períodos, reforça a decisão adotada e indica que, apesar dos inúmeros sofrimentos, as ações do *Aty Guasu* continuam a ser apoiadas pelos protetores da natureza e do cosmos.

Como eu iniciei este trabalho falando do etnógrafo e de sua formação, gostaria de encerrá-lo igualmente retornando a uma experiência pessoal minha, em que, a pedido

de meu orientador e sem preocupações teóricas ou interpretativas, busquei adotando o tom de uma narrativa oral, quase uma confidência, remontar a muitos anos atrás e descrever o que senti quando participei pela primeira vez de um *Aty Guasu*. Claro que não julgo nem apresento este relato como um testemunho objetivo do passado (as melhores pistas para isso estão no capítulo 3, na reconstrução que fiz a partir dos relatos de antigos participantes), mas sim como uma expressão da harmonia e das possíveis contradições entre a condição de pesquisador e membro de meu próprio povo.

“Gostaria de relatar minha primeira participação no *Aty Guasu*. Lembro-me quando tinha 12 anos, naquele momento meu pai e meu avô falaram para mim que já estava na hora de participar do *Aty Guasu*. Por isso, pela primeira vez, participei da grande reunião ocorrida em Sassoró, juntamente com os representantes e reivindicantes do *tekoha Jaguapiré*.

Recordo do conselho de meu pai que falou para mim, assim: *—ñós vamos participar do Aty Guasu para garantir a recuperação do tekoha Jaguapiré e outros tekoha. Vamos falar sobre isso com todos os ñanderu e também vamos falar com as autoridades karai não indígenas e entregar documentos”*.

Eu, particularmente, antes de participar do *Aty Guasu*, já ouvia diversos relatos de meus parentes sobre o *Aty Guasu*. Os integrantes das minhas famílias relatavam mais que no *Aty Guasu* vinham várias lideranças espirituais (*ñanderu* e *ñandesy*) respeitados, experientes e eficientes que através dos rituais longos, eles voltavam a falar de novo com o nosso grande avô supremo (*ñande ramoi ypy*) e os deuses localizados nos patamares celestiais (*yvagape*).

Esse novo contato direto dos *ñanderu* e *ñandesy* com os deuses no *Aty Guasu* por meio do ritual era repercutida e destacada no seio das minhas famílias, o meu avô e minha avó relatavam e afirmavam que no passado era assim mesmo, que “*o ñanderu de verdade, no ritual (jeroky) conversava mesmo com os deuses, contavam os problemas e demandas para nossos deuses e os deuses intervinham e resolviam tudo”*.

Dessa forma, eu ouvia e entendia que no *Aty Guasu* os *ñanderu* se comunicavam com os nossos deuses e repassavam as suas mensagens e orientações para os participantes do *Aty Guasu*. Por esse motivo, eu queria muito ouvir e receber a mensagem dos deuses no ritual. Além disso, o meu tio já relatava que esses *ñanderu* e *ñandesy* indígenas participantes do *Aty Guasu* curavam também todos os tipos de doenças. Do *Aty Guasu* era divulgada também a mensagem que havia risco de se apagar

a luz do sol pelo nosso irmão-deus guardião do sol *pa'ikuara*. Por isso todos os *ñanderu* e *ñandesy* precisavam voltar fazer os rituais para pedir ao *tamõi ypy* para não permitir o apagamento da luz do sol. Assim, já entendia que no *Aty Guasu* se discutia muitos assuntos uteis para as vidas dos indígenas.

Além disso, os meus amigos (homens e rapazes) relatavam que no *Aty Guasu* vinham muitas moças e mulheres solteiras que precisavam maridos, procuravam os homens solteiros para casar. Por essa razão, alguns meus amigos afirmavam que iria ao *Aty Guasu* só para escolher as moças solteiras.

Ouvia também os relatos de alguns indígenas vinculados à igreja que narravam que no *Aty Guasu* vinham diversos feiticeiros antigos, à noite faziam pajelança, e bebiam cachaça e ficavam todos bêbados.

Lembro-me que, pela primeira vez, quando cheguei ao *Aty Guasu* realizado em Sassoró, vi a multidão chegando à casa dos líderes espirituais. Tinha muitas pessoas sentadas junto. Na entrada da reunião, no pátio, era construído um altar colorido (*yvy ra'i*) e tinha um grupo de *ñanderu*, *ñandesy* e *yvyra'ija*. Seus auxiliares portavam *mbaraka* e *takuapu* os quais eram compostos pelas crianças, mulheres e homens para recepcionar o nosso grupo. Eles receberam-nos com o ritual, uma menina estava tingindo de urucum o rosto de nosso grupo e o rosto de todos os participantes.

Ao chegarmos, no meio da reunião, um líder indígena pediu ao meu pai para se apresentar. O meu pai apresentou todo o nosso grupo, afirmando que os seus integrantes eram de *tekoha* Jaguapiré. Nesse momento vi e ouvi o movimento e som do *mbaraka* com a frase de boas vindas, demonstrando a sua alegria, todos os homens portavam os *mbaraka*. Fomos recepcionados com as rezas, com os risos e a alegria.

Desse modo, pela primeira vez, durante o dia vi e ouvi as lideranças falando em língua guarani sobre vários assuntos, alguma discussão não entendia, por isso perguntava ao meu pai.

Os *ñanderu* e *ñandesy* quando falavam nesse *Aty Guasu*, percebi que todos (as) ouviam atentamente. Na sequencia as lideranças reafirmavam os discursos e as orientações dos *ñanderu*. Um dos discursos era sobre a vida da nova geração, falava que os jovens precisavam participar com frequência dos rituais religiosos, sobretudo respeitar e valorizar as orientações dos *ñanderu* e *ñandesy*.

À noite vi a realização do ritual no pátio, o que durou a noite inteira. O pátio estava cheio, havia vários grupos rezando e tomando a bebida fermentada. Todos

participavam dos rituais. Era difícil de dormir. Mais tarde da noite o meu pai falou-me que podia entrar também no ritual. Assim, pela primeira vez comecei a participar do ritual e do *Aty Guasu* que perdura até os dias de hoje.

Bibliografia

ALBERT, Bruce (1997), “Situation ethnographique et mouvements ethniques. Réflexions sur le terrain post-malinowskien”, In : Michel Agier (ed.), *Anthropologues en dangers*, pp. 75-88.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra (2007). *Mais além da _aldeia_: território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ.

_____. (2009). “Entre a Aldeia, a Fazenda e a Cidade: Ocupação e Uso do Território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul”. *Tellus* (UCDB), 9: 81-104.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio (2011). “Construindo e reconstruindo territórios guarani. Dinâmica territorial na fronteira entre o Brasil e o Paraguai (século XIX-XX). In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97-2, pp. 287-318.

BARTH, Fredrik (1987). *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1993). *Balinese worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. (2002a). “An Anthropology of knowledge”. In *Current Anthropology*, vol. 43,1, February.

BENITES, Tonico. (2003). *Mbo ‘e kuation nemoñe ‘ê ha japo kuation ñe ‘ê (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala)*. Monografia apresentada ao Curso Normal Superior –UEMS.

_____. (2009). *A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

BOURDIEU, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

_____. 1987. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP.

- BRAND, Antonio (1997). *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS. Porto Alegre.
- COMERFORD, John Cunha (1999). *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política.
- FOUCAULT, Michel. (1977). *Vigiar e Punir. O nascimento da prisão*. Petrópolis. Vozes.
- GOFFMAN, Erving. 1974. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Perspectiva
- HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional” In revista *Mana*, v.3, nº 1: Pp 7-39.
- LEHNER, Beate. 2002. “Territorialidad Guaraní. Ensayo sobre la relación territorio organización sócio-política de los Ava-Guarani y Pai-Tavyterã”. *Servicios Profesionales Sócio-Antropológicos y Jurídicos*. Paraguai. Mimeo.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. (1995). *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- MARCUS, George (1998), “Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, In: *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, pp. 79-104.
- MELIÀ, Bartomeu; GRUNBERG, Georg e Grünberg, Friedl. 1976. “Los Paí Tavyterã: Etnografía guaraní del Paraguai contemporáneo”. Suplemento Antropológico de la *Revista del Ateneo Paraguayo*, 9 (1-2).
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de 1985 [1639]. “*Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*”. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.
- MONTEIRO, M.E.B (1981). “*Relatório e levantamento histórico sobre os índios*

Kaiwá” situados no estado de Mato Grosso do Sul. RJ: Documentação do Museu do Índio, mimeo.

MURA, Fabio (2000). *Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional-UFRJ. Rio de Janeiro.

_____(2004). “O Tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Kaiowa de construção do território”. In *Fronteiras*, vol. 8, nº 15.

_____(2006). *À procura do —bonviver—. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____(2010). “A trajetória dos *chiru* na construção da tradição de conhecimento Kaiowa”. In: *Mana*, vol. 16-1, pp. 123-150.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (1988). *O nosso governo: os ticunas e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, CNPQ.

_____(1998). “Uma etnologia dos „índios misturados“? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. – In: *Mana*, vol. 4, n. 1, pp. 47-77.

_____(2002). “A busca da salvação” –In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

_____(2002). “O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo” In *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. l’Estoile, B.; Neiburg, F. & Sigaud, L. (organizadores). Rio de Janeiro, Relume Dumara, (pgs. 253-277).

_____(2006). “Políticas indígenas contemporâneas, régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas”. In: *Hacia una antropología del indigenismo*, Rio de Janeiro, Contra-Capa.

ORTNER, Sherry B. (2011). —Teoria na antropologia desde os anos 60”. *Mana* 17 (2), 2011).

- PAULETTI, Maucir; Feeney, Michael; Schneider, Nereu Mangolim, Olívio (2001).
“Povo Guarani e Kaiowa: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul”, in *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul*.
São Paulo: Palas Athena.
- PEREIRA, Levi Marques (2004). *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese de
Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade de São Paulo.
- SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo:
E.P.U. / EDUSP.
- SCOTT, James C (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New
Haven, Conn.: Yale University Press.
- SCHWARTZ, Theodor (1978). “The size and shape of a culture”. In F. Barth (ed.), *Scale and
social organization*. Oslo, Bergen: Universitetsforlaget.
- SAID, Edward W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*. São
Paulo: Companhia das Letras.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. (1985a). “Relatório da Área Indígena Pirakua,
MS”. FUNAI: Brasília. Mimeo.
- _____(1985b). “Relatório da Área Indígena Jaguapire, MS”. FUNAI: Brasília. Mimeo.
- _____(1991). *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos
Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de
Mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional / UFRJ. Rio de Janeiro.
- _____(1998). “Relatório antropológico de identificação e delimitação da T.I. Potrero Guaçu
(MS)”. FUNAI: Brasília. Mimeo.
- TURNER, Victor (1957). *Schism and continuity in an African Society. A study of Ndembu
village life*, Manchester, Manchester University Press

_____(1974). *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press

SITES CONSULTADOS:

<http://www.socioambiental.org/>

<http://www.abant.org.br/>

<http://www.estadodessaopaulo.com.br>

www.douradosnews.com.br

www.tvmorena.com.br

www.campograndenews.com.br

www.gazetamambainews.com.br

<http://www.prms.mpf.mp.br/>

ascom@prms.mpf.gov.br

<http://www.agu.gov.br/sistemas/site/TemplateTexto.aspx?idConteudo=165357>

<http://www.cddhms.org.br/site/>

<http://www.ufgd.edu.br/centrodoc/downloads/Colecao%20Marcal%20de%20Souza.pdf>

<http://linhaslivres.wordpress.com/2013/09/12/seminarios-marcal-de-souza-comeca-hoje-em-douradosms/>

<http://www.cartamaior.com.br/?Editoria/Direitos-Humanos/Mais-de-50-cidades-realizam-manifestacao-em-solidariedade-aos-guarani-kaiowa/5/26076>

<http://revistaforum.com.br/spressosp/2012/11/manifestacoes-em-defesa-dos-guarani-kaiowa-espalham-se-pelo-brasil/>

http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7315&action=read

Glossário

Tekoha = espaço territorial de domínio específico, muitas vezes, de uma família extensa *tey'i*. Assim, a Tekoha é definida como um “lugar exclusivo onde se realiza o modo de ser e *laja* de determinada família”.

Tekoha guasu = espaço territorial amplo de uso de várias famílias extensas (conexão de *tekoha*) em rede que inclui diversos espaços de caça, de pesca, de coleta, de habitação e de ritual religioso, constituindo-se em palco de redes de relações intercomunitárias. Assim, a *tekoha guasu* é definida como uma vasta rede operante de alianças políticas intercomunitarias e matrimoniais. Este espaço territorial muitas vezes é delimitado por micro-bacias hidrográficas. Dessa forma, a categoria de *tekoha guasu* contemporânea é compreendida como um amplo conjunto territórios em rede e não apenas como pequenas ilhas de terra isolada e delimitada pelo SPI.

Aty Guasu:

Aty = reunião/encontro e **Guasu** = grande”, daí, “grande encontro” onde se juntam muitas lideranças políticas e religiosas das famílias extensas (*tey'i*). Isto é, trata-se de uma articulação política intercomunitária de lideranças de diversas famílias extensas do *tekoha guasu*. Na Aty Guasu são discutidas e tomadas decisões importantes que afetam a todos, como decisões sobre a recuperação de parte dos territórios, por exemplo. Assim, a *Aty Guasu* é definida como uma assembléia geral realizada entre as lideranças políticas e religiosas das famílias extensas Guarani e Kaiowá a partir do final de 1970. A *Aty guasu* é definida como o único foro legítimo de discussão e de

decisão articulada das lideranças políticas e religiosas das famílias extensas Guarani e Kaiowá.

Jaike jevy:

Jaike = entramos, ocupamos, enfrentamos ou afrontamos. **Jevy** = repetir, ativar novamente, mais uma vez. O termo **Jaike jevy** é definido como uma resposta organizada ou reação organizada frente à expulsão violenta das famílias extensas do seu território, objetivando recuperar esse território, conquistado pelos fazendeiros. Dessa forma, **Jaike jevy** é resultante da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais. **Jaike jevy** envolve os líderes políticos e religiosos nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) que são fundamentais para a efetivação dos processos de retomada dos territórios. **Jaike jevy** é também a atuação permanente, ação e revalorização dos rituais e técnicas de luta/guerra pelos indígenas envolvidos para terem êxito nos processos de enfrentamento com os fazendeiros, sobretudo na luta pela reocupação e recuperação dos territórios tradicionais.

Jeroky guasu:

Jeroky = ritual religioso; **guasu** = grande. **Jeroky guasu** é o grande ritual religioso coordenado pelos líderes religiosos (*ñanderu*) – onde os *ñanderu* passam a entrar em contato com os “vários deuses” e guardiões de todos os seres localizados no cosmo Guarani e Kaiowá, buscando apoios e as intervenções divinas nos problemas enfrentados pelos indígenas aqui na Terra.

Jeroky guasu é, portanto, definido como um grande encontro de líderes espirituais e demais indígenas (homens, mulheres, crianças, jovens), donde

emerge a força de luta para reocupação e recuperação dos territórios tradicionais.

Ñomoiru ha Pytyvõ: **Ñomoiru** = juntar-se ao grupo, se proteger, ser companheiro(a). **Pytyvõ** = prestar apoio, cooperar, dar força, encorajar, escoltar. Nesse sentido, **Ñomoiru ha Pytyvõ** é definido como táticas que são postas em prática no momento de reocupação e retorno aos territórios. **Ñomoiru ha Pytyvõ** é resultado de articulação das lideranças religiosas e políticas no seio da *Aty Guasu* e do *Jeroky Guasu*.

Te'yi = família extensa.

Teko = modo de ser, conduta.

Teko porã = bom modo de ser, pressupostos éticos e morais positivos.

Laja= estilo específico, atitude diferenciadora de modo de ser e se comportar de outro.

Teko laja = o modo de ser e estilo comportamental de cada família extensa guarani e kaiowá.

Kuera = partícula indicativa de plural. Além disso, **Kuera** é identificador de pertencimento da pessoa à determinada família extensa e ao grupo étnico.

“Ore kuera” ou **“Ore”** = Nós; exclui os interlocutores que não pertencem à família ou ao grupo do sujeito que está falando.

“Ñande kuera” ou Nós = **Ñande** inclui os interlocutores do sujeito que está falando.

O termo **kuera** é fundamental para fazer a identificação do indivíduo com a família ou etnia à qual pertence.

Ñande kuera reko = nosso modo de ser, incluindo os interlocutores do sujeito que está falando.

Laja kuera = o termo laja kuera é diferenciador de um estilo comportamental específico atribuído à família extensa.

Teko laja kuera = é expressão que permite identificar personalidade e estilo específico fomentado por uma família extensa; por isso, os termos podem ser entendidos como discurso caracterizador de personalidade ou estilo dos membros de uma determinada família extensa.

Ñanderu = rezador, xamã, líder religioso; é escrito em minúsculas, para diferenciar de “Nanderu”, o deus “Nosso grande pai”.

Ñanderu kuera = conjunto de líderes religiosos.

Karai = não-índio, não-guarani-kaiowá, “branco”.

Karai kuera reko = o modo de ser dos não-índios ou dos “brancos”.

Reta = múltiplo, muitos, juntos

Teko reta = modo de ser múltiplo. Esta expressão é relativa ao de modo de ser e de viver específicos de cada família extensa guarani ou kaiowá, assumidos e experimentados em um contexto atual de territorialização, isto é, um contexto territorialização específico em que se realizam relações

interétnicas, resultando na experimentação, na produção e na atualização de um modo de ser múltiplo (*teko reta*).

Sarambi = esparramado de forma forçado ou dispersado pelos karai

ANEXO 1:

Informações sobre o Conselho Indigenista Missionário

Para destacar a atuação atual da equipe do CIMI/MS, vejamos o *site* informativo próprio do CIMI, onde há um resumo da história de criação do organismo, as estruturas e suas áreas de atuações. Além disso, nesse site encontramos várias notícias atuais relativas aos indígenas. O site diz:

Páginas » Cimi

Quem Somos

—O Cimi é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.

Criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembléias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural.

O objetivo da atuação do Cimi foi assim definido pela Assembléia Nacional de 1995:

—Impulsionados (as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativos, pluriétnico, popular e democrático.”

Os princípios que fundamentam a ação do Cimi são:

- o respeito a alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas;
- o protagonismo dos povos indígenas sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos direitos históricos;
- a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural.

E para esta nova sociedade, forjada na própria luta, o Cimi acredita que os povos indígenas são fontes de inspiração para a revisão dos sentidos, da história, das orientações e práticas sociais, políticas e econômicas construídas até hoje.”

Seguem as áreas da atuação do CIMI ainda reproduzidas do seu *site* :

[-Páginas](#) » Cimi

Atuação

Dimensões da atuação do Cimi

“TERRA - a ação prioritária do Cimi constitui-se no apoio à luta dos povos e comunidades indígenas pela recuperação, demarcação e garantia da integralidade de seus territórios. A terra é condição de vida e de realização plena da cultura de cada povo indígena. Nesta perspectiva, o Cimi assume como bandeira de luta a proteção dos territórios de todos os povos indígenas, inclusive daqueles que permanecem sem contato com a sociedade brasileira.

MOVIMENTO INDÍGENA - Ao longo destes quinhentos anos os povos indígenas foram encontrando maneiras criativas e diversas de resistir à opressão e às tentativas de extermínio. Nas últimas três décadas surgem de maneira articulada inúmeras formas de organizações, articulações, mobilizações que constituem hoje o Movimento Indígena. Este movimento é instrumento de luta na defesa dos direitos indígenas, é espaço para a construção de propostas comuns e para a consolidação das alianças. O Cimi atua como parceiro nas lutas do movimento indígena, informando, discutindo possibilidades e caminhos e apoiando as suas iniciativas.

ALIANÇAS - O compromisso na defesa da vida e dos direitos indígenas implica em um projeto de transformação ampla da sociedade brasileira. É fundamental consolidar alianças na perspectiva de construção de uma nova ordem social, baseada na solidariedade, no respeito à dignidade humana e à diversidade étnica e cultural. O Cimi visa ,a partir de sua atuação, estabelecer alianças com setores da sociedade civil, organizações latino-americanas, grupos e entidades de solidariedade e cooperação internacional no sentido de assegurar aos povos indígenas as condições para a conquista de sua autonomia.

FORMAÇÃO A SERVIÇO DA AUTONOMIA DOS POVOS INDÍGENAS - a formação é compreendida pelo Cimi como um processo integral, construído coletivamente e fundamentado na prática social. Assim, a formação acontece na própria atuação, na reflexão permanente sobre os desafios, perspectivas e caminhos, a partir da experiência de cada comunidade, povo e organização indígena. A formação é instrumento indispensável a serviço das lutas atuais dos

povos indígenas e imprescindível para a atuação missionária, por isso é uma prioridade no Cimi deste a sua origem.

EDUCAÇÃO, SAÚDE E AUTO-SUSTENTAÇÃO - *A atuação do Cimi nestas três dimensões tem como base o reconhecimento e a valorização das formas próprias de cada povo conceber e construir sua vida. Neste sentido, é necessário conhecer, compreender em profundidade e respeitar radicalmente as diferentes cosmovisões, construindo com os Povos Indígenas, e a partir de seus próprios sistemas, ações diferenciadas de atendimento à saúde, escolas específicas e propostas auto-sustentáveis. A atuação do Cimi tanto nas aldeias quanto nas esferas do poder público assume esta perspectiva como condição para a concretização dos projetos de futuro de cada povo indígena.*

DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTER-RELIGIOSO - *O Cimi orienta a sua ação na perspectiva de estabelecer um diálogo mutuamente respeitoso, baseado na igualdade entre as pessoas e as culturas. O diálogo inter-religioso pressupõe o respeito profundo pelas diversas concepções do sagrado, da origem e sentido da vida humana e a valorização das formas múltiplas de ritualizar a fé e alimentar as próprias crenças. A dimensão religiosa está presente em todos os aspectos da vida dos povos indígenas, em seus modos de ser, de pensar, de viver e de interagir. Ela é força motora dos seu projetos de vida, alternativos ao projeto neoliberal.*

ÍNDIOS NA CIDADE - *As intensas e constantes pressões sobre os territórios e culturas indígenas resultam em migrações constantes de povos inteiros ou de famílias indígenas. Nesta busca por melhores condições de vida muitos índios tem se deslocado para os centros urbanos. Esta situação se coloca como um novo desafio para a atuação do Cimi. É necessário conhecer melhor esta realidade, os motivos que empurram algumas famílias indígenas para fora de suas áreas tradicionais e iniciar um diálogo sistemático com eles, na perspectiva de garantir os seus direitos e articular suas lutas à questão indígena mais ampla.”*

É relevante salientar que diversas áreas mencionadas de atuação do CIMI são complexas e amplas, por isso não serão analisadas neste trabalho.

ANEXO 2

MANIFESTAÇÕES PELO BRASIL

Nesta sexta-feira, 9, acontecem manifestações em todo Brasil em defesa do povo indígena Guarani-Kaiowá.

—O movimento denuncia que, em 9 anos, mais de 273 lideranças Guarani-Kaiowá foram assassinadas por jagunços, a mando de fazendeiros do Mato Grosso do Sul. Além disso, os protestos alertam para o número de jovens indígenas que cometem suicídio pela falta de perspectiva de permanecerem nas suas terras.

Em São Paulo, a manifestação acontece a partir das 17h, no vão livre do Masp, na Av. Paulista, onde serão confeccionados cartazes e pinturas corporais. Às 20h, os ativistas seguem em direção do Tribunal Regional Federal, também na Av. Paulista, onde prometem fazer muito barulho.

Na sequência, os manifestantes vão marchar até o Teatro Raul Cortez, na Rua Doutor Plínio Barreto, 285. No local, a atriz Regina Duarte está em cartaz com a peça —Raimunda, Raimunda—. A atriz é fazendeira e tem sido porta-voz do setor ruralista contra os povos indígenas. Depois do final da peça, às 21h30, a manifestação segue para o Vale do Anhangabaú, onde serão realizados eventos culturais com música, dança e poesia.

Além da São Paulo, o ato acontece em outras cidades do estado e do Brasil, confira:

SUDESTE

Vitória (ES) – <https://www.facebook.com/events/374310939320632/>

<https://www.facebook.com/events/323696261070889/>

Belo Horizonte (MG) – <https://www.facebook.com/events/371904726219958/>

https://www.facebook.com/events/255397237916743/?notif_t=plan_user_joined

Ouro Preto (MG) – <http://www.facebook.com/events/301119536668690/?fref=ts>

Viçosa (MG) – <http://www.facebook.com/events/528668380494984/>

Rio de Janeiro (RJ) – <http://www.facebook.com/events/365753913509986/>

São Paulo (SP) – <http://www.facebook.com/events/321807844593833>

<http://www.facebook.com/events/437752996271360/>

<http://www.facebook.com/events/432501233463886/>

<https://www.facebook.com/events/172416519564749/>

<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=520153264670395&set=a.439566586062397.107230.435940363091686&type=1&theater>

Assis (SP) – <https://www.facebook.com/events/159445634197279/?ref=ts&fref=ts>

Bauru (SP) – <http://www.facebook.com/events/300581886723300/>

Botucatu (SP) – <http://www.facebook.com/events/360957667329391/>

Campinas (SP) – <https://www.facebook.com/events/214806451986360/>

Franca (SP) – https://www.facebook.com/events/116372531851375/119349861553642/?notif_t=event_mall_comment
Guarulhos (SP) – <https://www.facebook.com/events/543207962360866/>
Marília (SP) – <https://www.facebook.com/events/287785607998747/>
Osasco (SP) – <https://www.facebook.com/events/403177393087570/>
Ribeirão Preto (SP) – <http://www.facebook.com/events/521074481254208/>
Santos (SP) – http://www.facebook.com/events/122599194560317/?notif_t=plan_user_joined
São José dos Campos (SP) – <https://www.facebook.com/events/385670318174247/>
São José do Rio Preto (SP) – <https://www.facebook.com/events/300482040056194/>
Sorocaba (SP) – <https://www.facebook.com/events/362898623799891/>
Taubaté (SP) – <https://www.facebook.com/pages/Ato-Nacional-Em-Apoio-Ao-Povo-Guarani-Kaiow%C3%A1-N%C3%BAcleo-Taubat%C3%A9/478488248858004>

NORTE

Manaus (AM) – **Manaus (AM)** – <https://www.facebook.com/events/470779859611457/>
Belém (PA) – <http://www.xingu-vivo.blogspot.com.br/2012/11/ato-nacional-dia-09novembro.html>
Bragança (PA) – <http://www.facebook.com/pages/Ato-contr-o-Genoc%C3%ADdio-do-Povo-Guarani-Kaiow%C3%A1-Bragan%C3%A7a-Pa/428108023917799>
Porto Velho (RO) – <http://www.facebook.com/events/182146125255839/>

NORDESTE

Maceió (AL) – http://primeiraedicao.com.br/noticia/2012/11/08/maceioenses-se-juntam-ao-ato-nacional-em-apoio-ao-povo-guaranika Iowa?utm_medium=twitter&utm_source=twitterfeed

Salvador (BA) – <https://www.facebook.com/events/365496263539421/>
Fortaleza (CE) – <https://www.facebook.com/events/483478978349104/>
Juazeiro do Norte (CE) – <http://www.facebook.com/events/502332793117749/>
Recife (PE) – <https://www.facebook.com/events/483167641706659/>
João Pessoa (PB) – <http://www.facebook.com/events/158460234299946/>
Teresina (PI) – <http://www.facebook.com/events/107726986054872/>
Natal (RN) – <http://www.facebook.com/events/447255528654781/>

CENTRO-OESTE

Brasília (DF) – <https://www.facebook.com/events/124459604371995/>
Goiania (GO) <https://www.facebook.com/events/294253704008603/>
Cuiabá (MT) <https://www.facebook.com/events/463445557040999/>
Campo Grande (MS) <https://www.facebook.com/events/109057059256101/>
Iguatemi (MS) <https://www.facebook.com/events/509290072415229/>
Naviraí (MS) <https://www.facebook.com/events/211073339024714/>

SUL

Curitiba (PR) – https://www.facebook.com/events/394547940613363/394628290605328/?notif_t=event_mall_reply
Londrina (PR) – <https://www.facebook.com/events/425685814153163/>
Maringá (PR) – <http://www.facebook.com/events/297793010336748/>
Porto Alegre (RS) – <https://www.facebook.com/events/129675823847555/>
Canoas (RS) – <http://www.facebook.com/events/331396216958359/>

Novo Hamburgo (RS) –

https://www.facebook.com/events/482519438445729/?ref=notif¬if_t=plan_user_joined

Rio Grande (RS) – <http://www.facebook.com/events/365124083575043/>

Santa Cruz do Sul (RS) – <http://www.facebook.com/events/380844202001051/>

Florianópolis (SC) –

https://www.facebook.com/events/378267812253624/378299538917118/?notif_t=event_mall_reply

Blumenau (SC) – <https://www.facebook.com/events/347083772054966/>

Brusque (SC) <http://www.facebook.com/events/447183465327708/>

Joinville (SC) <http://www.facebook.com/events/465945250116069>”

ANEXO 3

ABA/ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Brasília, 18 de abril de 2013.

NOTA SOBRE A SITUAÇÃO DOS GUARANI (MS)

“Atenta à trágica situação em que se encontram os Guarani Kaiowa e Guarani Nandéva em Mato Grosso do Sul, a ABA – Associação Brasileira de Antropologia vem a público se manifestar pela necessidade imperativa da observância de direitos desses povos.

Trata-se de uma população de mais de 50 mil indivíduos (um dos maiores contingentes indígenas do país), atualmente constrangidos a ínfimos espaços devido a um processo de expropriação de seus territórios tradicionais. Padecem, em consequência, de inchaço populacional, apresentando altas taxas de violência e suicídio, além de uma extremamente precária situação econômica.

Frente a este quadro (que é cosmologicamente interpretado pelos indígenas como sintoma de destruição do mundo), os Kaiowa e os Nandéva vêm há décadas se mobilizando na tentativa de revertê-lo, manifestando uma tenaz reivindicação fundiária. Inúmeras famílias se envolvem, assim, em reiteradas tentativas de recuperar os espaços aos quais pertencem por determinação de seus deuses e sem os quais seria impossível a manutenção do equilíbrio do cosmo como um todo.

Como resposta a essas demandas, o Estado brasileiro (a partir de um Compromisso de Ajustamento de Conduta celebrado entre a FUNAI e o MPF) colocou em campo seis GTs

para identificação e delimitação territorial. Iniciados há cerca de cinco anos, estes estudos tiveram enormes dificuldades para serem realizados, devido a contínuas ingerências políticas e ações judiciais promovidas por segmentos ruralistas. Tais ações redundaram em inúmeras paralisações dos processos administrativos, bem como na instauração de um clima de violência local, que resultou no assassinato de diversos indígenas e na hostilidade aos antropólogos responsáveis pelos trabalhos. Não obstante tais dificuldades, a maioria dos relatórios circunstanciados foi concluída.

Destes, porém, apenas um foi recentemente publicado (Iguatemiagua I), gerando

significativas reações de parte dos ruralistas, os quais, em pressão junto à Casa Civil, solicitaram a suspensão dos demais processos, buscando impedir a publicação dos respectivos relatórios. Antes que extemporânea, tal atitude tem sido sistemática e preocupante, violentando preceitos constitucionais e negando direitos consagrados dos referidos indígenas.

Na contramão destas ingerências e em defesa da Constituição, requeremos, assim, celeridade nos procedimentos de regularização fundiária em Mato Grosso do Sul, com a publicação imediata dos referidos relatórios e a busca de caminhos eficazes para a garantia da posse da terra, imprescindíveis para a reprodução física e cultural dessas famílias indígenas. A proteção física a essas mesmas famílias e a continuidade da averiguação de responsabilidade pelos assassinatos e violências contra elas cometidos são igualmente necessárias”.

Carmen Rial

Presidente Associação Brasileira de Antropologia

João Pacheco de Oliveira

Coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas da ABA

Associação Brasileira de Antropologia, Caixa Postal 04491, Brasília-DF, CEP: 70904-970

Tel/Fax: (61) 3307-3754 – E-mail: aba@abant.org.br – Site: www.abant.org.br