



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Como “flores que brotam na terra”: uma etnografia das grandes assembleias Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul**

**Lílian Gabriella Castelo Branco Alves de Sousa**

**Orientadora: Dra. Márcia Leila de Castro Pereira**

**Teresina - PI**

**2019**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Como “flores que brotam na terra”: uma etnografia das grandes assembleias Kaiowá e Guarani do estado de Mato Grosso do Sul**

**Lílian Gabriella Castelo Branco Alves de Sousa**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Banca Examinadora:

Profa. Dr<sup>a</sup> Márcia Leila de Castro Pereira – PPGANT/UFPI (Presidente)

Prof. Dr. Raimundo Nonato Ferreira Nascimento – PPGANT/UFPI (Membro Interno)

Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Duran – DAN/UnB (Membro Externo)

Profa. Dr<sup>a</sup> Carmen Lucia Silva Lima – PPGANT/UFPI (Membro Suplente)

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco  
Serviço de Processamento Técnico

S725c Sousa, Lilian Gabriella Castelo Branco Alves de.  
Como “flores que brotam na terra” : uma etnografia das  
grandes assembleias Kaiowá e Guarani do estado de Mato  
Grosso do Sul / Lilian Gabriella Castelo Branco Alves de Sousa.  
– 2019.  
145 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade  
Federal do Piauí, Teresina, 2019.  
“Orientadora: Prof. Dr. Márcia Leila de Castro Pereira”.

1. “Espaços humanizados”. 2. *Aty Guasu*. 3. Movimento  
político de retomada. I. Título.

CDD 301.2

Para os guerreiros e as guerreiras Kaiowá e Guarani.

## Agradecimento

A professora Márcia Leila, queria ter a poesia na ponta dos dedos para descrever com clareza a tamanha gratidão pelas longas conversas carregadas de incentivo e confiança que geraram em mim a força para enfrentar o campo e os seus desafios. Por sua amizade e ensinamentos que me fizeram crescer como ser humano. Encerro esse ciclo tendo a mais plena certeza da dádiva, do privilégio que tive ao escolhê-la como orientadora, pois não houve uma só vez que eu tenha saído da sala 26 sem me sentir flutuando, sem sentir a coragem para alçar voo e a certeza de que posso ir bem mais longe. Obrigada por ter concordado me acompanhar nessa trajetória. Obrigada por tudo!

Ao professor Potyguara Alencar, por ter aceitado com muito ânimo o convite para compor a banca de qualificação. Suas pontuações e a avaliação criteriosa despertou o meu pensamento para novas perspectivas.

Aos membros da banca examinadora, por terem gentilmente aceitado acrescentar a este trabalho importantes reflexões: Dr. Luís Cayón, Dr. Raimundo Nonato e a Dr<sup>a</sup> Carmen Lúcia Silva (suplente).

A minha família. Minha amada mãe Lili Castelo Branco, que lutou contra o machismo e contra o mundo para me trazer a comodidade e a segurança para conquistar o meu lugar. Agradeço a cada partícula do seu infinito amor, que cumprindo um papel de *pãe* (mãe e pai) esteve a dedicar todo o seu tempo, amor e luz à minha vida. Meu particular trevo de quatro folhas. Ao meu irmão Junior Sousa, pelo afeto e proteção.

A minha tia Marcela Castelo Branco (*in memoriam*), que continua a me guiar como um anjo.

A minha prima Thamiza Virgynie, o raio de sol que surgiu em minha vida no ano de 2015, prometo que não ficarei louca de tanto estudar.

Ao meu avô, *professor Pardal*, Hygino Furtado, por seu carinho, preocupação e pelas vãs tentativas de me ensinar a falar inglês.

A dona Rosa, meu ponto de luz!

A Laís Layra, pelo apoio no momento mais decisivo da minha vida.

E agora seguindo a ordem cronológica da minha trajetória.

Ao Mário de Oliveira, *sweet child*, apesar do recente ressentimento, sempre foi a calma para os meus pensamentos revoltos. É uma amizade que atravessa o tempo e o espaço.

Ao lembrar que em meu percurso contei com o apoio de figuras importantes para os primeiros passos em direção à academia, agradeço ao corpo docente da escola Professor Pinheiro Machado, em especial, cito: Uellington Pereira, Verônica Formiga e Raquel Kelly (*minha primeira professora de sociologia*).

Ao meu amigo e irmão Daniel Lima, que agora expande suas raízes para Veneza brasileira.

Aos professores da UFPI, em especial ao Ferdinand Cavalcante, Francisco Júnior, Joana Campos, Lídia Noronha e Carmen Silva, pelas aulas enriquecedoras e os pensamentos instigantes, que me abriram para um inesgotável desejo de conhecimento.

Ao Darlan Diogo, um arco-íris em meu caminho.

A Adriana Neves, imensa fonte de doçura. Obrigada por constantemente me lembrar quem eu sou.

A Leila Moraes, entre ironias e o sarcasmo, construímos uma amizade meio desajustada, mas sólida e que nem mesmo as paredes interpostas pela distância e pelo tempo reduziram o nosso elo.

Ao Childer Nataniel, por ter me auxiliado no processo de seleção. Sua paciência e atenção foram essenciais para alcançar a aprovação no programa.

Aos amigos que fiz na pós-graduação. Ao Breno Fidalgo, através da sua incrível sensibilidade me ensinou a compartilhar os meus anseios e sobretudo a abrandar os espinhos fincados na memória e no coração. Não tenho palavras para agradecer a sua amizade.

Ao Rafael Carneiro, sua companhia me trouxe coragem e leveza para lidar com os meus receios no campo.

Ao Wesley Brandão, pelas agradáveis conversas interessadas em minha experiência em campo e pela dedicação na elaboração dos arquivos para o meu trabalho, não sei o que faria sem a sua presença.

Ao Natanael, funcionário do PPGAnt, por responder aos meus incontáveis incômodos com uma recepção terna.

A Jacqueline Xavier (*Jacq*), funcionária do DEA, pela ternura, a amizade e a prestatividade. É um ser humano incrível!

Em Dourados – MS. Ao professor Tiago Botelho, apesar de não tê-lo conhecido pessoalmente isso não o impediu de ser atencioso à minha solicitação.

As professoras Aline Crespe e Lauriene Seraguza pela disposição em me ajudar na articulação para o campo.

Ao Rafael de Abreu, mesmo não tendo sido possível sair desse estado virtual, dentro de seus limites foi solidário para que eu pudesse ter uma boa hospedagem.

Ao professor Levi Pereira, por gentilmente ter me recebido para conversar e por ter compartilhado suas referências para que eu tivesse um campo produtivo.

Em Ponta Porã - MS. Ao Elder Paulo, coordenador regional da FUNAI, seu bom conselho me levou à Amambai.

Em Amambai - MS. Ao Jorge Pereira e a Michele Matos, pilares fundamentais para a minha permanência na cidade, me acolheram com tamanho afeto, fazendo de sua casa, a minha. Tenho uma dívida eterna com vocês. A Jujube *tuiteira*, por todas as manhãs aguardadas ao pé da porta me esperando acordar. É com muito carinho e gratidão que os guardo em meu coração.

Ao Ademir de Sousa (Sará), ativista do Coletivo Terra Vermelha e petista fino, conhecê-lo foi uma honra! Agradeço por sua disposição e a do “Corsa de guerra” em estar enfrentando buracos na BR e as estradas de barros nas aldeias para me levar aonde precisasse estar, mesmo que fizesse sol ou chuva.

Da aldeia Limão Verde. Ao Janio Avalo, pela paciência em me escutar e ajudar-me a entender melhor a organização e articulação dos Kaiowá e Guarani.

Aos Kaiowá e Guarani, o meu mais sincero agradecimento ao Lico Nelson, a Clementina Gonçalves, ao Adolfinho Nelson, a Aurea Lopes, a Adelaide Lopes, a Senide Toriba, a Eliane Lili, à Helena Gonçalves, ao Ramão Fernandes, ao professor Delfino Borvão, ao Nerik e ao pequeno Bruno. Sem vocês nada disso teria sido possível. Obrigada por compartilharem suas histórias, seus conhecimentos; pelas recepções cheias de afeto, pelas companhias durante os caminhos de uma residência a outra; por todas as vezes que me chamavam de *Apyka Rendy*, fazendo-me sentir parte de vocês. Eu sinto com clareza o quanto vocês mudaram o arco da minha vida para sempre. *Aguyjevete!*

Da aldeia Amambai. A Lúcia Pereira e ao John Tylor, por todos os momentos em que pude visitá-los, trouxeram-me paz e belíssimos artesanatos da cultura.

Ao padrinho *ñanderu* Emiliano, pela disposição em aceitar a me batizar. É com carinho que meu espírito se reconhece, como *Kunã Ta’i Apyka Rendy* (Moça do Banco Brilhante), leia-se *Kunhan Taí Apyká Rendú*.

Ao professor Daniel Vasques, por sua perspicácia e inspiração, fruto dos anos de estudo. Obrigada por compartilhar seu conhecimento e a sua experiência, foi de grande valia.

A Daniela (do *tekoha* Guyra Kambi’y), Erisleide Domingues, Vanderleia Rocha e Rosicleide Vilhalva, pela companhia e as conversas durante o RAJ *Aty* e sobretudo por me

acolherem pelo nome espiritual *Chamiri* (o último “i” recebe o sinal til), que quer dizer irmã mais velha, (leia-se *Chamirim*).

A esta magnífica tríade: a poetisa, Vó Maria, com a pureza de uma criança; a Marina, por sua amizade e seus maravilhosos artesanatos e a Neide, pelos cuidados para comigo.

A Paula Rodrigues, psicóloga da Sesai, em nossos poucos encontros sempre se mostrou solidária ao meu trabalho.

A Ana Clara e Maria Victoria, do gentil acolhimento em sua casa, surgiu uma grande amizade, tão inesperada quanto o sol da instável Amambai. Eu acho que todos deveriam ter esse encontro de alma.

A Lucilene e Silvado Michenco, meus salva-vidas.

A CAPES, por ter me concedido o auxílio financeiro para cursar sossegada o mestrado e realizar o trabalho de campo.

Finalmente, a Deus, concebido por muitos dos Kaiowá e Guarani como Nosso Grande Pai (*Ñanderuvusu*). Como uma oração aberta, gostaria de agradecer por ouvir os desejos mais profundos do meu coração e no tempo certo ter me presenteado com tamanha graça. A tua benção em meu caminho me faz perceber o quanto me ama e na imensidão de sua bondade me faz transbordar em gratidão.



*“Pa’i Kuara, o Sol, ilumina a todas as pessoas. Ilumina os homens brancos, os povos Mbyá, Guarani, Pataxó... Ele aquece todo mundo. Todos estamos sob a sua luz. ”*

*Ñanderu Atanásio Teixeira da área Limão Verde  
(Trecho do documentário: Mbaraká – a palavra que age.  
Dirigido por Edgar Teodoro da Cunha).*

Sousa, Lílian Gabriella C. B. A. de. **Como “flores que brotam na terra”**: Uma etnografia das grandes assembleias Kaiowá e Guaraní do estado de Mato Grosso do Sul.

## Resumo

O presente trabalho tem por escopo apresentar as mobilizações dos indígenas Kaiowá e Guaraní, do estado de Mato Grosso do Sul, que violados em seu espaço pelo avanço da colonização, resistem e lutam contra a caótica condição experienciada nas reservas indígenas, ao qual foram sujeitados após serem expropriados territorialmente. Movidos pelo enaltecimento dos “espaços humanizados” pelos vínculos de parentesco no passado, marcado por entre os *tekoha*, os indígenas se articularam e organizaram um fórum aberto, o *Aty Guasu*, para manifestar suas reivindicações pela recuperação da terra sem males. Guiados por diversas divindades presentes no cosmo, que assopram aos ouvidos dos líderes espirituais que avançam nesse movimento político de retomada para fundir o passado e o futuro. Ao alcançar esta terra nova e de reciprocidade, os indígenas buscarão reconstruir o seu bom modo (*teko porã*), constituído como atividades e manifestações simbólicas para a manutenção do equilíbrio da terra, evitando a aproximação do cataclismo.

**Palavras-chave:** “Espaços humanizados”. *Aty Guasu*. Movimento político de retomada. Recuperação da terra sem males. Bom modo.

Sousa, Lílian Gabriella C. B. A. de. As “flowers that sprout on earth”: Na ethnography of the great Kaiowá and Guarani assemblies of the state of Mato Grosso do Sul.

## Abstract

The present work aims to present the mobilizations of the Kaiowá and Guarani natives of the state of Mato Grosso do Sul, who, violated in their space by the advance of colonization, resist and fight against the chaotic condition experienced in the Indian reservations, to which they were subjected after being expropriated territorially. Moved by the exaltation of the "humanized spaces" by the ties of kinship in the past, marked by the tekoha, the natives articulated and organized an open forum, the *Aty Guasu*, to manifest their claims for the recovery of the land without evils. Guided by various deities present in the cosmos, they blow to the ears of the spiritual leaders who advance in this political movement of resumption to merge the past and the future. Upon reaching this new land of reciprocity, the natives will seek to rebuild their good way (*teko porã*), constituted as symbolic activities and manifestations for maintaining the balance of the earth, avoiding the approach of the cataclysm.

**Keywords:** "Humanized spaces". *Aty Guasu*. Political retaking movement. Land reclamation without evils. Good mode

## **Lista de siglas e nomenclaturas**

AGU – Advocacia - Geral da União  
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil  
CACI – Cartografia de Ataques Contra Indígenas  
CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados  
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
CEPI – Conselho Estadual dos Povos Indígenas  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
CMR – Controle de Monitoramento Remoto  
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena  
FAIND – Faculdade Intercultural Indígena  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
GT – Grupo Técnico  
ISA – Instituto Socioambiental  
MEC – Missão Evangélica Caiuá  
PI – Posto Indígena  
PDV – Programa de Desligamento Voluntário  
PKÑ – Projeto Kaiowá-Ñandeva  
PPGANT – Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
RAJ – Retomada *Ary* Jovem  
RI – Reserva Indígena  
RID – Reserva Indígena de Dourados  
STF – Supremo Tribunal Federal  
TAC – Termo de Ajuste de Conduta  
TI – Terra Indígena  
UEMS – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul  
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados  
UFPI – Universidade Federal do Piauí

## Lista de Ilustrações

Mapa 1 - Localização da Reserva Indígena de Dourados (RID)	17
Mapa 2 - Localização atual da aldeia <i>Apyka'í</i>	18
Mapa 3 - Localização da aldeia Limão Verde	19
Mapa 4 - Localização da aldeia Takuapery	27
Mapa 5 - Localização da TI Iguatemipegua I	35
Mapa 6 - Localização do Iguatemipegua II	36
Mapa 7 - Localização da antiga ocupação territorial	50
Mapa 8 - Localização dos <i>tekoha</i>	69
Mapa 9 - Trajetória da família de Ka'a Jari	79
Mapa 10 - <i>Tekoha</i> de Ka'a Jari	80
Mapa 11 - Trajetória da família Mbaraka'y	84
Mapa 12 - Trajetória da família de Samakuã	89
Mapa 13 - Territórios retomados em 1980	102
Figura 1 - Passos de marcha do canto	28
Figura 2	45
Figura 3 - Malhas de caminhos	56
Figura 4 - As cordas do mundo	59
Foto 1 - A entrada da aldeia Limão Verde	23
Foto 2 - Canto-dança no <i>Aty</i> RAJ	29
Foto 3 - Cronograma do <i>Aty Guasu</i>	40
Foto 4 - Cronograma do <i>Aty</i> jovem RAJ	42
Foto 5 - Cronograma do <i>Kunãngue Aty</i>	43
Foto 6 - Calendário dos encontros	44
Foto 7 - Espaço do pátio externo	63
Foto 8 - <i>Caminho estreito</i>	63
Foto 9 - Nas andanças de dona Clementina	64
Foto 10 - Presença das crianças nos caminhos	64
Foto 11 - Lideranças tradicionais e seus <i>yvyra'ija</i> no RAJ	65
Foto 12 - Visão do jovem Ademar	65
Foto 13 - Nerik desenhando o mapa da área	68
Foto 14 - A morte de Samuel	82
Foto 15 - Família de Samakuã	91
Foto 16 - Família de Ka'a Jari	91
Foto 17 - Família de Mbaraka'y	92
Foto 18 - Registo fotográfico da família de Helena	93
Foto 19 - II Reunião dos cabeçantes	98
Foto 20 - Recorte do jornal O progresso	99
Foto 21 - Crianças cantando no <i>Ogusu</i>	107
Foto 22 - <i>Aty Guasu</i> na aldeia Guyraroká	118
Foto 23 - Reunião do <i>Aty Guasu</i> na aldeia Guyraroká	118
Foto 24 - Liderança Nísio Gomes	119
Croqui 1 - Área familiar do Lico Nelson	24
Croqui 2 - Aldeia Limão Verde	67

Croqui 3 - Casa do Daniel	109
Diagrama 1 - Dos parentescos das famílias Ka'a Jari, Mbaraka'y e Samakuã	74
Tabela 1 - Os <i>tekoha</i> reivindicados	104

# Sumário

Lista de siglas e nomenclaturas	12
Lista de ilustrações	13
<b>Introdução</b>	16
Deslocamento, campo e aldeia	20
Experiência	26
“ <i>O tempo de guavira</i> ”	32
Contextualização histórica	32
Desafios	47
Estrutura da dissertação	48
<b>Capítulo I: Processo de reorientação das formas organizacionais</b>	50
1.1 Flores no caminho	54
1.2 “ <i>Os viajantes do tempo</i> ”	57
1.3 “A história de suas palavras”	60
<b>Capítulo II: Do <i>tekoha</i> à Reserva, não é o fim</b>	66
2.1 A caminhada do “ <i>levantar</i> ” Ka'a Jari: a trajetória da família de Lico	77
2.2 “ <i>Somos a válvula da retomada</i> ”: narrativa da liderança Helena do Mbaraka'y	82
2.3 “ <i>Uma luta de 60 anos não foi demarcada</i> ”: narrativa da liderança de Samakuã	87
<b>Capítulo III: Fazer <i>Aty Guasu</i> para viver a <i>Yvy marã'ey</i></b>	94
3.1 Sementes da resistência	105
3.2 Processos articulados	108
3.3 Memórias de futuro	113
<b>Considerações finais</b>	120
<b>Referência</b>	123
<b>Bibliografia</b>	123
Fontes escritas	128
Fontes orais	129
<b>Anexos</b>	130
Anexo A – Cartas finais das Assembleias	130
Anexo B – Programação da Inauguração de <i>Ogusu Apykai Tekoha Guapoy</i>	138
Anexo C – Lista das famílias e dos integrantes	139
Anexo D – Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil	145

## Introdução

Recordo-me da minha trajetória ainda na graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), do qual desde o final de 2014, sob a orientação da professora Márcia Leila, dei início ao trabalho de conclusão do curso que dizia respeito à temática indígena: “*Suicídio entre os povos Guarani-Kaiowá, município de Dourados, estado do Mato Grosso do Sul*”. Considerando que era o meu primeiro contato com as questões indígenas, sentia-me sendo constantemente desafiada por esta nova empreitada.

A princípio, uma das maiores dificuldades com a qual me deparei, foi a impossibilidade de uma incursão etnográfica ou trabalho de campo. Ademais, outro obstáculo para a construção do TCC foi encontrar obras de etnologia na própria biblioteca da instituição, seja nas livrarias da cidade e até mesmo disponíveis na internet. Entretanto, mesmo diante desses contratemplos, procurei me apropriar daquilo que era tão habitual no meu cotidiano, as redes sociais, onde busquei analisar e interagir virtualmente com interlocutores não-indígenas (*karai*) com o conhecimento da temática mencionada e com alguns indígenas, preferencialmente, da Reserva de Dourados, na intenção de captar um “olhar panorâmico” em relação ao espaço e a situação vivenciada pelas famílias indígenas.

Ao concluir a graduação, me preparei para a seleção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGANT), pela UFPI, na linha de pesquisa memória e territorialidade, pois em razão da produção já desenvolvida e das sugestões adquiridas durante a banca de defesa, constituída pelos professores examinadores: Dr. Ferdinand Cavalcante e a Dr.<sup>a</sup> Carmen Lúcia Silva Lima, me foi sugerido aprofundar a discussão sobre o mito da “Terra sem Males” (*Yvy marã'ey*), uma terra perfeita e sem maldade que os Guarani visam alcançar.

Sendo este o fio condutor para a pesquisa, cuja questão busco compreender como este mito influencia no processo político de retomada territorial, organizado pelo movimento dos Kaiowá e Guarani, que surgiu em 1970, denominado de Grande Assembleia geral (*Aty Guasu*). Porém, como durante os períodos em que estive em campo para a elaboração desta pesquisa não houve reunião geral, contei com os discursos das lideranças espirituais (*ñanderu* e *ñandesy*) e as lideranças políticas (*mburuvicha*) que são presentes nas assembleias gerais.

Já no início das aulas do mestrado em 2017, fui contemplada com a bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), possibilitando a ida a campo. O meu estudo tinha como foco os indígenas Kaiowá e Guarani, da Reserva Indígena de Dourados (RID), município de Dourados, campo definido ainda no contexto do trabalho de conclusão do curso.



## Mapa 1 - Localização da Reserva Indígena de Dourados (RID)



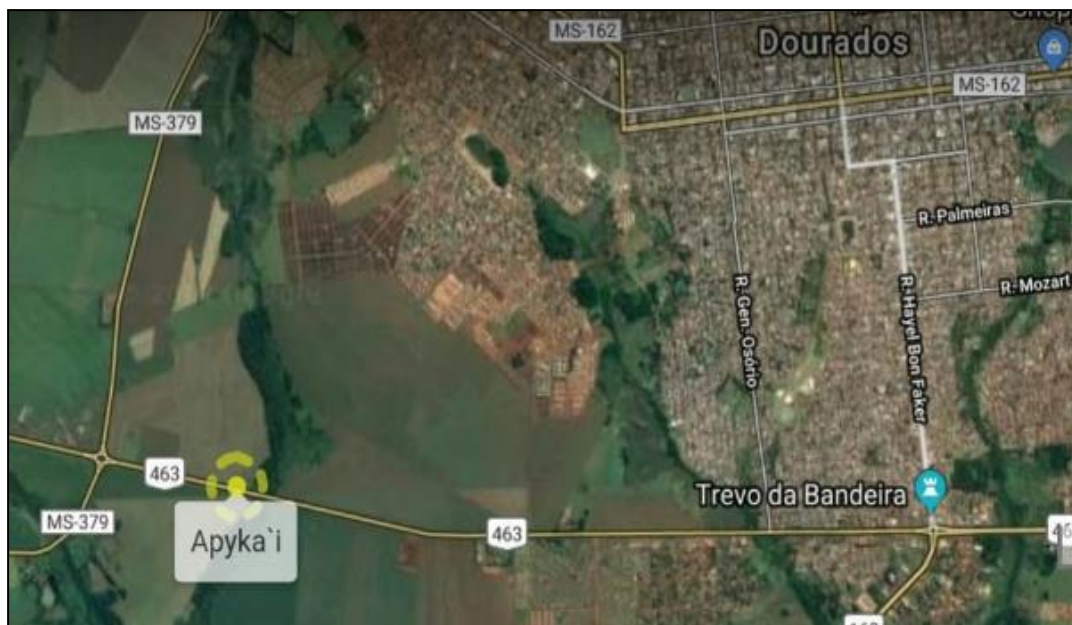
Fonte: Cartografia de Ataques Contra Indígenas (CACI). Disponível em: <http://caci.cimi.org.br/#!/?!loc=-22.1556113012395,-54.79499816894531,11&init=true>. Acesso em 18 de março de 2018. O nome na área da Terra Indígena (T.I) é destaque nosso.

Após assistir o documentário *O martírio*, distribuído em 2017 nos cinemas de algumas cidades brasileiras, incluindo Teresina, dirigido pelo pesquisador e também cineasta Vincent Carelli, e as notícias fornecidas pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), observei que muitas delas diziam respeito às famílias indígenas da comunidade *Apyka'í*, liderada pela Cacica Damiana, localizadas no município de Dourados (cf. mapa), e atualmente ocupando uma área da BR, após inúmeros despejos. Em virtude de tais informações e dos dados apontados por Bruno Martins Morais (2015, p.152), o grupo *Apyka'í* “acampado<sup>1</sup> há 16 anos, tendo enfrentado dois incêndios e seis remoções forçadas, uma morte por envenenamento e seis atropelamentos, além de violências cotidianas impostas por um grupo paramilitar”, assim considerei estabelecer o foco desse trabalho nessa região.

---

<sup>1</sup> De acordo com Morais (2015), a comunidade *Apyka'í* acampada às margens da BR, também é conhecido pela denominação “acampamento de “corredor”, estando próximo a sua terra originária.

## Mapa 2 - Localização atual da aldeia *Apyka'í*



**Fonte:** Mapa Digital Guarani. Disponível em: <<http://guarani.map.as#!/villages/2863/>>. Acesso em 17 de março de 2018.

Com base nas instruções de minha orientadora, procurei a divisão dentro da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para saber mais informações quanto aos documentos para a iniciar a pesquisa de campo, acabei por contatar por e-mail, a ouvidoria da FUNAI com sede em Brasília, em vão, decidi então buscar o contato da FUNAI regional, situada em Ponta Porã, estado de Mato Grosso do Sul, do qual obtive êxito.

Após uns dias de aguardo, recebo uma mensagem do coordenador regional, Elder Paulo Ribas, informando o procedimento necessário para efetivar o pedido de autorização de entrada na Terra Indígena à Sede da FUNAI em Brasília. Este ainda sugeriu que o trabalho de campo fosse realizado com os Kaiowá e Guarani, localizados atualmente na aldeia Limão Verde (cf. mapa), município de Amambai, pois eles foram os pioneiros no movimento de retomada à sua terra originária, *Ka'a Jari*, e até aquele presente momento não havia nenhuma produção acadêmica no que dizia respeito às suas histórias de luta e resistência. Ao contrário do *Apyka'í*, que segundo Elder Ribas, há vários pesquisadores na área desenvolvendo trabalhos. E caso concordasse com a sua recomendação, o que prontamente foi aceito, o mesmo informaria ao amigo Jorge Pereira, coordenador regional de Amambai sobre a minha ida, para que pudesse me auxiliar quanto a minha apresentação às lideranças na aldeia.

### Mapa 3 - Localização da aldeia Limão Verde



Fonte: Mapa Digital Guarani. Disponível em: <<http://guarani.map.as/#!/lands/819/>>. Acesso em 17 de março de 2018.

\* \* \*

Os povos Guarani estão subdivididos em quatro parcialidades: Kaiowá, Ñandeva, Mbya e os Guarani Ocidentais, que se encontram distribuídos geograficamente pelo Paraguai, Argentina, Bolívia, Uruguai e Brasil. Conforme as fontes literárias podem ser identificadas além destas que foram citadas, outras variadas nomenclaturas. No caso, os Ñandeva, do estado de Mato Grosso do Sul, se autodenominam de Guarani. Por conseguinte, ao longo desse trabalho na região em questão, o leitor presenciará o uso das denominações Kaiowá e Guarani (Colman, 2007; Silva, 2007).

Quanto ao trabalho de campo na aldeia Limão Verde, esta não somente foi realizada com os Ka'a Jari (grupo indicado pelo coordenador de Ponta Porã), como também foi estendido para outras duas famílias (Mbaraka'y e Samakuã) que também estão assentadas na referida reserva. Logo, percebi que entre estes três grupos, além da aliança de parentesco que os uni, devido estarem em organização para retornar aos seus territórios originários (*tekoha*), são grupos de solidariedade política, isto é, formalizaram alianças políticas visando o fortalecimento da luta para vencer os desafios impostos pelo Estado e os latifundiários. Ao me reportar as estas famílias, será utilizado o nome de suas terras originárias, pois é dessa forma que estes se reconhecem.

A pesquisa foi desenvolvida em três etapas. A primeira ocorreu no período de uma semana, entre os dias 08 a 12 de agosto de 2018 com o objetivo de estabelecer contato com a comunidade. Logo na primeira conversa com o chefe de parentela de Ka'a Jari, tive acesso a alguns documentos, tais como: memorandos destinados ao administrador executivo regional da FUNAI; recorte de jornal com a notícia de um parente da liderança morto em uma retomada; lista da entrega de cestas básicas pelo Governo Federal.

No segundo momento, a pesquisa ocorreu em um período de 40 dias, correspondente ao dia 15 janeiro a 23 de fevereiro de 2018. Durante o campo, pude presenciar os seguintes eventos: a reunião RAJ *Aty* (Retomada *Aty* (reunião) Jovem); a reunião do capitão Nelson Castelão com os moradores da Limão Verde; inauguração da casa de reza (*ogusu*), do *ñanderu* (líder espiritual ou *xamã*) Ramão, na aldeia Amambai e pude ser batizada na *ogusu* do *ñanderu* Emiliano, também na aldeia Amambai. Em diálogo com os interlocutores pude desenvolver as seguintes atividades: levantamento dos relatos sobre as histórias de vida dos interlocutores; das trajetórias das parentelas até o assentamento atual; da atuação dos capitães na reserva; dos movimentos de retomadas; registros fotográficos dos eventos, exceto da reunião do capitão; registros de documentos tais como: o croqui do *tekoha* (território originário) Ka'a Jari; o mapa completo das áreas tradicionais; recortes de jornais de várias tentativas de auto demarcação por vários grupos Guarani e Kaiowá.

A terceira etapa do campo foi desenvolvida em um período de 15 dias, entre as datas 13 a 26 de setembro de 2018. Nesta última pesquisa de campo consegui conversar com algumas lideranças sobre as práticas e crenças rituais e aprofundar nas histórias de luta territorial. Aliada as minhas idas ao campo, este trabalho contou também com constantes pesquisas nos sites indigenistas, acompanhando nas redes sociais informações das reuniões e notícias de violências contra as comunidades indígenas e os registros do documentário *O martírio* (2016), do diretor Vincent Carelli.

#### *Deslocamento, campo e aldeia*

Com a aproximação da data da viagem, sentia-me ansiosa com as possíveis dificuldades que vivenciaria em campo. Assim, diante da minha insegurança para primeira viagem, contei com a companhia de um amigo da pós-graduação, Rafael Carneiro, que prontamente aceitou o meu convite para me auxiliar nesta empreitada. Nossa rota esteve organizada nos seguintes pontos: parada em Dourados para visitar a biblioteca da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e verificar o que vinha sendo produzido sobre os povos indígenas Kaiowá e

Guarani; conversar com o professor Levi Pereira (conhecido através de suas inúmeras produções sobre a organização socioterritorial e parentesco dos Guarani), do qual pude lhe explicar sucintamente a minha trajetória e sobre o trabalho que vinha desenvolvendo com os indígenas. Nesse interim, até pedi ao Levi, auxílio por indicações de pessoas que pudessem me ajudar no andamento da pesquisa. Permanecendo em silêncio por um tempo, o professor inicia a conversa, como se dissesse para si mesmo:

*“no que eu posso te ajudar, deixa eu ver.... você deve procurar na Limão Verde, o Adolfinho, antiga liderança política, o Lico Nelson, que é rezador da Ka’a Jari, o Atanásio Teixeira, é o rezador principal e o mais requisitado, a Adelaide que também é rezadora, o professor Aurélio e o Delfino. Deve procurar essas pessoas com importantes papéis na organização, porque assim como diz o Evans-Pritchard, deve se começar por cima para chegar em baixo, porque facilita no desenvolvimento de vínculo com a comunidade. Mas, você também precisa ter “jogo de cintura” para transitar e não se envolver nos conflitos da aldeia. Tem a tese da Aline Crespe, que ela traz uma abordagem da Limão Verde, vou te passar, e vou passar também a tese do Antônio Brand” (Comunicação pessoal do Dr. Levi Pereira, professor da UFGD, em agosto de 2017).*

Dando um norte para o início da minha pesquisa, Levi Pereira relatou uma breve descrição para adentrar na história do surgimento da Limão Verde:

*“Durante o SPI, no mandato de Vargas, chegou a Cia Matte Laranjeira ocupando áreas destinadas aos indígenas e os contratando para trabalhar na exploração da erva mate, oito reservas foram criadas, todas com os hectares definidos em 3.600. A Reserva de Amambai foi a primeira a ser “criada”, mas uma parte dessa área conhecida pelo termo “sertão”, por ser produtiva, foi repassada a terceiros, sobrando 3.429 hectares. O exército fez a doação de uma área de aproximadamente 900 hectares, em que o SPI demarcou para completar a parte que faltava, sendo esta chamada de Limão Verde. Porém, essa parte de terra doada é arenosa, sendo improdutiva para o cultivo. Tornando-se uma área de refúgio, Adolfinho e a sua família foram os primeiros moradores a descobrir e a residir na Limão Verde, e depois convidou a família de seu*

*irmão Lico, e outros grupos que haviam sido expulsos de seu tekoha<sup>2</sup>, o que lhe fortaleceu para tornar-se capitão da aldeia. No entanto, os outros grupos passaram a reivindicar a liderança, acarretando em intensas rivalidades. Hoje, na Limão Verde vivem em torno de 198 famílias, lá moram grupos da Ka'a Jari, Samakuã, Laguna Joha e Mbaraka'y, só que durante as retomadas territoriais por uma vontade comum, eles são solidários entre si. Agora o que você deve procurar perguntar é.... 'em que circunstâncias se deram a chegada deles?' Para você poder entender o surgimento dessa área, e o estabelecimento desses grupos na aldeia. Esse seria um bom começo ” (Comunicação pessoal do Dr. Levi Pereira, professor da UFGD, em agosto de 2017).*

A partir da conversa com Levi Pereira e de suas indicações, avanço para o segundo momento da pesquisa: visitar a aldeia Limão Verde em Amambai. Na manhã seguinte, tendo percorrido um trajeto de 130 km de ônibus, pela linha Queiroz, chegamos ao município supracitado. Após longas andanças, conseguimos localizar a FUNAI, onde o coordenador regional, Jorge Pereira já nos aguardava e muito receptivo veio nos informando a boa nova, de que já havia conversado com as lideranças indígenas sobre nossa vinda, e que haviam ficado bastante felizes e estavam à nossa espera. Ouví-lo me deixou entusiasmada, mas havia certos temores nessa visita em virtude das inúmeras passagens de pesquisadores pela aldeia e as queixas dos indígenas acerca da falta de resultados dos trabalhos para a comunidade. Uma preocupação que o autor William Foote White (2005) destacou em relação aos pesquisadores para com os seus atores sociais, ou seja, dar retorno é o momento de dar satisfação aos nossos interlocutores que nos devotaram o seu tempo para a realização de uma pesquisa.

Antes de orientar o sr. Chico (funcionário da FUNAI) para nos levar à Limão Verde e nos trazer às 17h30, Jorge brevemente esclareceu como se deu o surgimento das reservas e a transferência dos indígenas para essas pequenas áreas, aos quais os próprios indígenas designam pela expressão “chiqueiros”.

A caminho da aldeia observei o ambiente ao redor e a mudança do cenário que destoou em poucos minutos ao alcançar a BR, onde logo avistei duas grandes usinas. O início da Reserva Limão Verde está marcado pela presença da barreira de eucalipto, do qual o sr. Chico usou como referência para nos avisar que “*ali começa aldeia, a BR cruza por dentro, dividindo e outro lado ainda é aldeia*” (v. foto 01). Questionei sobre a razão de haver uma grande barreira

---

<sup>2</sup> Segundo o antropólogo Tônico Benites (2014, p.13) o *tekoha* é “como o espaço físico onde é possível praticar seu “modo de ser e viver” (*teko*)”.

de eucaliptos atrás de algumas casas de sapê e outras de alvenaria já na margem da BR, e este me responde que é pertencente a um fazendeiro que se apropriou da área.

### **Foto 1 - A entrada da aldeia Limão Verde**



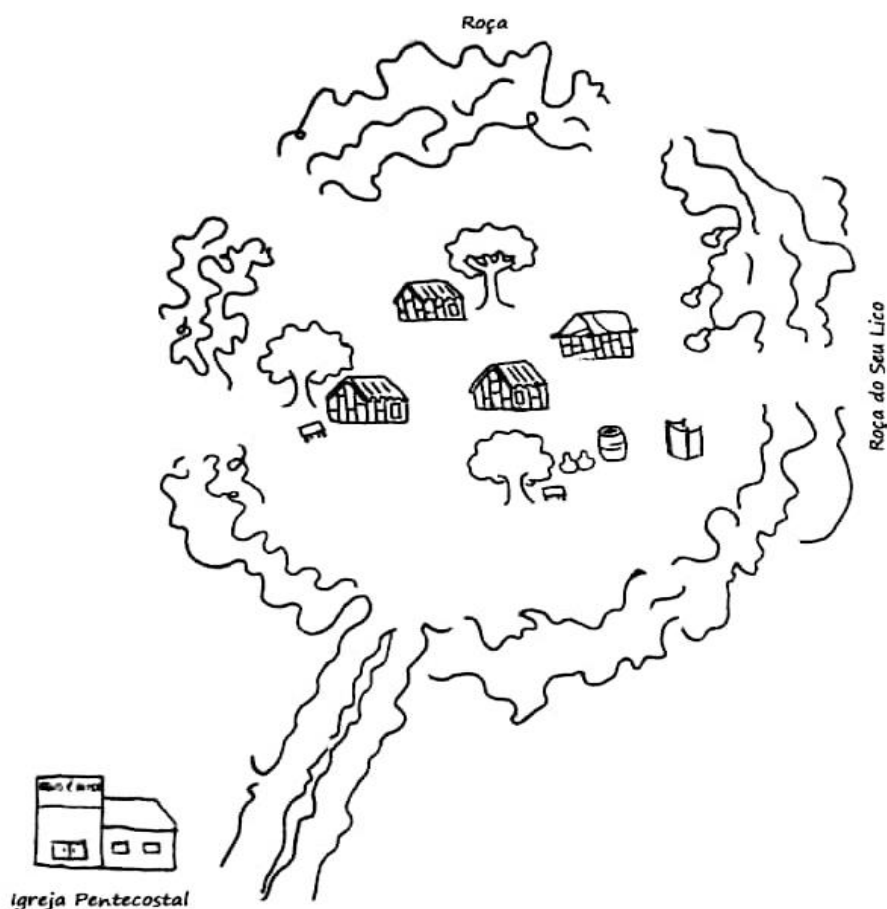
**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

Ao observar a imagem acima, a placa sinaliza aos condutores que trafegam nessa BR 156, sobre essa área ser uma Reserva Indígena. Um pouco mais à frente, através das árvores é possível notar a barreira de eucalipto que se estende até a metade da reserva. Ao sair da BR o sr. Chico entra na aldeia, ao cruzar um atalho cercado por mato alto chegamos até a casa da família que sabia de nossa vinda, “Seu” Lico e a “Dona”<sup>3</sup> Clementina. A primeira impressão é que a área ocupada por esta família é “circular”. Nessa primeira visita ao qual descrevo, havia três casas próximas entre si, feitas com materiais de demolição, e o compartimento feito de lona e também de madeiras de demolição construído ao lado de uma das moradias e uma cozinha externa, como apresentado abaixo:

---

<sup>3</sup> Para referenciar os interlocutores emprego esses pronomes de tratamento coloquial, “Seu” e “dona”, pois esta era a forma como costumava tratá-los.

## Croqui 1 - Área familiar do Lico Nelson



Fonte: Produção de Lílían Sousa, 2018.

Ao serem chamados pelo sr. Chico, Lico e Clementina surgem de dentro da casa, bastante hospitaleiros, o casal de idosos veio nos cumprimentar com um forte abraço, ato que se repete ao saberem que éramos as pessoas que iriam iniciar uma pesquisa na área.

Sentados na área cercada pela mata (*okarapy*), dona Clementina questiona sobre nossa viagem, e o nosso tempo de permanência, e ao dizer que estávamos prestes a ir embora, esta pede para ficarmos mais tempo com eles, para participar do movimento de mulheres e conhecer a liderança Adelaide, e a Leila. Clementina pronuncia o nome desta última acompanhado do elogio: “*aquela é guerreira*”. Torna a nos convidar para ajudá-los na manifestação que haveria na estrada e que juntamente com os demais, eles iriam queimar pneus no dia do julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF) referente à decisão da tese do Marco temporal, em 16 de agosto de 2017.

Seu Lico, sempre sorrindo, mesmo diante do que estava sendo dito pela esposa, entrou em silêncio em casa e retornou com uma pasta azul, onde nos mostrou um caderno com listas



da entrega de cestas básicas distribuídas pelo Governo Federal, documentos da justiça, recortes de jornais, no qual em um deles era noticiado a morte de seu sobrinho Samuel, o mapa do seu *tekoha* (território tradicional) Ka'a Jari, desenhado pelo próprio Lico. Nestas poucas horas, eles relataram sobre alguns movimentos políticos de retomada realizados pelo grupo, questionei como havia se dado esse processo, e fui informada que ocorreram três tentativas de retorno, mas que nenhuma delas houve possibilidades de permanência, em razão das expulsões imediatas. Porém, mesmo diante do cansaço pela espera e o sofrimento por estar longe de seu território originário, ainda sonham em retornar para plantar e morrer na terra de seus antepassados.

Ainda haveria oportunidade de ouvir o seu Lico e a dona Clementina em uma narrativa mais detalhada, mas essa primeira pesquisa concerne ao conhecimento do campo, o casal levantou importantes considerações sobre o que a terra representava, como a “*terra que precisa ser logo demarcada*”; “*para que os jovens não percam a sua cultura*”; “*para que a reza não acabe*”.

Recolhendo os documentos e guardando de volta na pasta, Seu Lico entra em casa, e quando reaparece, vem usando um *cocar* e segurando o *mbaraka* (maracá), do qual segundo Cláudio Ortega Mariano (2015), é um instrumento feito de madeira, cabaça, sementes consideradas especiais, como as conhecidas por lágrimas de nossa senhora, que são inseridas dentro da cabaça, e ao chacoalhá-lo produz um som capaz de afastar qualquer mal e trazer a cura aos doentes. Sorridente, Seu Lico começa a balançar o instrumento e a fazer *jehovassa* (benção) em sua língua nativa, dona Clementina que estava nos falando sobre a necessidade que o grupo passava estando ali na aldeia, fica em silêncio escutando o benzimento do Lico.

Ao finalizar a *jehovassa*, o Seu Lico torna a sentar ao nosso lado e eu aproveito para perguntar sobre o que havia sido dito enquanto falava em sua língua materna, e este de uma forma breve diz que havia pedido a Deus para que nossa vinda fosse abençoada, e para que não acontecesse nenhum mal. Com a chegada do sr. Chico na hora indicada por Jorge para nos buscar, às 17h30 da tarde, nos despedimos com a promessa de que retornaríamos no dia seguinte, antes de voltarmos à Teresina.

De volta à cidade, fomos convidados por Jorge para ir à sua casa conhecer o Ademir Pereira, conhecido como Sará, um ativista do Coletivo Terra Vermelha, (uma entidade formada por (não) índios que apoiam a luta dos povos indígenas) e militante do Partido dos Trabalhadores (PT); e o Janio Avalo, liderança da Retomada Aty Jovem (RAJ), acadêmico do curso de Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* (Viver com sabedoria) pela UFGD e

do curso de Licenciatura em História pela UEMS (Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul).

Em uma oportunidade para conversar com o Janio, este me questiona sobre a minha pesquisa e me agradece por levar adiante o clamor dos povos indígenas Guarani e Kaiowá. Prestes a ir embora, com um olhar e voz firme, o jovem líder profere uma curta fala, mas carregada de sentimento: “*a gente luta, não é só porque quer terra, mas por que quer educação, saúde, e sem a terra não teremos nada disso. Queremos ter a vida que nos foi tomada!*” E sem poder aprofundar mais no assunto, devido à sua pressa para pegar a última condução da noite para retornar à aldeia, nos despedimos dele.

No dia seguinte, recebo uma mensagem do Jorge por volta das 9h00 da manhã, me avisando que o Sará havia se programado para nos buscar ainda pela manhã para conhecermos outra aldeia, a aldeia Amambai, também conhecida como Guapoy. Visitamos o vereador indígena, Ismael; os “artesãos” Lucia e John Taylor e as escolas *Mboe’eroy* e a *Mitã Rory*. E no turno da tarde fechamos nosso último trajeto com uma visita ao Seu Lico e a dona Clementina.

### *Experiência*

Para a realização da pesquisa de campo, procurei me organizar com base nos eventos que iriam ser realizados no ano de 2018 e eram divulgados pelos indígenas nas redes sociais. Em conhecimento da reunião RAJ (Retomada *Aty* (reunião) Jovem) que ocorreria entre os dias 15 a 18 de janeiro, na aldeia Takuapery, município de Coronel Sapucaia (cf. mapa), decidi presenciá-la, pois seria uma oportunidade única para uma compreensão mais geral sobre como ocorre a reunião, as pautas que são debatidas, quem fala e como se fala. Ademais, não tinha certeza se iria ter acesso a outra reunião tão importante quanto esta.

Devido as relações estabelecidas na primeira viagem ao município, fui contemplada com a segurança de um lar (residência do casal, Jorge e Michele) – convidada para permanecer durante a pesquisa. A decisão de não permanecer na aldeia se deu em razão da impossibilidade de ser hospedada na casa dos interlocutores, evitando até mesmo sobrecarregá-los com algum gasto excessivo. Porém, devo ressaltar que fui convidada por dona Clementina para permanecer na aldeia durante esse período e pediu que trouxesse lona para construir um barraco para mim, porém não dispondo de recursos suficientes não era possível. Dessa forma, foi necessário me deslocar diariamente para a aldeia Limão Verde, e sobre essa condição, contei com o apoio

desmedido do Sará, me acompanhando nas visitas, me apresentando aos amigos que conhecia tanto nas aldeias Limão Verde e Amambai quanto na cidade, até que consegui me familiarizar e assumir sozinha a caminhada.

Durante essa temporada, os desafios instalados no dia-a-dia à aldeia, a princípio partiu da locomoção, apesar de ser uma cidade pequena, as esquinas são largas e conseqüentemente, tudo parecia afastado. E na ausência do “Corsa de guerra” do Sará, ia de transporte coletivo. A limeira circular percorria um trajeto que se aproximava da entrada do início da aldeia, sendo necessário percorrer um caminho por mais de 20 minutos, à margem de uma BR movimentada muitas vezes por caminhões de carga para chegar à localidade onde realizava o trabalho de campo. Ademais, outro fator desafiante do qual identificava como um persistente problema, eram as conversas com os mais velhos, por não falar e nem compreender a língua materna, muitas vezes ficava de fora das conversas entre os parentes e amigos. Mas para dialogar comigo, os interlocutores falavam em português.

#### Mapa 4 - Localização da aldeia Takuapery



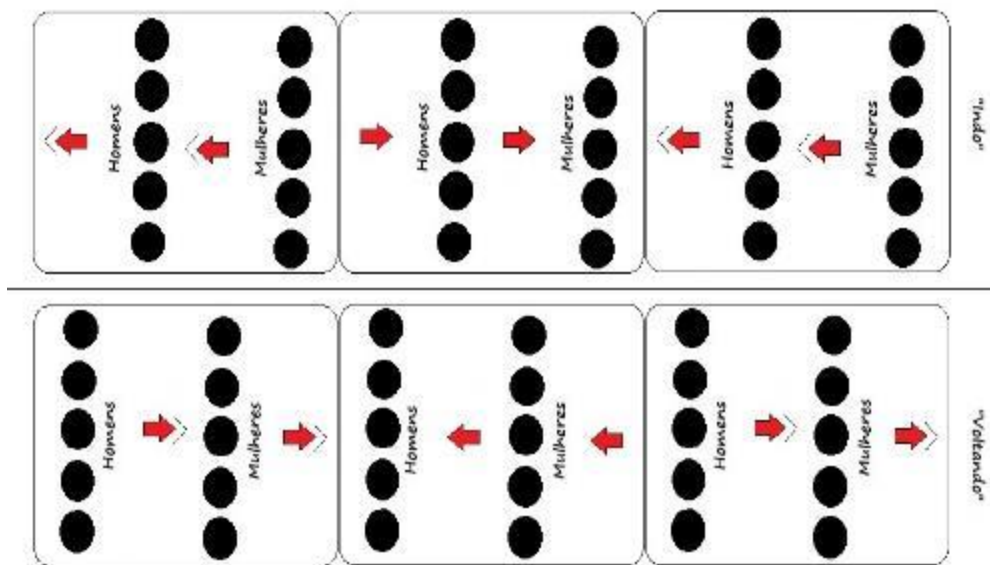
**Fonte: Mapa Guarani Digital.** Disponível em: <<http://guarani.map.as/#/>>. Acesso em 03 de abril de 2018.

Após a minha chegada em Amambai, período em que transcorria o evento RAJ, por articulação do Jorge, que se encontrava de férias da FUNAI, tive carona do coordenador regional de Dourados, Fernando Souza para presenciar o 2º dia da reunião, uma vez que não pude comparecer na abertura. A coincidência era que já conhecia o Fernando através das redes

sociais, quando este ainda trabalhava na SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). No carona, também estava Erisleide Domingues, do *tekoha* Guyraroká (município de Caarapó), nossa aproximação foi maior quando chegamos à escola, no lugar em que estava ocorrendo a RAJ.

Em companhia de Erisleide, seguimos para a quadra, onde estavam concentrados os indígenas, no momento em que chegamos, alguns jovens juntos dos mais velhos (lideranças espirituais) faziam a *ñembo'e* (reza), entoando cantos de palavras sagradas. Mulheres de um lado e os homens do outro (frente a frente), cantando e balançando o *mbaraka* quando os homens avançaram em direção às mulheres, estas viraram de costas e caminharam para frente, ritmados por dois passos para frente e um para trás. Quando os homens viravam as costas para as mulheres, estas por sua vez, viravam de frente para as costas dos homens, mantendo a mesma posição, avançavam todos no mesmo sentido, como demonstrarei nas imagens abaixo:

**Figura 1 - Passos de marcha do canto**



Fonte: Produção de Lílian Sousa, 2018.

## Foto 2 - Canto-dança no Aty RAJ



Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

Em outros momentos durante o evento quando poucos “participantes” iniciaram o canto, homens e mulheres se posicionam lado a lado, após o balançar do *mbaraka*, desenvolvendo a caminhada, às vezes com passos semelhantes ao da figura 01. Assim que chegamos à quadra o primeiro rosto familiar que encontro é o de Janio Avalo, também um conhecido de Erisleide, este nos cumprimenta com um abraço e ao trocar algumas palavras nos convida a sentar para iniciar a reunião. Guiada por Erisleide estávamos atravessando a quadra para nos sentar quando avisto a dona Clementina que estava no ritual religioso de canto/reza (*mborahéi*), sem hesitar, vou ao seu encontro. Ao me aproximar de dona Clementina, esta percebe a minha presença e sorrindo, me abraça, diz estar feliz por minha vinda. Segurando a minha mão, dona Clementina me apresenta às duas mulheres que estavam ao seu lado no ritual, Helena e Adelaide, também lideranças espirituais (*ñandesy*). Com a sua mão ainda segurando a minha, dona Clementina acena para o Seu Lico que estava posicionado a nossa frente, porém, este só percebe os gestos de sua esposa ao terminar o canto-reza.

Em companhia do casal, sou convidada por estes para sentarmos juntos. Janio que havia se posicionado na frente de todos, anuncia pelo microfone para que façamos um círculo. As carteiras sendo dispostas em forma de meia lua me davam uma breve compreensão sobre quem eram as pessoas ali presentes e quem falava na reunião. Ao iniciar a reunião, falando em português, Janio agradece pela presença e cita alguns nomes, dentre eles, o nome do Elder

Ribas, coordenador regional da FUNAI de Ponta Porã (que esteve presente no dia seguinte), o de Fernando, o coordenador regional da FUNAI de Dourados e o meu, e nos convida a vir a frente para nos apresentar. Nessa oportunidade, a mim conferida, pude explicar sobre o motivo da minha presença e o meu interesse pelas questões indígenas que vão além de um trabalho acadêmico.

Ao devolver o microfone ao Janio, este retoma a reunião anunciando a organização do *Aty* (reunião) por temas: saúde, segurança, território, educação e a luta pelos direitos indígenas. Para tratar este último tema foi convidado o defensor público Marcelo Marinho e Neimar Machado, professor da UFGD e coordenador da Licenciatura Intercultural Indígena "*Teko Arandu*" na Faculdade Intercultural Indígena - FAIND/UFGD.

Durante o evento, Janio Avalo, liderança RAJ, coordena a discussão na língua nativa sobre o tema território, na ausência da compreensão da língua, pedia a dona Clementina que traduzisse o que estava sendo dito. Ao longo da assembleia foram realizadas várias “pausas” para os jovens e os velhos se reunirem no centro da quadra e realizarem o canto-reza (*mborahei*), do qual fui convidada a participar pelas jovens que conheci, como informarei adiante. Ao final do canto-reza, volto a me sentar ao lado de Erisleide.

Os debates reiniciam ainda sobre a coordenação de Janio, organizando os momentos na assembleia em que lideranças religiosas, como Lico Nelson (do *tekoha* Ka’a Jari) e Helena Gonçalves (do *tekoha* Mbaraka’y); e jovens representantes de outros *tekoha* em diferentes situações fundiárias expusessem na sua língua nativa a história do grupo e as suas reivindicações (e dessa forma se sucedeu nos três dias da reunião).

De forma inesperada alguém se aproxima de mim pelas minhas costas e coloca uma mão próxima ao meu ouvido e em voz baixa me chama para *trocar um papo*. Ao me virar para trás, reconheço a moça, assim que entrei na escola a havia visto, mas não tínhamos nos falado. Daniela<sup>4</sup>, liderança jovem, do *tekoha* Guyra Kambi’y em Douradina, retomado parcialmente em 2011. Um pouco afastada da quadra, nos sentamos próximo à sala de aula onde as meninas estavam ocupando como dormitório no decorrer da assembleia RAJ. Por algumas horas conversamos sobre vários assuntos, dentre eles, sobre os seus estudos, sobre a retomada em que participou aos 6 anos de idade e o sentimento de tristeza que carrega ao chegar em seu *tekoha* e ver que as crianças de quem cuidava haviam sido batizadas por um pastor da igreja evangélica instalada no território.

---

<sup>4</sup> Em vários momentos de nossa conversa, Daniela agradecia por minha presença e pedia que quando retornasse ao meu estado que todas as falas de lutas e de sofrimento que escutei fossem transmitidas, que a luta dos povos indígenas Guarani e Kaiowá do estado de Mato Grosso do Sul fossem enxergadas.

Com a aproximação de Daniela, durante o almoço, outras jovens vieram se juntar a nós, Rosicleide e Wanderlea (ambas são lideranças jovens da aldeia Jacaré, no município de Caarapó). Comentando sobre alguns discursos proferidos na reunião, na parte da manhã, questiono as meninas sobre dois tipos de melodia que havia notado no canto-reza. Wanderlea, logo se põe a explicar que a reza kaiowá é o canto proferido por palavras-sagradas, enquanto que no canto guarani não há pronúncia de palavras.

Segundo a autora Graciela Chamorro (2008), assim como os Mbya, o canto dos Chiripá (ou Guarani/Ñandeva) é um canto pequeno e sem dança, entoado pelo som do *mbaraka* e por um coral de homens e mulheres enfileirados, semelhante ao que foi visto na foto 01, articulando o uso da sílaba “he”, “uma melodia em intervalos descendentes: “he e e e e e he - he e e e e e he - he e e - he e e - he he he he”” (Chamorro, 2008, p. 248), enquanto palavras em forma de lamento são declamadas em voz baixa pelo líder espiritual, consistindo em relatos sobre a sua situação e invocações poéticas.

No último dia da assembleia, por um convite de Erisleide, retorno com o Sará para participar do *guaxiré* que iniciaria às 21 horas e encerraria por volta das 5h30 da manhã. O *guaxiré*<sup>5</sup> é designado por Lauriene Seraguza (2016, p. 46), como um ritual festivo, “onde os corpos são unidos pelas mãos e os pés desenham movimentos rápidos e rentes a terra”. Permanecemos na escola até 23h30 da noite, assistindo e outras vezes participando do *guaxiré*, formado por jovens e velhos.

Além deste evento, durante o tempo entre janeiro e fevereiro em que passei em Amambai, pude participar também da Inauguração do *Ogusu Apykai Tekoha Guapoy* (casa ritual no território tradicional *Guapoy*); da realização do meu batismo na *Ogusu* do *ñanderu* Emiliano, do qual recebi o nome de *Apyka Rendy* (Banco que brilha ou brilhante). Convidada por dona Clementina e seu Lico, participei de uma reunião na casa do capitão da Limão Verde, Nelson Castelão, convocado por este, do qual estiveram presentes alguns moradores, sendo jovens, velhos, crianças e os profissionais da saúde indígena. Discursando na língua materna, Nelson Castelão, segundo o que me informava dona Clementina, debatia assuntos como os conflitos religiosos provocados por indígenas evangélicos contra as lideranças espirituais, conflitos entre grupos que emergem em oposição ao capitão, acarretando brigas e violência.

Salvo as participações nessas ocasiões, esta segunda fase da pesquisa, encerrada no dia 23 de fevereiro de 2018 também esteve baseada em narrativas de grandes lideranças que me

---

<sup>5</sup> Fábio Mura (2006, p. 112) afirma que são “danças profanas (*guaxiré*), que os indivíduos provenientes de vários lugares podiam travar conhecimentos e solidificar alianças, dando lugar a uniões matrimônias e alianças entre grupos”.

descreveram mitos, falaram de rezas e a importância da valorização do modo de ser e de viver, das andanças por entre várias aldeias, dos parentes esparramados, dos conflitos vivenciados na reserva e dos conflitos religiosos.

### *“O tempo de guavira”*

A guavira é uma fruta típica do estado de Mato Grosso do Sul e o começo da chuva marca o seu amadurecimento, coincidentemente também marcou o período do meu retorno ao município de Amambai – MS, para um terceiro momento etnográfico. Para justificar o tempo frio e as chuvas torrenciais do qual perdurou até o fim do mês de setembro, o “*tempo de guavira*” foi uma expressão que ouvi bastante das famílias indígenas que visitava na aldeia Limão Verde.

Os preparativos para a realização do campo se deu novamente pelo acompanhamento prioritário ao cronograma dos eventos divulgado pelos jovens indígenas nas redes sociais, no entanto, em face dos contratemplos que surgiram, não foi possível presenciar a reunião do *aty* RAJ que ocorreria nos dias 10 a 14 de setembro, na aldeia Porto Lindo, município Japorã, a uma distância de 150 km de Amambai. Apesar de não contar com a presença do Sará na cidade, devido a sua mudança para Campo Grande, o seu apoio foi fundamental para estabelecer o contato com duas acadêmicas em História pela UEMS, Ana Clara e Maria Victoria, que dividiram sua casa, suas histórias e seus conhecimentos comigo.

Diante dos desafios do campo, dessa vez, o maior obstáculo foi enfrentar a constante mudança climática inviabilizando o meu deslocamento diário para a aldeia. Por outro lado, devo registrar que se a primeira etapa do campo foi dedicada à construção de confiança, de fato, o meu retorno, estreitou os laços de amizade com as famílias. Havia bastante afeto nas recepções – nas formas de me chamar pelo apelido de “Gabi” ou pelo meu nome espiritual *Apyka Rendy*, que me faziam sentir parte da vida deles e nos pedidos de companhia por vezes da *ñandesy* Adelaide ou da Helena em meus movimentos de visitas entre as casas das famílias que frequentava.

### *Contextualização histórica*

Em relação aos impactos negativos acarretados aos Kaiowá e Guarani pela chegada das várias frentes de expansão, voltarei o meu olhar ao período do século XX, a fim de apresentar o momento em que as cercas tomaram formas e limites atualmente compõe o Sul, do atual Mato



Grosso do Sul, entre os indígenas e o latifundiários e fazendeiros. Contudo, é importante enfatizar, que Tainay apud Aline Crespe (2015) apontavam registros da chegada dos espanhóis nas áreas tradicionais durante o século XVIII e que já começavam a trazer impactos negativos aos indígenas.

Em 1943, período da ditadura do Estado Novo, Getúlio Vargas implantou a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) para promover o projeto colonizador no cone sul do estado de Mato Grosso do Sul, denominado de Marcha para o Oeste, objetivando abrir as portas do estado principalmente para o desenvolvimento populacional e econômico.

As gradativas colonizações que ocorriam ao longo do século XX estiveram lado a lado com a política de aldeamento, tornando-se o ápice para o processo de expropriação territorial das populações indígenas Kaiowá e Guarani e em sua transferência para as terras reservadas pelo Governo Federal entre os anos de 1915 a 1928, sob a orientação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Implicando na dispersão das famílias indígenas e das suas redes de afetos. Isto é, no esgarçamento das alianças matrimoniais e políticas formadas por parentes consanguíneos e de afinidade.

O SPI deu início ao processo de demarcação das oito Reservas Indígenas em ocupações tradicionais no período em que ocorre a quebra da Companhia Cia Matte Laranjeira, (primeira frente colonizadora a se estabelecer em boa parte das áreas indígenas<sup>6</sup> consideradas fortes zonas ervateiras).

Sobre a perspectiva de diversos autores (Lima, 1995; Brand, 2004; Landa, 2005; Pauletti et al., 2000, entre outros) os objetivos do SPI por trás dessa política de aldeamento, consistia em servir aos interesses do capital, liberando as áreas de ocupação pelos povos indígenas e tornando-as terras devolutas para que pudesse ser efetivado as instalações dos centros agrícolas.

A princípio, segundo os autores Fernando de Almeida e Antônio Brand (2007) são reservadas três lotes de terras aos Kaiowá e Guarani: a primeira foi em 1915, por meio do decreto estadual de nº 404 e ofício 180, onde foi demarcado a Reserva Indígena (RI) de Amambai (nomeada de Benjamin Constant), situada no município de Amambai, com superfície de 3.600 hectares. A segunda, de acordo com o decreto de nº 401, datado em 03 de setembro de 1917 foi demarcada a Reserva Indígena de Dourados (Francisco Horta), localizada no município de Dourados, com 3.600 ha. E em 1924, sob o decreto estadual de nº 684 surgiu o

---

<sup>6</sup> “[...] a empresa atingiu, especialmente, as regiões de Caarapó, Juti, Ramada, Amambai, Campanário e entre outras” (Brand, 2000, p. 109).

terceiro lote, a Reserva Indígena de Caarapó (José Bonifácio), situado no município de Caarapó, com uma extensão em 3.750<sup>7</sup> ha.

Ainda fundamentado pelos autores Almeida e Brand (2007), por meio do decreto de nº 835, datado em 14 de novembro de 1928, foram demarcadas as seguintes reservas: Porto Lindo, Sassoró (ou Ramada), Takuapery, Pirajuí e Limão Verde. Todas com uma área de terra de 2.000<sup>8</sup> hectares, situado no extremo sul do estado, exceto a Limão Verde, pois este lote foi uma medida compensatória para reduzir a perda da Reserva Indígena de Amambai.

Antes mesmo de haver a medição, a Reserva de Amambai teve parte da área vendida a terceiros, sendo comprimida em 2.429 hectares. Para compensar a grilagem, o SPI adotou uma política compensatória, demarcou a Reserva Indígena Limão Verde, uma área localizada a 3 km do município de Amambai, em que havia sido doada pelo Exército 900 hectares, embora tenha sido registrado apenas com 668 hectares de terra.

Sem saber da existência deste lote, a Limão Verde só foi ocupada por volta de 1970, quando o funcionário da FUNAI descobriu que a área não pertencia ao Exército e que se tratava de uma Reserva Indígena. Algumas famílias se instalaram na área, após terem sido convencidas, outras, pelo convite do capitão da época, Adolfinho Nelson, vieram refugiadas, ou seja, são as famílias do *tekoha* Samakuã, Mbaraka'y e Ka'a Jari, “localizadas entre os municípios de Amambai, Tacuru e Iguatemi e são adjacentes umas às outras” (Crespe, 2015, p. 279).

Estas três áreas foram reconhecidas pelo GT (Grupo Técnico) de Identificação e Delimitação, coordenado pela antropóloga Alexandra Barbosa. No caso a TI Iguatemipeguá I, situado no município de Iguatemi, está na fase judicial de delimitação e representa o *tekoha guasu*<sup>9</sup> compreendido pelos territórios Mbaraka'y e Puelito Kue, totalizando em uma área de 41.571 hectares (*conforme a planilha do Complexo Guarani – Terras Indígenas Regularizadas, Homologadas, Declaradas, Delimitadas e Reservas Indígenas, cedido pelo coordenador regional da FUNAI de Ponta Porã, Elder Ribas*).

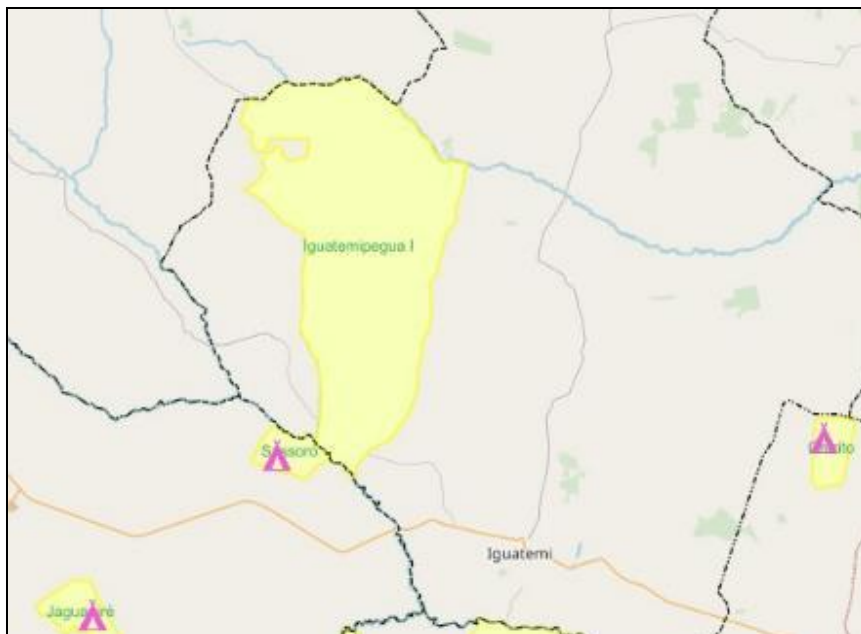
---

<sup>7</sup> Em outras fontes, como: CIMI et al., (2000) e o Relatório Parcial do Senado Federal nº4, de 2004, a Reserva de Caarapó é referenciada com a superfície calculada em 3.600 hectares.

<sup>8</sup> Nas referências consultadas não há explicações plausíveis para justificar o motivo dessa redução, apenas que após o decreto de nº 835, as reservas criadas tiveram hectares inferiores a 3.600.

<sup>9</sup> Partindo da visão do antropólogo Tonico Benites (2014, p.186), destaca-se o conceito de *tekoha (guasu)* como: “um espaço territorial de domínio específico de uma ou várias famílias extensas (*te'yi*) cada uma orientada por uma liderança (*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).”

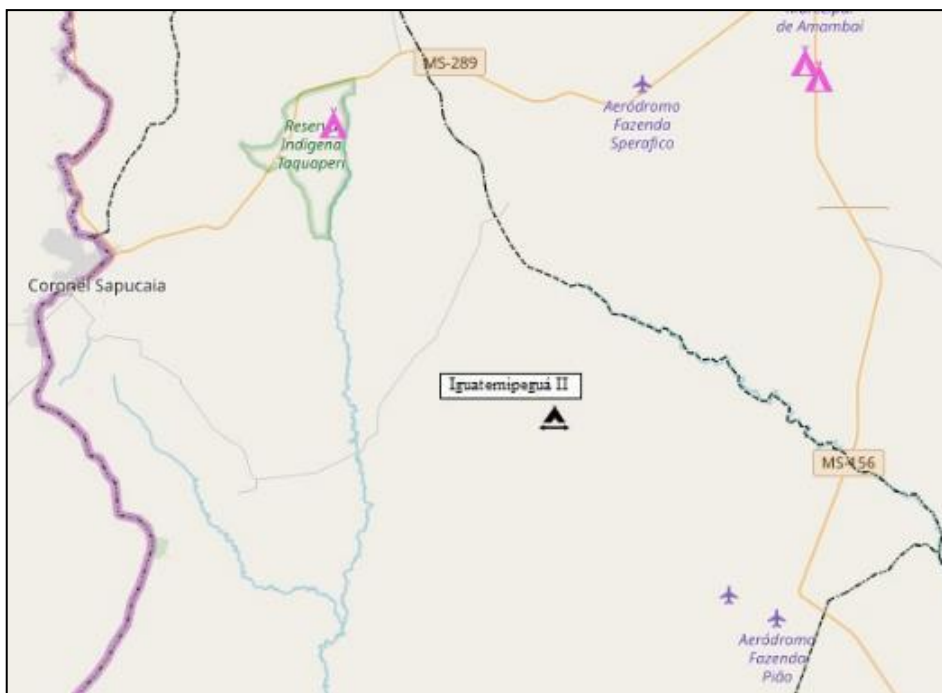
## Mapa 5 - Localização da TI Iguatemipeguá I



**Fonte: FUNAI - Centro de Monitoramento Remoto (CMR).** Disponível em: <<http://cmr.funai.gov.br/mapa>>. Acesso em 19 de janeiro de 2019.

O GT Iguatemipeguá II, ainda na fase de estudos, contempla uma área maior, composta pelos *tekoha* Ka'a Jari, Samakuã, Kurusu Amba e Karaja Yvy, também conhecido como Canta Galo. Cada um totalizando aproximadamente 5.000 hectares, exceto Kurusu Amba, com 18 mil hectares (*de acordo a planilha do Complexo Guarani – Terras Indígenas em Estudo, cedido pelo coordenador regional da FUNAI de Ponta Porã, Elder Ribas*). Os hectares dessa terra indígena perpassam pelos municípios de Tacuru, Amambai (referentes a área de Samakuã e Ka'a Jari), Iguatemi, Coronel Sapucaia, Aral Moreira, Dourados e Paranhos.

## Mapa 6 - Localização do Iguatemipeguá II



Fonte: FUNAI - Centro de Monitoramento Remoto (CMR). Disponível em: <<http://cmr.funai.gov.br/mapa>>. Acesso em 19 de janeiro de 2019.

Segundo Thiago Cavalcante (2013) e Antônio Brand (2000), a princípio, as oito Reservas foram sendo lotadas conforme as atividades desenvolvimentistas avançavam no estado após o fim do monopólio de erva-mate, em 1947. Todavia, o SPI diante de sua atuação se deparou com a resistência dos Kaiowá e Guarani frente ao processo compulsório de expropriação e na tentativa de convencê-los impôs a criação de projetos tais como: o desenvolvimento agrícola, os programas de assistência médica e de escolarização, e para ajudar na persuasão contavam com o apoio de missões evangélicas que vinham se instalando nas imediações dos Postos Indígenas, para induzir os indígenas a aceitarem a transferência.

Quando os métodos de “convencimento” não apresentavam os resultados esperados usavam a força física. Havia situações em que as implantações de fazenda aconteciam com a presença da comunidade ainda no território, “o proprietário” lançava mão de vários artifícios, desde a provocação, a ameaça e até mesmo o uso do órgão tutor e/ou da polícia para fazerem a retirada dos indígenas. Por essa razão, inúmeras aldeias foram destruídas e as famílias extensas desarticuladas (Pauletti et al., 2000).

Antes da interferência do Estado nas organizações sociopolíticas da sociedade Kaiowá e Guarani, o sistema de liderança, segundo Thiago Cavalcante (2015) em referência a

Branislava Susnik, possui o chefe de parentela (*hi'u*)<sup>10</sup>, podendo também ser designado pelo termo *tamōi* (avô), a figura principal do sistema. É o homem de idade mais avançada da família, de bastante conhecimento e que no uso de suas funções regularmente desempenha o papel de liderança religiosa (*ñanderu* ou *xamã*) e política (*mburuvicha*).

A liderança política (*mburuvicha*) nem sempre é quem designa a função do *ñanderu*, porém ele sempre estará em auxílio de um, pois o líder religioso, segundo Adilson Crespaldi (2004), é o papel que entre os séculos XVI ao XIX simbolizava a maior autoridade. Entretanto, é necessário esclarecer que a utilização da expressão autoridade não diz respeito ao uso do mando-obediência, mas aos “meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se a uso da palavra” (Clastres, 2003 [1979], p. 223).

O território de ocupação tradicional (*tekoha*) abrange inúmeras famílias extensas (*te'yi*), que estão reunidas em um laço de parentesco por consanguinidade ou relações de afinidade com a liderança política e religiosa. A escolha do chefe baseia-se nos critérios de reconhecimento das suas habilidades, enquanto apaziguador, aconselhador; na eficiência de atender as necessidades do seu grupo e pelo prestígio. No capítulo seguinte discorrerei mais sobre as funções desempenhadas por este.

No entanto, a partir da criação das reservas, o SPI instituiu a figura do capitão nessas áreas para que atuasse como mediador nas relações entre o órgão tutor e os indígenas. Investido de poder sobre os moradores, a função do capitão foi ganhando força, passou a assumir a posição de liderança. Mas diferente das lideranças tradicionais, o capitão muitas vezes dispõe de mecanismos coercitivos para impor a sua autoridade (Martins, 2015 e Cavalcante, 2015).

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

O papel exercido pelo capitão despertou intensas rivalidades que acentuam-se de tempos em tempos (nos períodos de eleição), por pretendentes interessados ao cargo. Contudo, deve-se considerar que parte dessas relações de conflitos diz respeito à oposição entre o capitão e as lideranças tradicionais. Mesmo que se espere que os capitães se mantenham próximos aos

---

<sup>10</sup> É importante destacar que a existência do fogo doméstico só é possível devido ao papel desenvolvido pela mulher, enquanto “reprodutora física e cultural”, dessa forma, esta torna-se a figura primordial na organização. Logo, não há como pensar no *hi'u*, se não houver o *ha'i* (a mulher na ocupação central da parentela), casal de cabeçantes (Prado, 2014).

*ñanderu*, logo é importante estarem em diálogo para que haja união da coletividade para enfrentar os desafios e que os capitães inspirados na tradição, conduzam pelo caminho das grandes lideranças (Cavalcante, 2015; Martins e Colman, 2017).

Além disso, existe uma outra situação que fortaleceu a posição de liderança do capitão e conseqüentemente desvalorizou as lideranças nativas. Conforme Katya Vietta e Antônio Brand (2004) após a demarcação da última reserva em 1928, a Missão Caiuá dá início ao seu trabalho de evangelização estendendo aos serviços de atendimento à saúde e a escolarização para os Kaiowá e Guarani da região. Dessa forma a missão tornou-se sua principal referência para os indígenas, visto que era a única opção de recursos nas reservas. Por esta razão, muitos indígenas deixam de ir à casa de reza, para frequentar as igrejas, conseqüentemente o *ñanderu* e a *ñandesy* vão perdendo prestígio.

É importante mencionar que as lideranças religiosas passam a ser perseguidas pelos pastores e os fiéis que enxergam as práticas e as crenças rituais como feitiçarias. No entanto, as lideranças religiosas apesar de recuarem, jamais abandonaram sua tradição e mesmo às escondidas realizam suas atividades.

Em face de um cenário de fome, alcoolismo, humilhação, violência, perseguição e suicídios desencadeados pelo o aldeamento nas reservas, que em 1970<sup>11</sup> surgiram as primeiras reivindicações para a demarcação das terras, conduzida por diversas lideranças reagrupadas aos parentes, além da participação de organizações (não) governamentais indigenistas (Pereira, 2004).

Em meados de 1980, devido às constantes reuniões acerca do retorno ao território, os indígenas Kaiowá e Guarani formaram o *Aty Guasu* (Grande Assembleia) para promover periodicamente discussões e o planejamento de estratégias para as demarcações de terra, denúncias, sugestões e soluções para os problemas a serem enfrentados. Além disso, o *Aty Guasu* também representa o espaço de transmissão de saber. Com o envolvimento das lideranças espirituais (*ñanderu* e mais tarde as *ñandesy* – rezadoras, após o empoderamento das mulheres indígenas), juntamente com seus auxiliares (*yvyra'ija*), assumiram significativos papéis nestas reuniões e nos processos de reocupação territorial (Benites, 2014 e Martins, 2015).

Coordenando o grande ritual religioso (*Jeroky Guasu*) dando consistência ao *Aty Guasu*, os xamãs em conjunto com as demais famílias, incluindo os jovens e as crianças (*mitã*), por meio da reza buscam se aproximar das divindades para ter força (*mbarete*) para continuar

---

<sup>11</sup> Conforme apresentado por Spensy Pimentel (2012), Bartolomeu Melià, em uma análise dos documentos do século XVII, encontrou um registro do que seria a primeira carta escrita no final da *Aty Guasu* em 1630, composto por indígenas do Paraguai que trabalhavam nos ervais de Mbaracyú.

resistindo. No decorrer do evento as lideranças religiosas e políticas se organizam para pensar as estratégias, denominada de *Jeike Jey*<sup>12</sup>, onde todos os envolvidos recebem orientações e auxílio espiritual que irão lhe conduzir durante o caminho (Martins, 2015).

Segundo Tónico Benites (2014), na metade da década de 1980, o *Aty Guasu* torna-se um grande fórum de discussão, de fortalecimento e valorização cultural, aberto para as diversas comunidades. Dessa forma, vários indígenas alinhados com as necessidades territoriais de suas comunidades, puderam tornar-se representantes destas e até mesmo nas instâncias públicas federais e estaduais.

Contudo entre as décadas de 80 e 90, o movimento *Aty Guasu* em associação com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foi conduzido a incorporar moldes de organizações formalizadas, criando comissões e representantes para os diversos assuntos a serem pautados. O que não teve muito êxito, pois logo buscaram adotar uma organização hierárquica, provocando a princípio, a desistência de muitas lideranças espirituais e políticas, que mais tarde na busca pela necessidade de reagrupar as suas redes de parentelas e promover discussões intercomunitárias sobre as características de suas organizações políticas. Restabeleceram o *Aty Guasu* acondicionando somente as comissões e os seus representantes para o tratamento dos assuntos durante os encontros nas grandes assembleias (Mura, 2006).

Atualmente, assimilando as novas tecnologias e “domesticando” estes espaços virtuais para mostrar sua luta, os indígenas promovem a divulgação de suas reuniões anuais para convidar a todos a estarem presentes nessas discussões, conforme o cronograma de 2018 abaixo:

---

<sup>12</sup> Termo usado por Tónico Benites (2012).

Foto 3 - Cronograma do *Aty Guasu*

**ATY GUASU KATOWA E GUARANI**  
 Aty Jeroky Guasu (Mbaretel)  
 21 a 25 de Agosto de 2018  
 Terra Indígena Guyraroká

Não vamos aceitar que o Supremo Tribunal Federal (2ª turma), desrespeite nossos Direitos Originários e condene ao extermínio nossas famílias em Guyraroká.

GUYRAROKA não tem 30 anos! Marco Temporal é morte!  
 RESISTIREMOS, por nossos avós! resistiremos  
 RESISTIREMOS, por nossas mulheres e crianças! resistiremos  
 RESISTIREMOS, por nossas Terras, Vida e Futuro! resistiremos

Até o Fim!

Organização

**Programação**

21/08 - *Peju opavave, opavave ayvu!*  
 Venham todos, todas as vezes!  
 Abertura Nhanderus e Nhandesy's

22/08 - *Imarangatuva, nhande mbojoajuva!*  
 O Sagrado, a força que nos une!  
 Mambá Jeroky Guasu  
 Tarefa: trabalho em Grupo

23/08 - *Jaha nhande mbarete reheve!*  
 Vamos com Força!  
 Conjuntura Política e territorial  
 Nosso Direito à Vida e à Terra - Autodeterminação  
 Karhãque - RAU

24/08 - *Tekotevê oiko nhande rekoicha!*  
 Tem que ser do nosso jeito!  
 Nosso Direito à Educação, Saúde, sustentabilidade  
 e Autodeterminação  
 Dset MS - Funai  
 Comitêes Internacionais

25/08 - *Teko Porã, nossa Palavra ao Mundo*

Fonte: Divulgado no facebook pela liderança Janio Avalo, 2018.

Apresento a seguir uma descrição sucinta do funcionamento do *Aty Guasu* como sintetizado por Pimentel (2012). Com duração de quatro dias, o evento é iniciado pela benção (*jehovassa*) das lideranças religiosas juntamente com os demais adultos que queiram participar, segurando *mbaraka* (chocalho) e o *takuapu*<sup>13</sup>. Ao final do ritual, enfileirados lado a lado, todos erguem suas mãos na altura do ombro e realizam movimentos circulares finalizando esse gesto com um leve dobrar das pernas significando o afugentar das “coisas ruins”. Durante a viagem até o local da reunião, muitas coisas podem ser encontradas no caminho e podem acompanhá-

<sup>13</sup> Segundo Tonico Benites (2014, p. 122), é “um pedaço do caule de taquara”, usado pelas mulheres em rituais religiosos.



los, por essa razão, nesse primeiro momento as lideranças espirituais através da reza e do canto buscam “esfriá-las” para que não prejudique o encontro.

No segundo dia, o *jeroky guasu*, são realizadas as sessões dos cantos, geralmente são introduzidas pelos Kaiowá fundamentado na cosmologia do grupo e encerradas pelo canto Guarani. E na parte da tarde, inicia a formação do grupo de trabalho para as discussões do assunto, após a apresentação de alguns coletivos, lideranças, estudantes ou professores, além dos conselheiros que informam as pautas a serem debatidas.

No terceiro dia, conforme a pauta, estarão presentes os representantes da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) do estado, por exemplo. Conquanto, é importante destacar que independente do convite várias pessoas, como professores, representante do CIMI, da Sesai comparecem a reunião. Por fim, no quarto dia, após as discussões dos dias anteriores e da conclusão a que chegaram, todos se reúnem para preparar a carta para apresentar suas denúncias e reivindicações.

Aliado a este movimento surgiram outros além do *Aty Guasu* geral, denominados de *Kuñangue Aty Guasu* (Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá), originado em 2006 e o RAJ (Retomada *Aty Jovem*), que “*surgiu em 2013, mas as bases jovens somente vieram a se fixar em 2015*”<sup>14</sup>. Ademais, ainda há o *Aty Guasu* dos rezadores e dos professores, entretanto indiretamente, o foco está centrado nas reuniões citadas anteriormente. Esses movimentos com caráter de assembleias emergem para tratar de demandas específicas. Nestes eventos são trabalhadas as pautas do problema fundiário, porém, é na Assembleia Geral (*Aty Guasu*), por intermédio dos *ñanderu* e *ñandesy* (lideranças espirituais) que são discutidas as estratégias juntamente com as lideranças políticas (*mburuvicha*) sobre a auto demarcação das terras perdidas com a “chegada das cercas”. A seguir, apresento o cronograma de algumas dessas reuniões.

---

<sup>14</sup> Janio Avalo, comunicação oral, em fevereiro de 2018.

Foto 4 - Cronograma do Aty jovem RAJ

10 A 14 SET. DE 2018  
ALDEIA PORTO LINDO  
MUNICÍPIO JAPORÃ

## 3º Encontro da Juventude Guarani e Kaiowá

**REALIZAÇÃO:** ATY (RAJ)

**APOIO:** ATY GUASU GUARANI KAIOWÁ, REJUIND, COLETIVO TERRA VERMELHA, COMITÊ DE SOLIDARIEDADE AOS POVOS INDÍGENAS, UEMS, FAIND, YANDÊ, UFGB, JAPORÃ

---

10 A 14 SET. DE 2018  
ALDEIA PORTO LINDO  
MUNICÍPIO JAPORÃ

## 3º Encontro da Juventude Guarani e Kaiowá

**PROGRAMAÇÃO**

<p><b>SEGUNDA 10/09</b> CHEGADA DAS DELEGAÇÕES 19H - ABERTURA COM REZA SEGUIDO DE GUACHIRÊ - MESA DAS COORDENAÇÕES DA RAJ/AUTORIDADES</p>	<p><b>TERÇA 11/09</b> IMEDIADOR JANIO KAIOWÁ MANHÃ - CONJUNTURA POLÍTICA PARA A JUVENTUDE GUARANI E KAIOWÁ *OFÍCIO MUNICIPAL, FEDERAL E FEDERAL SERVIDOR. CIDAD. ASSISTÊNCIA SOCIAL, CON- SELHO TUTELAR INSTÂNCIA DA CRIANÇA E DO AMBIENTE, DO JUVEN TARDE - MESA DE DEBATE</p>	<p><b>QUARTA 13/09</b> MANHÃ - TERRITÓRIO, SAÚDE E EDUCAÇÃO (DIREITOS HU- MANOS, MPF, FUNAI, SESAI, ATY GUASU, KUÑANGUE ATY) TARDE - GRUPOS DE TRABALHO</p>	<p><b>APOIE A NOSSA LUTA!</b> <b>ASSEMBLEIA DA RETOMADA ATY JOVEM GUARANI E KAIOWÁ</b></p> <p><b>vakinha</b></p>
<p><b>QUINTA 14/09</b> EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA *DURA VERDADE TEXO ARANHA, UEMS, OFÍCIO TERRITÓRIOS ETNOCULTURAIS *MOVIMENTO DOS PROFESSORES GUARA- NI E KAIOWÁ (FORÇEMOS FINEI) *UNIVERSIDADE PARA A JUVENTUDE INDÍ- GENA (REPRESENTANTE DO MEC: RITA PO- TIGUARA)</p>	<p><b>SEXTA 15/09</b> *AVALIAÇÃO DO ENCONTRO *LEITURA DO DOCUMENTO FINAL *ALMOÇO *RETORNO DAS DELEGAÇÕES</p>		

**REALIZAÇÃO:** ATY (RAJ)

**APOIO:** ATY GUASU GUARANI KAIOWÁ, REJUIND, COLETIVO TERRA VERMELHA, COMITÊ DE SOLIDARIEDADE AOS POVOS INDÍGENAS, UEMS, FAIND, YANDÊ, UFGB, JAPORÃ

Fonte: Divulgado no facebook pela liderança Janio Avalo, 2018.

Foto 5 - Cronograma do *Kuñangue Aty*



**VI KUÑANGUE ATY GUASU**  
GRANDE ASSEMBLEIA DAS MULHERES KAIOWÁ GUARANI  
10 A 14 DE JULHO DE 2018  
ALDEIA AMAMBAI - MS

**Programação**

**Dia 10 de Julho de 2018**

- Dia reservado para a chegada das representações de cada tekohã
- 12:00 – Almoço
- 18:00 – Jantar
- 19:00 Abertura da VI Kuñangue Aty Guasu 2018  
Reza e apresentação da representação de cada Tekohã

**Dia 11 de Julho de 2018**

- Território indígena, demarcação de terras indígenas e homologação
- 06:30 às 07:30 – Café da Manhã
- 08:00 –Térmo de Ajustamento de Conduta (TAC) e Grupos de Trabalho (GTs), Marco Temporal, Parecer 001/2017  
(Convidados: FUNAI, DPT/FUNAI, CGID/FUNAI, AGU e MPF)
- 12:00 – Almoço
- 13:30 – Continuação da Pauta Fundiária
- 18:00 – Jantar
- 20:00 – Exibição do Documentário **Mulheres Indígenas: Vozes por Direitos e Justiça** - Onu Brasil e Embaixada do Canadá Roda de bate papo com as Nhandesy Kaiowa Guarani

**12 de Julho de 2018**

- O genocídio das Crianças indígenas Kaiowá Guarani: O direito aos nossos filhos e educá-los do nosso modo de ser Nativo.
- 06:30 às 07:30 – Café da Manhã
- 08:00 –Medidas de acolhimento institucional de crianças e adolescentes, famílias substituídas, adoção por indígenas e cadastro nacional de adoção  
(Convidados: Funai, Juiz(es) do(s) Vara(s) da Infância, Procuradoria de Justiça do Estado de MS, MPF, AGU, Conselho Nacional de Justiça, ONU Mulheres-Seção Brasil, Defensoria Pública da União, Defensoria Pública Estadual)
- 12:00 – Almoço
- 13:30 – O direito a medicina tradicional e ao parto humanizado  
(Convidados: Nhandesys, diretores de hospitais e servidores da SESAI)
- 15:30 - Educação: O direito a uma educação diferenciada em todas as escolas indígenas, o direito ao ensino na língua materna e à existência de escolas dentro dos Tekohãs.  
(Convidados: MEC, SABERES INDÍGENAS, FAIND/UFGD, CGPC/FUNAI)
- 18:00 – Jantar
- 19:30 - **Lançamento dos Documentários:** Kuña Porã Matriarcas Kaiowa e Guarani – Vídeo do acampamento Terra Livre 2018 e Roda de conversa com as Nhandesy

**13 de Julho de 2018**

- Conjuntura atual, as relações com o Estado Brasileiro e Eleições 2018.
- 06:30 às 07:30 – Café da Manhã
- 08:00 – Mapeamento das candidaturas indígenas no Brasil e no estado de Mato Grosso Do Sul  
(Convidados: Sonia Bone Guajajara, Luiz Eloy e candidatas e candidatos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul)
- 12:00 – Almoço
- 13:30 – **Território indígena, demarcação de terras indígenas e homologação**  
(Convidados: Presidente da Fundação Nacional do Índio, Diretora da Diretoria de Proteção Territorial/FUNAI, Coordenador Geral de Identificação e Delimitação-CGID/DPT/FUNAI)
- 18:00 – Jantar
- 19:30 – **Noite Cultural:** Espaço da Aty Guasu e Conselho Continental da Nação Guaraní

**14 de Julho de 2018**

- Momento de fortalecimento e proteção com as Nhandesys e os Nhanderus.
- 06:30 às 07:30 – Café da Manhã
- 08:00 – Leitura do documento final da VI Kuñangue Aty Guasu 2018  
Encaminhamentos finais
- 11:30 – Almoço
- 12:00 – Retorno das representações para seus Tekohãs

*Enquanto houver o som do Mbaraka e do Takuapu  
vai ter luta!  
Demarcação já!*

Fonte: Divulgado na página do facebook do *Kuñangue Aty Guasu*, 2018.

Em uma visita à casa da liderança jovem, Janio Avalo, ao pedir para descrever a formação do evento RAJ, este explica que:

*O Aty Guasu é muito grande e não tinha esse espaço para juventude, nem mesmo das mulheres, aí criaram o RAJ, onde os jovens têm o seu espaço, mas o jovem tem a sua luta junto ao Aty Guasu. Mas no RAJ é uma luta mais contemporânea<sup>15</sup>, sem esquecer da nossa cultura, fortalecendo e formando novas lideranças, porque quem é que vai ser liderança depois? Então tem que preparar a própria liderança do Aty Guasu, esse é um dos papéis do RAJ, para ser o futuro liderança do Aty Guasu.*

A respeito da elaboração do calendário dos encontros<sup>16</sup>, Janio argumenta que os eventos são determinados anualmente pelo *Aty Guasu* do Conselho geral, formado por 75 representantes indígenas kaiowá e guarani, do estado do Mato Grosso do Sul. Através destes representantes são escolhidas as datas, os lugares em que ocorrerão os encontros, e o que será pautado nestes eventos. A seguir, apresento o calendário das reuniões lançado após o evento do *Kuñangue Aty Guasu* (Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani):

#### Foto 6 - Calendário dos encontros



Contatos: janloavalo@gmail.com / teodora.guarani@gmail.com / foreelms@gmail.com

AGENDA 2018	
02 - 10/08	Viagem para Brasília. Mobilização contra portaria do AGU. Conselho Aty Guasu
18 - 21/08	Conselho continental da nação guarani. Local: Guyra Roka.
21 - 25/08	Aty Guasu. Local: Guyra Roka.
10 - 14/09	Encontro da juventude guarani kalowá. Local: aldeia porto lindo.
11 - 15/10	VI ENEI. Aldeia Jaguapirú. Local: Dourados, MS.
11/2018	Encontro dos Professores Guarani e Kaiowá.
11/2018	Mostra Cultural Saberes Indígenas na Escola. Local: Dourados, MS.

Atualizada em 23/07/2018 09:02

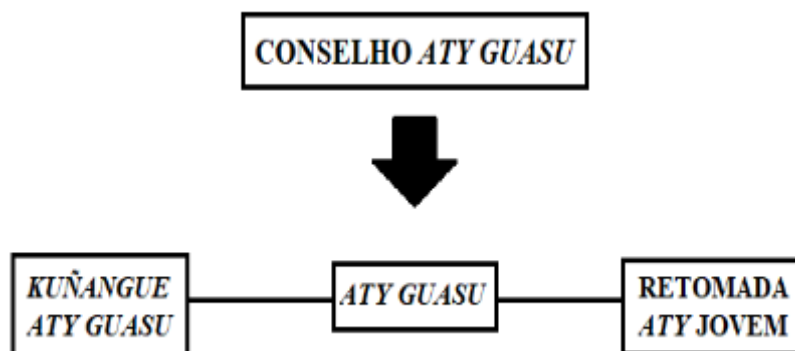
Fonte: Divulgado na rede social pela liderança Janio Avalo, 2018.

<sup>15</sup> Ao mencionar sobre as lutas contemporânea enfrentadas, Janio aponta como os jovens indígenas devem enfrentar as dificuldades vivenciadas dentro e fora da aldeia, e nos espaços da universidade.

Vale a pena frisar, que apesar de haver assembleias com demandas específicas, como referido anteriormente, há proposições a serem debatidas em todas as reuniões, como no caso das lutas territoriais.

Apresento abaixo uma figura elaborada a partir da descrição da liderança jovem:

**Figura 2:**



**Fonte:** Produção de Lílian Sousa, 2018.

Com base nas divulgações coletadas em redes sociais, as reuniões de 2018<sup>17</sup> e as anteriores de 2016 e 2017, ocorreram em meses seguidos, apontando para a construção em aliança dos três movimentos (*Aty Guasu*, *Kuñangue Aty Guasu* o RAJ) e a resistência dos povos indígenas contra o retrocesso de seus direitos.

Dessa forma, é possível pensar que a partir das memórias dos antigos acerca das trajetórias nos assentamentos tradicionais, nos deslocamentos pós-despejo e na vontade de retorno e reocupação aos territórios sagrados que levantaram os povos indígenas Kaiowá e Guarani para o movimento do *Aty Guasu*, um grande fórum aberto, também primordial para o fortalecimento e a valorização do modo de ser indígena (*ñande reko*). Pois, sobrevivendo nas reservas indígenas, as práticas religiosas foram proibidas, podendo somente ser realizadas durante as reuniões já mencionadas.

Pelos motivos acima mencionados esta pesquisa seria desenvolvida, a princípio, com base nas três assembleias, visando o seu funcionamento, não como reuniões distintas, mas enquanto unidade articulada pelas bases das grandes lideranças, pelas mulheres e a juventude indígena. De todo modo, não foi possível seguir por esse caminho, logo não haveria recurso financeiro para presenciar as três *aty guasu* e o tempo era curto, o ideal seria deixar para fazer uma pesquisa mais extensa no doutorado. Dessa forma, voltei o olhar para a *Aty Guasu* geral,

---

<sup>17</sup> Cf. no anexo A: o documento final do *Aty Guasu* e do VI *Kuñangue Aty Guasu*.

pois a partir dela é que poderia compreender como são articuladas as estratégias de resistências, principalmente os enfrentamentos diretos, as retomadas.

Assim, o objetivo principal do presente trabalho é compreender a influência do mito da Terra sem Males sobre o processo político de retomada aos territórios indígenas, organizado a partir da Assembleia Geral, o *Aty Guasu*. Como foco dessa análise, a pesquisa foi realizada na aldeia Limão Verde, localizada no município de Amambai, compreendendo o processo de articulação das famílias dos três *tekoha* (Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y).

De acordo com Hélène Clastres (1978), a terra sem males (*yvy marã'ey*) é um lugar sagrado, quem habitá-la gozará de uma vida saudável e imortal, não precisará trabalhar, pois a terra lhe renderá abundantes alimentos. Não existirá sofrimento e nem maldade. E só quem chegará à terra prometida, são aqueles que estão “preparados fisicamente e espiritualmente”, como fica evidente no trabalho da autora Graciela Chamorro (2008).

Chamorro (2008) argumenta que para alcançar essa terra perfeita, os indígenas procuram “enfeitar seus corações”, isto é, praticar boas condutas; e de fazer, e desenvolver uma relação com a natureza, estabelecendo dessa forma o equilíbrio com a terra para estarem plenamente próximos às divindades. Fábio Mura (2006) destaca que quando distante da regra do bom viver (*teko porã*), ou seja, das boas ações, o indivíduo torna-se triste e apático, afastando-se do equilíbrio necessário para se alcançar o modo correto de viver fundamentado nas “relações cosmológicas com a terra” (Mura, 2006, p.106). E para orientá-lo novamente para o desenvolvimento da Palavra, isto é, o bom viver, as rezas, enquanto técnica de um processo terapêutico reconduz o indivíduo para a interação com o divino.

É importante destacar que a cosmologia Guarani se desdobra em um pensamento do qual denota que os seres humanos são fundamentados pela *Palavra*, por esta razão, eles devem “viver como um verbo”, expressão utilizada por Graciela Chamorro (2008). Ou seja, a Palavra é a portadora do poder divino, capaz de comandar o corpo, logo, podemos entender que a Palavra representa tudo para o Guarani.

Em uma entrevista fornecida por Bartolomeu Melià à *Revista Instituto Humanitas Unisinos* (IHU – online), no ano de 2010<sup>18</sup>, o autor esclarece que a conexão existente entre a boa conduta e a busca pela Terra sem Mal, se deve ao fato de que “o caminho de um leva ao outro. [...] A Terra sem Mal, como terra nova e terra de festa, espaço de reciprocidade e de amor mútuo, produz também pessoas perfeitas, que não saberiam morrer”. Portanto, a busca pela

---

<sup>18</sup>Fonte:

<[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3258&secao=331](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331)>. Acesso em 17 de agosto de 2018.

Terra sem Mal só terá a sua concretização, se o indivíduo também estiver equilibrado para alcançar o bem-estar espiritual, desta maneira, uma torna-se consequência do outro.

Segundo Levi Pereira (2016), na formação da cosmologia Kaiowá, estes entendem que a vida terrena é passageira, que o estado final da humanidade é o regresso para o céu e o tornar-se divino, no entanto diante da condição instável em que vive os indígenas, despejados do território original, sinalizado como o “epicentro religioso”, o tempo primordial, para o desenvolvimento do modo de ser, inspirado nas condutas dos deuses e de seus antepassados. Por esta razão, as retomadas ao *tekoha* tornam-se necessárias para o reestabelecimento dessa ordem.

### *Desafios*

A princípio, esse trabalho teve início com um levantamento bibliográfico, com o objetivo de buscar além de um aparato teórico/conceitual, a realização de pesquisas para um posterior mapeamento das aldeias em que há recorrência de retomadas. Conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2006), é necessário que se tenha conhecimento histórico da organização social do grupo para desenvolver uma observação mais atualizada e reconhecer as mudanças estruturais e culturais.

Para o desenvolvimento da pesquisa na aldeia Limão Verde, utilizei como método para a coleta de dados, o processo etnográfico. Para Fraya Frehse (2011) este procedimento representa uma forma peculiar para o aprofundamento na vida social, realizado através daquilo que Viveiros de Castro designou de “diálogo para valer”. O ato de ir ao campo não consiste em apenas ressignificar as teorias, mas de conceber alianças com as pessoas permitindo, conseqüentemente, o desenvolvimento de um verdadeiro diálogo. Uma relação dialógica como técnica desse método.

Para a atividade desenvolvida no percurso do campo optei pela entrevista qualitativa em que os autores Martin W. Bauer e George Gaskell (2002, p. 65) afirmam como o fornecimento de

[...] dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre os atores sociais e a sua intenção. O objetivo é uma compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores, motivações, em relação aos comportamentos das pessoas em contextos sociais específicos.

Dessa forma, priorizei esta ação, uma vez que a imprescindibilidade de estar no ato da palavra cedida, ouvir o que o outro tem para dizer e não o que se busca saber. Registrar os

detalhes de todas as informações fornecidas, afinal, é somente com o tempo e nas entrelinhas dos longos depoimentos que encontramos a grande “sacada”.

Como procedimento antropológico foram estabelecidos esforços para se obter o levantamento documental, mediado por análises; observação participante das ações sociais, desenvolvidas com o consentimento dos Guarani e Kaiowá: registros fotográficos, registros e reproduções das narrativas.

Dentre os grupos assentados na aldeia, optei por realizar a pesquisa com as famílias dos grupos: Ka’a Jari, Mbaraka’y e Samakuã pelas seguintes razões: estão em organização para retornar aos seus assentamentos originários e são grupos de solidariedade política, isto é, formalizaram alianças políticas visando o fortalecimento para vencer os desafios impostos pelos Estado e os latifundiários.

Os principais interlocutores são as lideranças e seus companheiros, a maioria com idade entre 60 a 80 anos, que tratassem sobre memórias de outros tempos, assuntos antes do período das cercas, o “processo de aldeamento”; os primeiros movimentos de *Aty Guasu*; as primeiras retomadas. Da família de Ka’a Jari: a liderança Lico Nelson e a sua companheira Clementina Gonçalves; da família de Mbaraka’y, *ñandesy* Helena, o seu companheiro, Ramão Fernandes. De Samakuã: o ex-capitão Adolfinho Nelson e a sua esposa Aurea Lopes, e a *ñandesy* Adelaide Lopes.

Acrescento também a esta lista de interlocutores, o professor Daniel Vasques, da aldeia de Amambai, antiga liderança na retomada ao *tekoha* Guaiviry após o assassinato da liderança Nísio Gomes, entrevista do qual será reproduzida no capítulo 3.

### *Estrutura da dissertação*

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro intitulado *Processo de reorientação das formas organizacionais*, ao fazer uma abordagem ao atual cenário (reservas indígenas), modificado pelos efeitos da colonização ao estado do Mato Grosso Sul, com ênfase nas paisagens observadas nas aldeias Amambai e Limão Verde (foco do estudo), procurei apresentar formas em que as famílias Kaiowá e Guarani, mesmo fragmentadas, tentam se reorganizar com as suas redes de relações, sob a liderança dos líderes espirituais para que um dia possam retornar aos seu *tekoha*. Dispondo das rezas para que os caminhos sejam iluminados, os *ñanderu* orientam a comunidade à alcançar a terra sem males, uma terra longe de todas as atrocidades, através do exercício de preceitos éticos e morais, conforme é vivenciado pelos ancestrais míticos.



No segundo capítulo, *Do tekoha à Reserva, não é o fim*, apresento as narrativas dos grupos pesquisados, descrevendo as memórias de como ocorreram as expulsões, as suas trajetórias de mobilidade face aos impactos do contato interétnico para uma acomodação provisória na aldeia Limão Verde (assentamento atual) e o forte desejo de retorno aos *tekoha* resultando em uma organização centralizada.

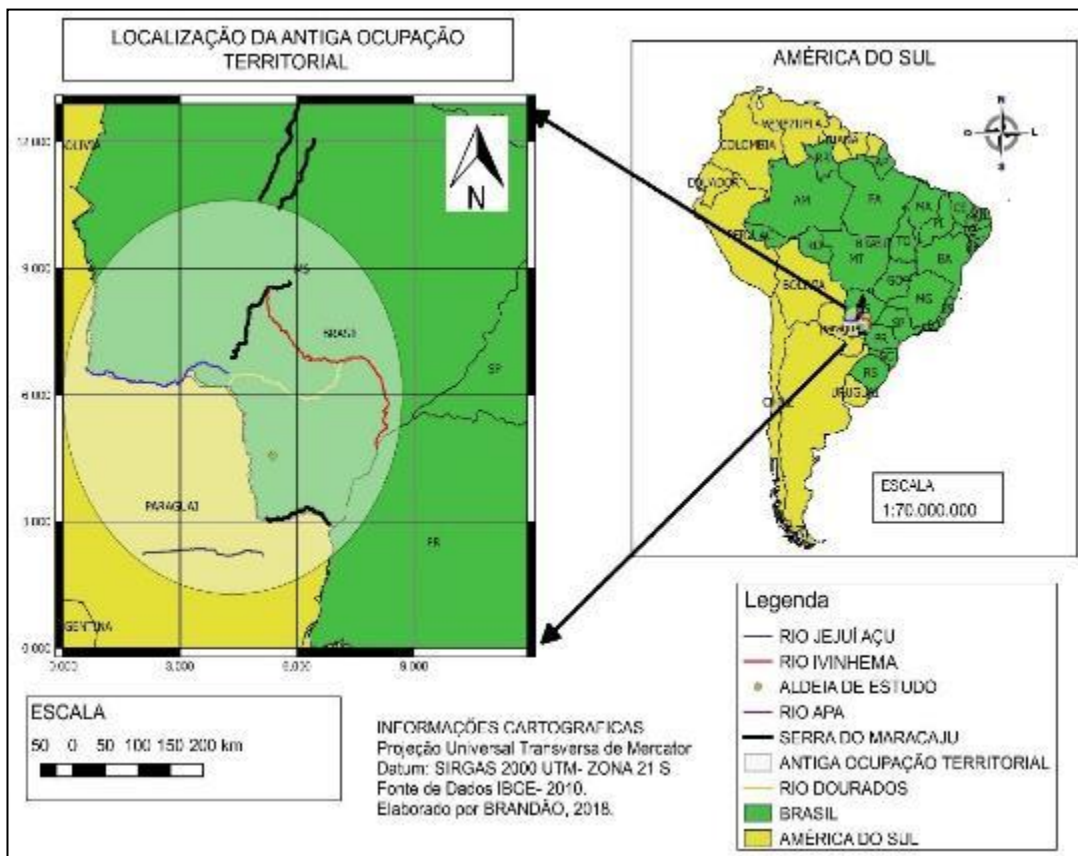
No terceiro capítulo, *Fazer Aty Guasu, viver Yvy marañ'ey*, aborda o contexto histórico do *Aty Guasu* e os processos de articulação das organizações de parentelas para as retomadas ao *tekoharã* (territórios reivindicados), como uma tentativa de reconstituir o *teko porã* (bom modo) vivenciado nas antigas moradas – chave para o tempo-espaço perfeito.

## Capítulo I: Processo de reorientação das formas organizacionais

“[...] Embora a terra esteja assim, decadente, e nós tenhamos sido expulsos dos nossos territórios, ainda existimos e as sementes permanecem vivas nos solos aguardando o dia em que florescerão para nos fazer voltar às origens” (Documentário Guarani-Kaiowás *Yvy Poty* – Flores da terra, produção da Rede Marista de Solidariedade).

Com as paulatinas ocupações das frentes agropecuárias no estado de Mato Grosso do Sul, as famílias Kaiowá e Guarani que se estendiam pelas áreas indicadas por Antônio Brand *apud* Aline Crespe (2015, p. 22), foram despejadas, “desde os rios Apa Dourados e Ivinhema, até a Serra de Maracaju e afluentes do rio Jejuí (Paraguai), ao sul [...] abrangendo uma faixa de terra [...] para cada lado da fronteira do Brasil e o Paraguai” (v. mapa 07). As transferências para os limites dos Postos Indígenas (P.Is), correspondentes às proximidades de seus territórios tradicionais, acarretaram em alteração do ambiente e da sociedade kaiowá e guarani, marcando o “tempo das chegadas das cercas”, expressão utilizada por Aline Crespe (2015).

### Mapa 7 - Localização da antiga ocupação territorial



**Fonte:** Produzido por Francisco Wesley Brandão (2018) para este trabalho [Na Aldeia Limão Verde]. Acadêmico de Geografia pela Universidade Estadual do Piauí.

O mapa acima foi elaborado a partir das referências dadas pelos autores citados anteriormente e que apontam como “limites”<sup>19</sup> o extenso território guarani. Ainda em observação a esta antiga localização, é possível identificar também a presença da reserva Limão Verde entre os limites de ocupações históricas, contrariando as afirmações dos autores Antonio Brand (1997) e Crespe (2015), de que esta não é uma área tradicional.

Entretanto, apesar da Limão Verde ser uma aldeia tradicional, denominada de *Tapylkora*, as famílias que lá atualmente estão assentadas, cito Samakuã, Mbaraka’y e Ka’a Jari não são originárias deste território e nem pertencentes a ela. Segundo Levi Pereira (2016), o ‘ser pertencente’ é uma categoria que relaciona-se ao território originário ou a terra indígena em que é ocupada pela parentela ou está incorporado a uma rede de parentelas, isto é, deve existir um grau de “proximidade social”.

O processo de aldeamento nas reservas levou as famílias kaiowá e guarani a se esparramarem e durante os relatos orais ouvia muito esse termo que utilizavam para referenciar a “desestruturação social”, resultante das dificuldades em manter as unidades de produção, e a própria sociabilidade com os parentes, manifestado pelas alianças de casamento e políticas, em festas e rituais, por exemplo.

Acomodados com outras parentelas também deslocadas de seu *tekoha*, sobrevivem “em meio a um mar de fazendas” (Pereira, 2016, p.16). E não dispondo mais do amplo espaço de vivência, o cenário físico afetou o social, de modo que para Egon Schaden (1962), devo ressaltar que em uma perspectiva de aculturação, afirma como sendo notável o impacto logo no início do século XX, a descaracterização da organização familiar extensa, isto é, as grandes habitações comunais (*oga pisy* ou *ogajekutu*) ocupadas por uma parentela (ou várias famílias nucleares) que foram modificadas pelo estilo de casas monofamiliares, sendo localizadas uma próxima da outra.

No entanto, em produções antropológicas e históricas mais recentes, como Benites (2014); Cavalcante (2013); Seraguza (2013); Morais (2015); Pimentel (2012) entre outros, tem sido trabalhado a noção de contato interétnico, no qual, os indígenas, antes, “vítimas” do processo histórico de contato são re-situados como agentes desse sistema. Dessa forma, o antropólogo Levi Pereira (2004, p. 98-99), apresenta elementos de continuidade mesmo após a brutal transferência para as Reservas Indígenas, a partir de uma organização socioespacial tradicional configurada na família extensa (*te’yi*).

---

<sup>19</sup> Nas falas dos indígenas é comprovado que não havia limites territoriais, não havia fronteiras, portanto o termo “limites” representa o contorno dessa área, uma forma de mensurar esse território.

[...]a observação mais atenta revela uma série de liames a cimentar um leque variável de relações entre um conjunto de casas formando uma espécie de aglomerado em torno de um centro político, ocupando uma determinada porção do território de uma reserva indígena. O agrupamento dos fogos em um espaço contíguo é pautado por laços de consanguinidade e afinidade e por relações de alianças políticas e religiosas, que mantêm certa regularidade no tempo. O centro político – não necessariamente geográfico – do nucleamento compreendido pelos fogos que compõem um *te'yi* é a residência do cabeça de parentela – *hi'u*. O *hi'u* é geralmente um homem de idade avançada que gerou muitos filhos. Os Kaiowa explicam que ele é a “raiz”, o “esteio” ou o “tronco da casa”, rememorando os tempos em que a parentela ocupava uma única casa grande comunal (*óg puku*, *ogajekutu* ou *oga ppsy*). “É no *hi'u* que nos encontramos”, afirmam os Kaiowa, enfatizando sua capacidade de reunir pessoas. Assim, o *te'yi* é uma instituição semelhante aos grupos fluidos centrados no poder político do líder e na sua capacidade de manter unidos os consanguíneos, afins e aliados [...].

Portanto, como registrado pelos autores, a existência dos grupos indígenas perante à nova configuração espacial, só foi possível devido às suas táticas de adaptação e de continuidade a partir dos seus estilos de vida reinventadas no interior desses espaços.

Aliado a esta perspectiva apresento o trabalho de Levi Pereira (2007), produto de uma perícia antropológica realizada na reserva indígena Buriti, na Serra de Maracaju/ MS, em 2003, juntamente com outro perito em arqueologia, Jorge Eremites, em que afirmam que as reservas são como “áreas de acomodação”. Isto é, mesmo diante dos impactos negativos gerados por estes assentamentos, as famílias indígenas procuram formas para se reorganizar neste novo cenário, tanto pela sobrevivência do grupo quanto para manter a continuidade da formação social por intermédio do desenvolvimento do papel das lideranças espirituais. Revelam uma memória plena dos primeiros processos de despejos e uma forte conexão com as antigas ocupações territoriais, embora tenham sido descaracterizadas devido ao desmatamento das matas altas e do agressivo plantio de monocultura.

Em relação à composição organizacional político-territorial, temos a terminologia guarani de *che ypyky kuéry* traduzida por Levi Marques Pereira (2016) por “fogo doméstico”, ou seja, pode ser pensado de duas formas: como espaço de vivência e parentela, ambos em funcionamento mútuo, sendo essencial para a construção da noção de Pessoa.

Em um esforço dos kaiowá e guarani para reorganizar o fogo, a descrição do espaço físico da reserva constitui-se em: habitação comum (*oga*), a arquitetura da residência variando em conformidade com o *status* da parentela; *óka/korapype*, área do pátio externo que margeia a casa para as atividades cotidianas entre as parentelas consanguíneas ou de afinidade. Sendo também o espaço para plantar árvores frutíferas (favorecendo o lugar com uma cobertura arborizada); as plantas medicinais (*pohã ñana*); e a floresta (*ka'aguy*), povoado por alguns

animais e por espíritos “*que podem até assustar*”<sup>20</sup>. Contornando as habitações estão também os espaços de atividades e do roçado (*kokue*) (Pereira, 2016).

Como presenciei nas reservas ou aldeias de Amambai e Limão Verde, as áreas que circundam as casas estão constantemente ocupadas por rodas de conversas entre as parentelas, acompanhadas pelo “vai e vem” do tereré (bebida típica dos indígenas, semelhante ao chimarrão), pelas brincadeiras das crianças no local, muitas vezes escutando as conversas (podendo considerar a total liberdade delas em estarem transitando por todos os lados) e pela presença dos animais domésticos, como cachorros, galinhas e patos. Um pouco afastado do pátio estão as roças, separadas ou não por cercas, pequenos plantios, marcando a pobreza do solo. Para o antropólogo Levi Pereira (2016), em caso de espaço, há a conservação da mata servindo para as necessidades fisiológicas da família, e o uso da lenha para o clima frio.

Segundo Crespe (2015) a composição da casa (estruturada pelos espaços físicos citados anteriormente) representa a convivialidade íntima, por outro lado constitui espaços sociais variados em face da ampliação de novos aliados presentes no cotidiano da casa. O que torna-se imprescindível para a compreensão desta relação é que os lugares são interligados por caminhos caracterizados pelos Kaiowá de *tape po’i*, evidenciando uma rede de relações sociais.

E para finalizar esse item, sublinho a discussão sobre a organização do fogo doméstico entre o tempo e o espaço. Isto é, entre o tempo e o espaço dos antigos e dos atuais assentamentos que me permitiu observar o que vinha sendo evidenciado nas narrativas, o tema da mobilidade. Um assunto bastante discutido nas leituras sobre etno-história, antes do impacto da colonização, são as mobilidades cotidianas e os “percursos sociais”, termo utilizado por Levi Pereira (2004), ao designar às redes de relações produzidas no tempo.

Para Antonio Brand (2000), os caminhos representam uma forma estratégica contra as situações conflituosas ocasionadas no local, sendo desejável o deslocamento para outro espaço dentro do território e a conexão com os pontos a partir dos caminhos que forem sendo abertos.

No próximo tópico a seguir abordarei a construção das trilhas, cuja instituição é proveniente da cosmologia guarani, logo deve-se compreender que o ato de ir de um lugar ao outro no plano terreno funda as inter-relações com a ecologia, com a economia e com os grupos, promovendo assim a manutenção do equilíbrio cósmico.

---

<sup>20</sup> Elementos que constantemente povoam as narrativas da *ñandesy* Helena Gonçalves, assunto que me deterei mais à frente.

## 1.1 Flores no caminho

Em uma abordagem ao fenômeno de mobilidade desenvolvido entre os grupos guarani (Ñandeva, Mbya e Kaiowá) existe uma vastidão de registros<sup>21</sup> no campo da etnologia guarani e da etno-história estendida à clássica temática, no que diz respeito às discussões sobre as migrações históricas relacionada à análise religiosa fundamentada na profecia da Terra sem mal, enfatizando sobretudo os deslocamentos dos Mbya, para atravessar o outro lado do oceano. Apesar da temática de migração ser uma questão bastante recorrente entre os estudiosos, outros trabalhos focalizaram os caminhos percorridos em um contexto cotidiano da vida social dos Kaiowá, como visto nos escritos de Mura (2006); Chamorro (2008); Pimentel (2012); Pereira (2016) e entre outros, respaldando que a terra deve ser plena e humanizada, conforme a cosmologia indígena.

No contexto pós-colonial, a condição dos indígenas resistindo às limitações espaciais que foram impostas, cujo resultado foi o impedimento de “abrir caminhos”, também representa o ímpeto de reinventar o caminhar. Uma vez que os autores Pereira (2016) e Chamorro (2008) apontam para as formas como os Kaiowá e Guarani vem manifestando o “estar a caminho” em seu cotidiano, nas narrativas míticas e nos cânticos dos xamãs que imitam os passos dos seus fundadores, rememorando o princípio de tudo – o mito dos gêmeos<sup>22</sup>.

O mito em questão traz a história dos gêmeos *Pa'i Kuara* ou *Kuarahy* (Sol) e *Jasy* (Lua) que ainda no ventre de *Ñandesy* (Nossa Mãe) foram abandonados por seu Pai, *Ñanderuvusu* (Nosso Grande Pai) quando vieram para terra. Na ocasião, houve uma discussão entre *Ñandesy* e *Ñanderuvusu* e este retorna para o céu, sendo a primeira entidade a abrir caminho. Permanecendo na terra, *Ñandesy* mesmo grávida comunicava-se com os gêmeos, que a orientavam a seguir pelo caminho em busca do seu Pai, durante o percurso a mesma vinha colhendo flores a pedido de *Kuarahy* e *Jasy*.

Em uma das narrativas traduzidas por Delfino Borvão (filho de Helena) e descritas na tese de Aline Crespe (2015), o *ñanderu* Atanásio Texeira (da aldeia Limão Verde), conta que quando um Kaiowá nasce, ele vem pelo *tape guasu* (caminho grande) acompanhado por seu dono (*jara*), que em nossa sociedade muitas vezes é determinado como anjo. Durante o percurso pelo caminho grande, o Kaiowá é presenteado por *jara* com objetos rituais ou instrumento musical, como: cocar, *mbaraka* ou *mymby* (flauta). Estes presentes se apresentam em forma de

---

<sup>21</sup> Ver Curt Nimuendaju (1987); Hélène Clastres (1978), em uma abordagem mais recente, ver Elizabeth Pissolato (2007).

<sup>22</sup> Esta foi uma história que constantemente esteve presente nas falas dos interlocutores.

flores, como na história em descrição, “a *Ñandesy* colhia flores”, definindo assim a “condição de pessoa”. Os brancos também passam por esse caminho quando nascem, mas diferente dos indígenas, estes passam rápido demais e não percebem os presentes.

Ainda em referência à narrativa do grande *ñanderu*, o *tape guasu* é muito importante e bonito para o Kaiowá, pois constitui um conjunto de atitudes e práticas que remetem às condutas dos ancestrais divinos, por essa razão, intitulei este item de “*Flores no caminho*”.

A expressão em guarani *tape po'i* representa caminhos, relações sociais construídas como já dito anteriormente, a partir dessas andanças fundamentadas na cosmologia<sup>23</sup>; constituindo dessa maneira o modo de ser indígena. Por esta razão esses grupos gostam de se sentir livres, de estar em movimento, de estar a caminho por entre os matos, sem a existência das fronteiras ou das cercas para impedi-los de chegar aos encontros com outras famílias extensas, em outros *tekoha*.

Em um dos muitos diálogos de Helena e de seu companheiro Ramão Fernandes eram lembrados suas visitas aos outros parentes, dos caminhos longos que percorriam por entre as matas altas para encontrá-los, diferente dos dias atuais, em que não se pode mais criar novos caminhos, devido à presença das cercas limitando as propriedades.

Segunda Ana Esther Ceceña (2006, p. 230-231), em “*Uma versão mesoamericana da América Latina*”, sobre os caminhos estreitos traçados pelas civilizações maias, no México, o ato de caminhar para estes representa “uma prática corrente e [que] servia para o abastecimento de produtos, mas, sobretudo, para a troca de conhecimentos e histórias, mitos e experiências”. E assim como ocorreu com os indígenas, seus caminhos foram desfigurados pelos europeus para que tivessem total benefício sobre as riquezas encontradas.

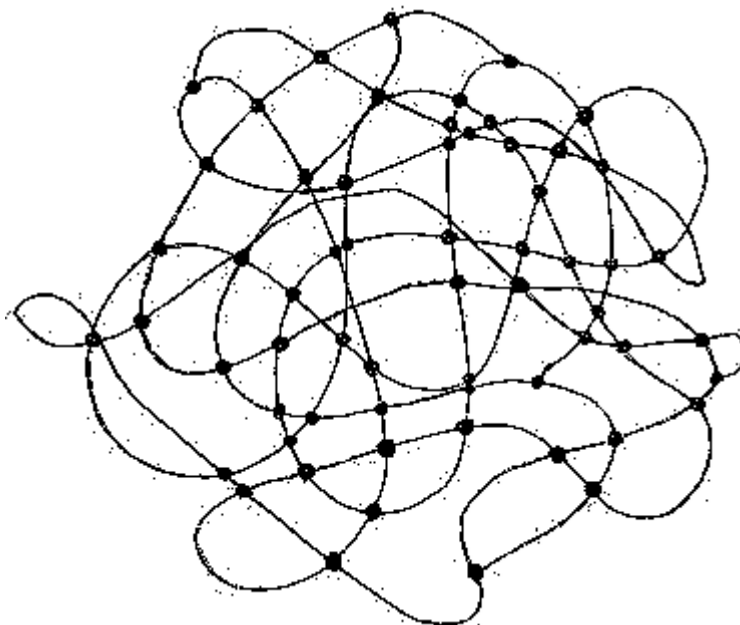
Nessa perspectiva, Spensy Pimentel (2012) ao fazer alusão à teoria de rede, de Tim Ingold, entende que muitas das produções antropológicas sobre os guarani desenvolvem a concepção de *tekoha* vinculado ao espaço geográfico, como se fosse o determinante. Enquanto isso, os movimentos, a relação articulada e dinâmica das famílias extensas com o *tekoha* (*guasu*) permanecem excluídos. É necessário refletir que para além dos espaços, os caminhos são “malhas<sup>24</sup>” marcadas por lugares onde foram construídas as relações sociais. Para tentar visualizar esses percursos sociais, elaborei a figura a seguir:

---

<sup>23</sup> [...]“conceitos e relações que tratam o universo ou o cosmos como um sistema ordenado, descrevendo-o em termos de espaço, tempo, matéria e movimento, povoando-o com deuses, humanos, animais, espíritos e tudo o mais” (Tambiah, 2018, p. 03).

<sup>24</sup> Em uma discussão com os filósofos Martin Heidegger e Gilles Deleuze, Tim Ingold (2012) propõe uma noção denominada de “malha”, um termo de uso da filosofia de Lefebvre. Ao pensar nos caminhos tomados por pessoas ou animais em seu ritmo de vida, o autor identifica um fluxo de linhas emaranhado no espaço, como marcas. E

**Figura 3 - Malhas de caminhos**



**Fonte:** Produção de Lílian Sousa, 2019.

As linhas representam as trajetórias. Os pontos são os lugares onde são formalizadas as relações. As linhas atravessam os pontos, para demonstrar que os caminhos continuam incessantemente, em outras palavras, as famílias indígenas cumprem as ações de ocupar e humanizar os espaços, dando continuidade à lógica *oguada* (caminhadas).

Contudo, no que concerne à essa malha de caminhos, Levi Pereira (2004) a apresenta como uma dinâmica social, histórica e mutável no tempo, estruturada em um sistema de rearranjos em constante alteração. Uma relação desfeita por ocorrência de desafetos, mudanças ou separações entre as parentelas, ocasiona não somente o rompimento da aliança, mas o abandono da trilha, podendo ser identificado pelo estado de conservação do caminho, tornando-o inacessível para chegar à determinada residência.

Durante os trabalhos de campo, ao ir à casa das lideranças e de seus companheiros dos referidos grupos, era costumeiro encontrá-los em visitas<sup>25</sup> às suas parentelas e até mesmo ter a companhia das mulheres da casa para percorrer os caminhos de uma determinada residência a outra. E assim como nos relatam Mura (2006) e Pereira (2016), nessas ocasiões, os caminhos percorridos eram sempre os mais estreitos, muitas vezes cruzam os espaços de parentes e

---

“essas marcas são linhas, traçados e trajetões que apontam para a construção das relações sociais” (Ingold, 2011, p. 43).

<sup>25</sup> Pereira (2004) justifica o motivo das visitas devido a um propósito de levar notícias, para buscar informações ou por convívio mútuo.



amigos, destoando da estrada vicinal com acesso aos espaços de uso público (escolas, o posto de saúde, às igrejas e o acesso à rodovia) planejadas pela prefeitura municipal.

“O tempo da reserva”, expressão que tomei de empréstimo da Aline Crespe (2015), é um momento representado pelas famílias, como pouco espaço, permeado por conflitos internos, perseguição, violência, censura às práticas religiosas, recursos naturais insuficientes, alimentação escassa e a dependência do Governo. Sobrevivendo neste cenário, destaco na aldeia Limão Verde, os grupos em solidariedade política, Ka’a Jari, Samakuã e Mbarakay que alimentam o forte sentimento de voltar a ocupar o *tekoha*, levantados por suas lideranças (como será explicitado no capítulo seguinte), fortalecem as antigas e dinâmicas redes de alianças com o objetivo de recuperar sua organização socioterritorial e assim alcançar a terra sem mal, o espelho de uma terra perfeita.

No decorrer deste tópico, pude descrever sobre as redes de afetos construídas através das *tape po’i*, principalmente reinventadas na conjuntura atual. No entanto, acredito que essa forma de resistência não iria existir caso não houvesse a presença das lideranças na organização das parentelas para orientá-los, erguê-los e mantê-los em coletividade. É com essa proposição que no item seguinte elaboro a discussão sob a importância da liderança espiritual no sistema.

## 1.2 “Os viajantes do tempo”

Para Levi Pereira (2016), a rede de parentela é inerente à figura do “levantador de grupo”, virtude relacionada ao papel do cabeça de parentela (*hi’u*) e/ou liderança religiosa. Emergentes de um ciclo de desenvolvimento em nome de uma causa comum, influenciados pelo conhecimento na centralidade de suas lideranças religiosas, suas habilidades são articuladas no reagrupamento e na negociação da permanência das relações societárias dispersas pelas reservas para a realização das reuniões de natureza política e religiosa. Para tanto, sendo esta a única maneira de voltar a viver como os antigos viviam.

Na organização política dos kaiowá, os aspirantes às posições de prestígio associadas aos cargos de chefia a política e religiosa, devem se inspirar na conduta dos grandes líderes e seguir o exemplo deixado pelos que tiveram êxito como iniciadores capazes de fazer as coisas surgirem ou erguerem-se. Isto é feito combinando conhecimento e habilidade sobre como conduzir as relações entre as pessoas e como conseguir os auspícios favoráveis dos *jara* e divindades” (Pereira, 2004, p. 303).

Um líder de expressão, refletindo um potencial xamânico, é identificado como tal, ao ser despertado para a sua trajetória e movido pela memória que possui do lugar, seja por intermédio de suas próprias experiências ou das histórias que lhes foram repassadas. Dispondo de uma linguagem de ânimo e a capacidade para dialogar entre o plano da divindade e o plano

terreno, esse líder tende a encorajar o grupo e a mantê-lo coeso diante dos desafios provocados pela colonização que comprometem o equilíbrio. Para Graciela Chamorro (2011) ao referenciar Pierre Clastres, afirma que a linguagem é como um canto simbolizando o triunfo da palavra, é eficiente para unir e romper os laços que estejam conectados as outras pessoas.

No entanto, para um líder demonstrar tamanho potencial, deve manter a comunicação com as forças cósmicas por intermédio da reza (*ñembo'e*), para erguer-se, levantar-se e dar início ao seu caminho, instituindo o *tekoha*, através da “ação criadora, na série de palavras, gestos, ações, exemplos, rituais, etc., que caracterizam o movimento de levantar um grupo” (Pereira, 2016, p. 118). Dado que, antes de voltar a reocupar o território originário, é preciso ter o conhecimento sob as origens do tempo e viver as relações pautadas no bom modo (*teko porã*), por isso a presença do(a) *ñanderu/ñandesy* é essencial para a organização sociopolítica.

Certa vez, a *ñandesy* Helena comentou que haviam poucas “lideranças de verdade” nas aldeias, ao questioná-la, esta explicou que somente aquele que se mantém firme no *ñembo'e*, é uma genuína liderança que poderá elevar o corpo e alcançar o tempo antigo (*yma guare*), tempo dos ancestrais espirituais, sem precisar morrer. Seguindo esta perspectiva, Joana Overing (1995) ao estudar os Piaroa, situados na Bacia do Orinoco, compreende que o tempo não precisa ser linear e nem muito menos progressivo, o que não quer dizer que algumas vezes não aconteça, mas nada disso é um problema, é apenas uma questão de contexto do tempo.

“O tempo pode ser caleidoscópico, fragmentar-se e recombinar-se em novas configurações. O futuro pode até alterar os eventos passados. Mais uma vez, não há aqui nenhuma contradição, já que não há um “mundo natural” cuja ordem esteja sendo violada” (Overing, 1995, p.130).

Dessa forma, é importante rezar, manter uma boa frequência das palavras rituais<sup>26</sup>, pois além desta ser a única forma de ascender espiritualmente e continuar percorrendo o mundo dos deuses (retornando ao passado), é também o instrumento primordial de proteção e fortaleza que o *ñanderu* e a *ñandesy* dispõe para combater os inimigos, até mesmo nas dificuldades do cotidiano. Os problemas devem primeiramente ser enfrentados espiritualmente para que depois possam ser vencidos no plano terreno.

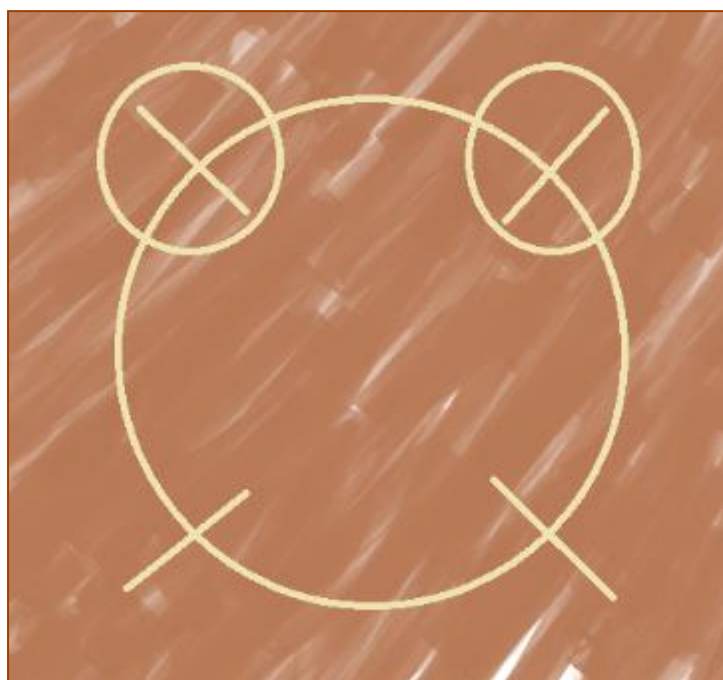
Recupero o contexto de um(a) “verdadeiro”(a) liderança, em que somente aquele que tem a reza verdadeira é que possui a “boca fria”, isto é, possui a capacidade de curar, transmitir boas palavras, bons conselhos sem provocar um efeito contrário, por isso um(a)

---

<sup>26</sup> De acordo com Priscila Faulhaber (2007) analisando-os rituais Ticuna, as palavras mágicas, como categoria das teorias da linguagem mágica, são representadas de várias formas rituais verbais, como: canções, fala, mitos, rezas, e etc.

*ñanderu/ñandesy* devem vigiar suas palavras para não deixá-las “quentes”. No entanto, esta é uma questão que a *ñandesy* demonstrou ter uma grande preocupação, ao desenhar na terra com um galho, Helena explica que o mundo estava sustentado por quatro cordas e a reza da liderança espiritual é o que ainda a mantém segura e em equilíbrio, “*isso é espiritual*”.

#### **Figura 4 - As cordas do mundo**



**Fonte:** Reprodução do desenho de Helena feita por Lílian Sousa, 2018.

Sobre a imagem, a circunferência é a representação do mundo; os quatro traços atravessados de fora para dentro são as cordas segurando o mundo, as circunferências menores em volta dos traços superiores, marcam a quebra dessas cordas. Continuando a narrativa, Helena conta que em sonho um homem vestido de branco, com uma coroa de ouro na cabeça lhe perguntou sob o porquê dela não ter acompanhado o Atanai (o *ñanderu* Atanásio Teixeira), e ela respondeu que ninguém o acompanhava, no minuto seguinte eles estavam correndo, mas a mesma disse que não foi como se realmente tivesse corrido, mas flutuado e chegaram a um lugar onde esse anjo, ao qual interpretei como um guardião (*jara*), fincou um tipo de suporte para segurar o mundo e depois ele disse a Helena, “*esse aqui vai segurar o mundo*”. Três cordas haviam rompido, mas o anjo interveio e segurou uma corda deixando o mundo suspenso somente com duas. Depois Helena, o anjo e o Atanásio voltaram juntos.

A partir da revelação feita a Helena, concluí que o Atanásio, considerado um *ñanderu* de grande prestígio, percebendo o balançar do mundo começou a rezar pedindo aos *jara* pelo equilíbrio do mundo, seu espírito se elevou ao cosmo, lugar onde Helena e o anjo o encontraram e conseguiram manter o mundo suspenso por duas cordas. Quando a última corda se romper o mundo terá chegado ao fim. As experiências dos guarani acerca das catástrofes e do cataclismo estão presentes em muitas metáforas, a própria mitologia da Terra sem mal, por exemplo, está vinculada a uma visão apocalíptica prometendo o fim da terra imperfeita. De outra maneira, é que para evitar a destruição do mundo, deve se haver a conquista para esse paraíso, caso contrário, a terra será destruída mais uma vez.

Não é diferente do que está ocorrendo nos dias de hoje, é necessário esclarecer que o mal atual está expresso pelo processo colonial que devastou as terras indígenas, irrompendo todo tipo de desgraça. Mas é sob este cenário de progressão de males, que os Kaiowá e Guarani continuam lutando para retornar e reocupar o *tekoha*, e as lideranças religiosas e os seus auxiliares (*yvyra'ija*) ao assumir importantes funções nos fóruns, denominados de *aty guasu* contra a imposição de uma política anti-indigenista, desenvolvem estratégias de enfrentamento e articulação com apoio e proteção das divindades.

Para Hélène Clastres (1978) o pensamento religioso em busca da Terra sem mal governou a vontade dos Guarani e originou, a partir do xamanismo, a categoria dos homens-deuses – referenciando os *ñanderu* e as suas atividades voltadas para conduzir os indígenas para o princípio dessa terra perfeita. E é sob essa perspectiva que no item a seguir discutirei sob o mito da Terra sem mal e como esta se conecta ao modo bom de viver.

### **1.3 “A história de suas palavras”**

Refletindo sobre as várias categorias de tradição oral, elencamos o mito, como uma forma de narrar um determinado assunto a partir de diversos ângulos estando conectados por diferentes histórias. Dessa forma, os respectivos grupos contemplam as mensagens em coletividade, transmitidas pelas narrativas (elemento substancial) de experiências sociais dos mais velhos durante as rodas de conversas, na presença das crianças e dos jovens, como ensinamentos míticos de um valioso princípio para a vivência social (Chamorro; Concianza Jorge; Pereira, 2016).

Fundamentado pelos mitos, os povos Kaiowá e Guarani procuram afirmar tanto a origem e o fim do mundo, quanto sobre os (seres) humanos e as suas relações sociais, logo esta forma de tradição oral oferece-lhe a realidade. Para endossar este argumento, trago Egon

Schaden (1988), em explicação ao estudo do mito cosmogênese para concluir que em face da sua natureza, instintivamente nos leva a se posicionar numa época antiga, porém, descobrindo o real valor para o momento atual, percebendo-se que os mitos também caracterizam condições do presente.

[...] o mito se apresenta igualmente como tradição histórica, o que significa que a sua interpretação pode revelar não somente a organização social do grupo no presente, mas também uma série de transformações sociais ocorridas na comunidade em épocas talvez remotíssimas (Schaden, 1988, p. 19).

Agora partindo para uma proposição mais específica deste trabalho, disponho do fio condutor: Terra sem mal para que mais adiante possamos analisar e compreender o processo político de retomada ao território indígena. Mas para que isso ocorra é importante entender o que de fato é a Terra sem mal. Uma Profecia? Uma utopia? Para analisarmos o sentido desse mito, apresentarei uma versão resumida baseado nas descrições de Hélène Clastres (1978) em alusão às informações do calvinista Jean de Léry e dos jesuítas Pero Correia e Nóbrega que estiverem presentes nas reuniões dos Mbya que aconteciam ao alvorecer.

Os líderes Guarani-Mbya de frente para o sol fazem uma cerimônia, recorrendo às descrições das testemunhas supracitadas, Clastres evidencia que periodicamente feiticeiros vindos de outras terras desejam ser recebidos em um local limpo, com cantos, danças e festas conforme a tradição, e que as mulheres antes da chegada destes, confessem os pecados cometidos contra os maridos e as outras mulheres, e os peçam perdão.

Com a chegada do feiticeiro sob uma grande festa, composto por homens de várias aldeias, enquanto as mulheres e as crianças eram proibidas de participar, este entra em uma casa escura levando uma cabaça com a forma humana. Com a voz de um menino, o feiticeiro sob a manifestação dos espíritos promete que não é preciso irem trabalhar e nem estar nas roças, os alimentos estarão prontos e chegarão em suas casas sem que estes precisem buscar, as flechas atiradas sozinhas matarão muitas caças. Haverá vida longa, as velhas se tornarão novamente jovens, e suas filhas podem ser dadas a quem as queiram, além de outras promessas que não foram mais mencionadas.

Clastres (1978) compreende que esses discursos são a promessa para uma terra perfeita, a chamada Terra sem mal, e que estes ditos feiticeiros/profetas/*ñanderu* sabem como alcançá-la sem a necessidade de haver migração e ainda se comprometem em fazer os demais a terem acesso a ela, desde que venham a “conformar-se a regras de vidas específicas, submeter-se aos exercícios necessários do espírito e do corpo” (Clastres 1978, p. 47), cujos exercícios são para

viver o bom modo (*teko porã*). E como afirma Bartolomeu Melià em sua entrevista à Revista *Instituto Humanitas Unisinos* (2010) o caminho do bom viver leva à Terra sem mal.

É importante esclarecer que essa mitologia tem implicações distintas entre os Guarani-Mbya, a começar por uma procura imaginária em que os Kaiowá e Guarani não visam uma terra perfeita, mas um tempo-espaço perfeito, onde a terra será nova e outra vez haverá liberdade para caminhar por todos os lados, essa terra será um lugar de aliança, de afeto, de festas e rituais. De fato essa terra existe, assim como o ato de se tornarem perfeitos para que possam alcançar a Terra sem mal, e encontrando-a não precisarão morrer, pois não haverá causas que provoquem a sua morte (Melià, 2010).

Obviamente, quando os indígenas ocupavam os assentamentos de origem, o seu verdadeiro lugar, estava muito mais próximo dos preceitos verdadeiros e perfeitos dos seus ancestrais falecidos, dito *materiais* e os *espirituais* (as divindades), do que atualmente, como é proposto por Delfino Borvão (filho da *ñandesy* Helena), na etnografia de Aline Crespe (2015).

Com a empresa colonial, o processo de expulsão territorial provocou grandes impactos no modo de ser e de viver indígena, uma vez que foram submetidos em diversas modalidades de assentamento, pois é preciso considerar que nas oito reservas criadas não haveria espaço suficientes para as diversas famílias expropriadas e muitos que se negaram a ir para essas áreas estão acampados em barraca de lona na beira das estradas devido a superlotação das reservas; estão nas periferias da cidade; estão acampados nos fundos das fazendas em troca de prestações de serviços para o “proprietário”; estão assentados na áreas de retomadas por não suportarem mais as condições de “territorialização precária”, expressão de Rogério Haesbaert (2007).

Para finalizar esse tópico, chamo atenção para essa realidade, o estado de Mato Grosso do Sul é marcado por intensos conflitos fundiários levantando quadros de violência gritantes promovido por essa luta desigual. Embasado pelas informações do *Relatório de violência aos Povos Indígenas* edição atualizada (2017) foram registrados 7 casos de tentativas de assassinato; 23 casos de assassinatos; 3 casos de mortes por atropelamento e 5 casos de ameaças de morte no estado. No entanto, mesmo diante desse processo longo e truculento, as famílias indígenas buscam formas de enfrentamento.

Deste modo, no capítulo II, com o objetivo de apresentar as situações de assentamento dos três grupos macrofamiliares localizados provisoriamente na aldeia Limão Verde (área estudada), a partir das narrativas fornecidas, procurei descrever os processos de expulsões, as condições de acomodações e as ações promovidas por cada comunidade.

**Foto 7 - Espaço do pátio externo**



**Fonte:** Fotografia de Rafael Carneiro, 2017.

**Foto 8 - *Caminho estreito***



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

**Foto 9 - Nas andanças de dona Clementina**



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

**Foto 10 - Presença das crianças nos caminhos**



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.



**Foto 11 - Lideranças tradicionais e seus *yvyra'ija* no RAJ**



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

**Foto 12 - Visão do jovem Ademar<sup>27</sup>**



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

<sup>27</sup> No início da cerimônia de inauguração ao *Ogusu Apyka'i Tekoha Guapoy* (aldeia Amambai), conheci o Ademar, nas suas narrativas este me explicou sobre o desenho que havia trazido para a ocasião. Ele imaginou as lideranças espirituais e seus auxiliares reunidos como antigamente, numa fusão do passado, presente e o futuro.

## Capítulo II: Do *tekoha* à Reserva, não é o fim

Até Quando? “Mas até quando vamos ver as flores pisadas, as aves mortas e o sangue derramado? Até quando vamos ter que esperar para poder entrar no nosso chão? Até quando continuaremos sendo expulsos, confinados, discriminados, assassinados? (Carta do povo Kaiowá Guarani em repúdio à violência contra os povos indígenas no Mato Grosso do Sul – novembro 2009).

Nesse capítulo apresento o processo de territorialização e reterritorialização a partir das narrativas das lideranças originárias dos *tekoha* Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y. Sublinho as memórias de como ocorreram a expulsão, as suas trajetórias de mobilidade face aos impactos do contato interétnico e a consequente e provisória acomodação na aldeia Limão Verde (assentamento atual). Ressalto também o forte sentimento de retorno ao *tekoha*, resultante de uma comunidade articulada e uma organização centralizada.

O contato com a sociedade colonial provocou entre os Kaiowá e Guarani, uma série de restrições e constrangimentos ao iniciarem ondas de despejos e encurralamento, obrigando-os a suportar um processo de territorialização. Por efeito, os povos indígenas começaram a resistir, a se reagrupar, a se fortalecer, principalmente de forma espiritual para avançar nessa luta de reivindicação de seus direitos e articulação para retornar aos seus territórios originários, designando um processo de reterritorialização. Nos escritos de Deleuze e Guattari (1995) percebe-se uma clara equação para explicar esses conceitos mencionados: a territorialização por efeito contrário gera a reterritorialização, isto é, com o avanço colonial sobre as terras indígenas, os povos Kaiowá e Guarani assumiram uma conduta de reação.

A princípio, gostaria de situar o leitor para dois momentos: primeiro, para a região dentro da Limão Verde (v. o croqui a seguir), onde pude melhor me ambientar, e estreitar relações com as famílias ali localizadas, até mesmo com aqueles que me viam transitar diariamente, que de vez em quando me arriscava, como fazia Sará quando estava em minha companhia, em cumprimentá-los em sua língua materna com um “*mbae chapa?* (Como vai?)”.

**Croqui 2 - Aldeia Limão Verde**



**Fonte:** Produzido pelo Nerik, sobre a orientação de dona Clementina, 2018.

Este é um croqui produzido pelo neto de Lico e de dona Clementina, o Nerik, de 11 anos de idade. Na medida em que ele desenhava, questionava a sua vó, na língua materna sobre localizações de algumas casas e entre uma pausa e outra, dona Clementina, me dizia que este era um dos netos que mais tem curiosidade de buscar o conhecimento sobre a cultura e a vida de seus antepassados: “é bastante sabido”, ela dizia. Dona Clementina afirma com segurança que Nerik futuramente saberá representá-los.

**Foto 13 - Nerik desenhando o mapa da área**



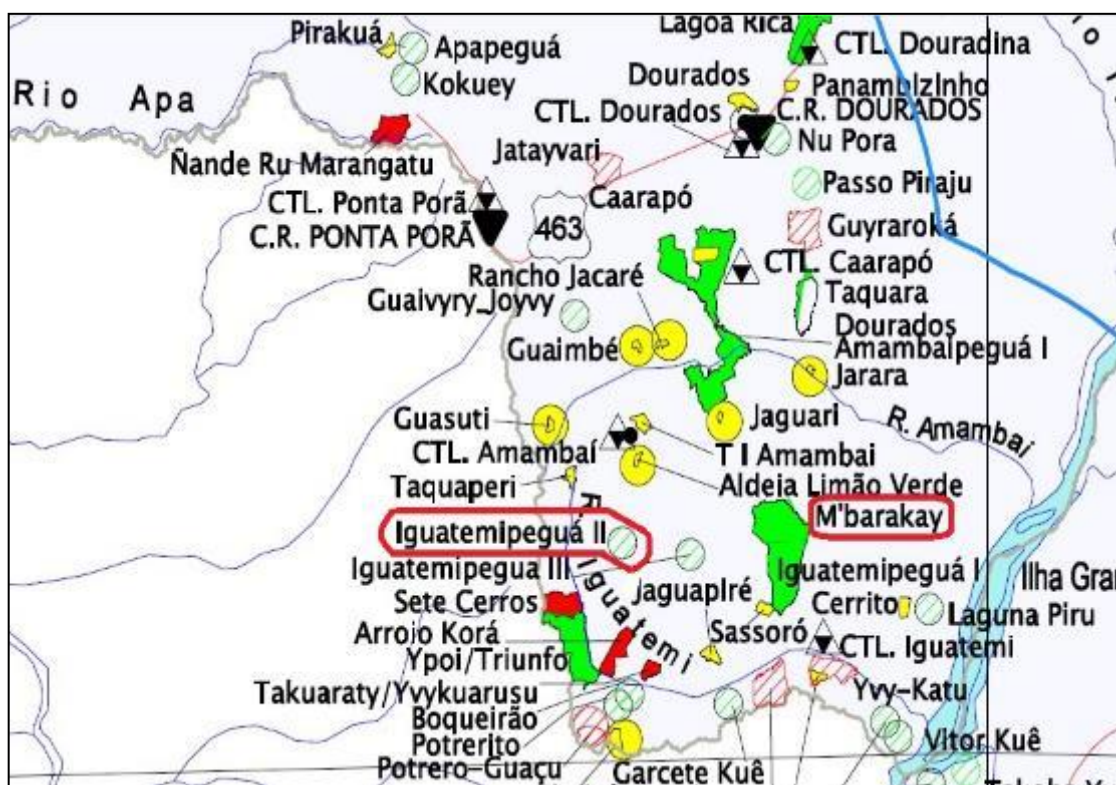
**Fonte:** Fotografia de Lílían Sousa, 2018.

Lendo o croqui, da direita para a esquerda, a casa localizada à margem da estrada de chão, chamada de Juti, é a casa da *ñandesy* Helena, com *picadas* (caminhos) que levam às casas de seu “fogo doméstico”. A estrada que segue cruzando esta região de uma ponta a outra, a qual me referia como estrada principal, cruza (no sentido de baixo para cima, da estrada principal à BR) com as casas de alvenaria, dentre elas, a da *ñandesy* Adelaide e de Janio Avalo, (liderança RAJ). Na outra margem da estrada principal, onde se localiza uma igreja evangélica, percebem-se *picadas* em direção às casas com paredes de madeiras de demolição e a cobertura de lona, onde encontra-se o “fogo doméstico” de Lico e dona Clementina. Na área ao lado, sentido da direita para esquerda, observa-se a Escola Municipal *Mbo’Erenda Tupã I’Ândeva* e a quadra de esporte, por trás desta última, identifica-se a casa do ex-capitão Adolfinho.

Neste segundo momento, gostaria de apresentar ao leitor a localização das áreas, podendo ser identificadas a partir dos destaques de cor vermelha, o *tekoha* Mbaraka’y e o GT

(grupo de estudo) Iguatemipeguá II, onde estão contemplados os *tekoha* Ka'a Jari e Samakuã, que compreende uma área maior juntamente com o Kurusu Ambá e Karaja Yvy (Canta Galo), denominado de *tekoha guasu* (conforme observado na planilha do Complexo Guarani - Terras Indígenas em Estudo cedido pelo coordenador regional da FUNAI de Ponta Porã, Elder Ribas). Conforme o mapa, as áreas Ka'a Jari, Samakuã localizadas entre os municípios de Tacuru e Amambai são contíguas à área de Mbaraka'y, que está localizado no município de Iguatemi.

**Mapa 8 - Localização dos *tekoha***



**Fonte:** Disponível em: [http://mapa2funai.org.br/portal\\_mapas/pdf/terra\\_indigena.pdf](http://mapa2funai.org.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena.pdf). Recorte e grifos presentes neste mapa são para atender as informações específicas. Acesso em 30 de abril de 2018.

No município de Amambai, os Kaiowá e Guarani estendem-se por duas aldeias, a Amambai e a Limão Verde, porém, como sintetizado na introdução, a aldeia Amambai, reservada em 1915, totalizava 3.600 hectares de terra, foi reduzida, em face dos interesses de terceiros, sendo comprimida em 2.429 hectares (Mura, 2006).

As medidas de compensação adotadas pelo órgão SPI, consistiram na demarcação de uma área em 1928, do qual havia sido “doada” pelo Exército, 900 hectares convertido em 668 hectares de terra em que “nunca haviam vivido famílias indígenas” (Crespe, 2015, p. 277).

Entretanto, sobre esse argumento da autora Crespe, existem controvérsias, pois nas narrativas dos mais velhos, a área nomeada de Limão Verde é apontada como uma área tradicional, denominada de aldeia Tapyl - kora, com movimentos históricos de outra família indígena da etnia guarani<sup>28</sup>, portanto esta não seria de fato uma área pertencente ao quartel. Além disso, a rodovia – MS 156 passa por dentro da Reserva, além da ocupação ilegal de um fazendeiro na área, revelando a possibilidade da Limão Verde não possuir nem 668 hectares.

“Atualmente” residem aproximadamente 150 famílias na reserva Limão Verde, no caderno amarelo guardado por Seu Lico, existe uma lista dos nomes de cada família e de cada integrante, no entanto diante da intensa mobilidade das famílias, o mesmo já não sabe informar se a lista está atualizada (cf. Anexo C).

Em 1928, conforme Siqueira e Brand (2004), próxima à instalação da oitava Reserva, foram estabelecidas unidades do SPI, a Missão Evangélica Caiuá (MEC), composta pela atuação de representantes alemães e americanos das Congregações Presbiteriana, a Independente e da Igreja Metodista, incumbida de evangelizar os indígenas. Ademais, a Missão está associada à educação e até o início de 2018<sup>29</sup> esteve administrando a saúde indígena, no intento de induzir as famílias indígenas a ocuparem os postos.

A Reserva Limão Verde foi ocupada aproximadamente por volta de 1970, em decorrência das acentuadas expropriações promovidas pelas instalações de fazendas. Ancorada por algumas narrativas levantadas nesta pesquisa, a família de Adolfinho, do *tekoha* Samakuã, irmão de Lico Nelson, foi uma das primeiras famílias a chegar à Limão Verde.

Em companhia de Sará, visitei a casa de Adolfinho, localizada atrás da Escola Municipal *Mbo'Erenda Tupã I'Ãndeva*, o ambiente ao redor materializa um pouco da narrativa do ex-capitão sobre o trabalho desenvolvido para o seu grupo no passado. Por exemplo, em frente à sua casa, encontra-se uma outra casa que está sendo ocupada por parentes, local em que eram sediadas as reuniões por representantes da educação indígena, para discutir sobre importantes questões no que diz respeito à aldeia e os regulamentos para os capitães.

Em nossa primeira conversa, ao ser questionado como se deu a sua chegada à Limão Verde, Adolfinho Nelson, narra que quando estava na Ka'a Jari com a sua família extensa, um fazendeiro gaúcho, chamado Ventura, havia se instalado na respectiva terra tradicional, porém,

---

<sup>28</sup> Baseada na fala de alguns informantes, a aldeia Limão Verde sendo Tapyl - kora é uma área tradicional pertencente aos parentes de Adelaide Lopes.

<sup>29</sup> A Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena) apresentou modificações no edital de 2018, excluindo a participação da Missão Caiuá para a contratação de funcionários. Informação veiculada pela Radio Terena. Disponível em: <http://radioterena.com.br/2018/02/08/indigenas-suspendem-nesta-5a-atendimento-na-saude-e-ameacam-fechar-a-ms-156/>. Acesso em 14 de maio de 2018.

não haviam conflitos até Ventura falecer e o seu filho vender a terra a um outro fazendeiro. Juntamente com a sua família, Adolfinho aos 12 anos é despejado da Ka'a Jari e deslocam-se para aldeia Amambai após conseguir um espaço com o capitão da época. A mudança para a Limão Verde veio logo depois.

A princípio, Adolfinho explica em que circunstâncias se deu o surgimento da Reserva Limão e como ocorreu a redução desta:

*“De moradia está com 70, eu digo porque cheguei em 70, essa Limão Verde foi demarcada era no tempo do SPI, quando era o SPI eu morava em aldeia Amambai ainda, depois acabou a SPI e entrou a FUNAI, depois de entrar a FUNAI que descobriu essa Reserva do indígena. Porque primeira vez ficou área normal do quartel, quando entrou a FUNAI, descobriu que estava com ... 900 hectares, agora só é 660 hectares. Você viu aquele corguinho<sup>30</sup>lá? Um corguinho lá naquela frente do Posto Fiscal, né? Que é lá no Tacuru [de lá do Tacuru, para cá, já é Limão Verde]. Então, essa é a divisa, passando um pouquinho pra cá é o corguinho, começa a divisa. Sobrou não sei quanto, uns 250 hectares, parece, ainda ficou. Do exército ficou com um pedaço pra cá do quartel, porque como era um engenheiro, acho que o nome era Jorge, o nome do engenheiro, quando alcançou o quartel, o engenheiro parou. Você já viu aquela estrada que pegou Juti? Então, chegou ali, ali parou. Ai já ficou ali o pedaço desse quartel. Lá em baixo tem uma casa do morador, ali que já apareceu bem o corredor, então esse aqui é o limite da Limão Verde (Adolfinho Nelson da TI Samakuã, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).*

Trabalhando com a Missão Caiuá, levando o evangelho, Adolfinho em uma visita, “descobre” a Limão Verde e a descreve como um lugar vazio, “estava seco, não tinha água, não tinha nada, só a vaca”. No entanto, essa condição não o impediu de ir morar lá. Essa decisão veio após um incêndio acidental de sua casa, que ocorreu no dia 19 de abril, a aldeia Amambai estava em festa devido à comemoração do dia do índio. Adolfinho relata que o incidente aconteceu por volta das 12 horas da noite. Havia sido esquecido um pedaço de vela que ficou acesa e queimou uma tábua de segunda linha (estrutura da parede), incendiando tudo. Sua filha, que atualmente exerce a função de professora, foi quem viu e o acordou a tempo para sair da casa.

---

<sup>30</sup> Pequeno curso d'água.

Apesar de ser alertado por um pastor de nome Saulo, sobre as dificuldades que passaria morando na Limão Verde, Adolfinho, por volta de 1970 decide ir para a reserva Limão Verde com os filhos, fazer uma aldeia. Com o aumento da população, a FUNAI trouxe um padre da cidade que trabalhava desenvolvendo projetos para portar água, para que fosse criada uma rede de distribuição de água, após a falha do primeiro projeto, este criou um segundo para puxar dejetos, alcançando somente uma parte da área, a ampliação veio depois com a entrada da FUNASA, seguido pela chegada de novas famílias.

As famílias convidadas por Adolfinho, das áreas de Samakuã e Ka'a Jari, em virtude da existência de um vínculo de parentesco entre ambos, obtiveram um espaço para “habitar<sup>31</sup>”. As demais famílias que buscaram esta reserva enquanto refúgio, como no caso da Mbaraka'y, que também foram identificadas como parte dessa rede de relações, como será citado, (v. o diagrama de parentesco a seguir) assentaram nesta reserva após o consentimento de Adolfinho, que fortalecido pelo grupo que havia reunido, tornou-se capitão, cujo cargo foi introduzido pelo SPI.

O tempo de Adolfinho como capitão, esteve marcado por intensos conflitos com outros grupos políticos que se formavam, objetivando ocupar a sua posição, alegando serem originários desta reserva. Além disso, os rivais se mantêm até os dias atuais, desinteressados dos movimentos de retomadas, tornando-se prejudicial para o avanço das reuniões, como fica indicado nessa narrativa:

*“Então, hoje o cacique/capitão, né, não tem mais interesse, não tem mais interesse no Aty Guasu, porque naquela época, eu tinha interesse de voltar para a minha terra”*  
(Adolfinho da TI Samakuã, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).

Assim, os conflitos envolvidos pelas disputas pelo cargo de capitão atingem grandes proporções, ameaças, expulsões do local, ataques às moradias e aos moradores, brigas e até mesmo mortes daqueles que estiverem contra a um determinado grupo político, como trazem nas enfáticas narrativas daqueles indígenas com qual pude conversar. Por esta razão, para Pereira (2012), os recursos impostos como resultados radicais não são suficientes para deter os conflitos decorrentes nas reservas, porque até mesmo os líderes religiosos e políticos são os

---

<sup>31</sup> Segundo Marcel Mauss (1974), em relação a morfologia sazonal dos esquimós, as habitações são influenciadas pelos períodos de inverno e verão, por esse modo, o termo “habitar” é empunhado como passageiro. Logo, as famílias guarani e kaiowá, anseiam por retornar à sua terra de origem.



alvos desses desafetos. Porém, esta situação de caráter obviamente permanente no espaço culminou com o desenvolvimento de um sentimento mútuo pelo retorno ao *tekoha*

Substituindo o primeiro capitão e morador, o falecido Horácio Fernandes, trazido da Reserva de Dourados pelos funcionários da FUNAI, assim que a Limão Verde foi descoberta, Adolfinho permaneceu nessa função por aproximadamente 40 anos, até ser trocado por Nelson Castelão. Apesar de se sentir satisfeito, Adolfinho conta que o fim de sua capitania, se deu por intermédio de uma reunião formada por um forte grupo opositor ter nomeado o Nelson como o novo capitão.

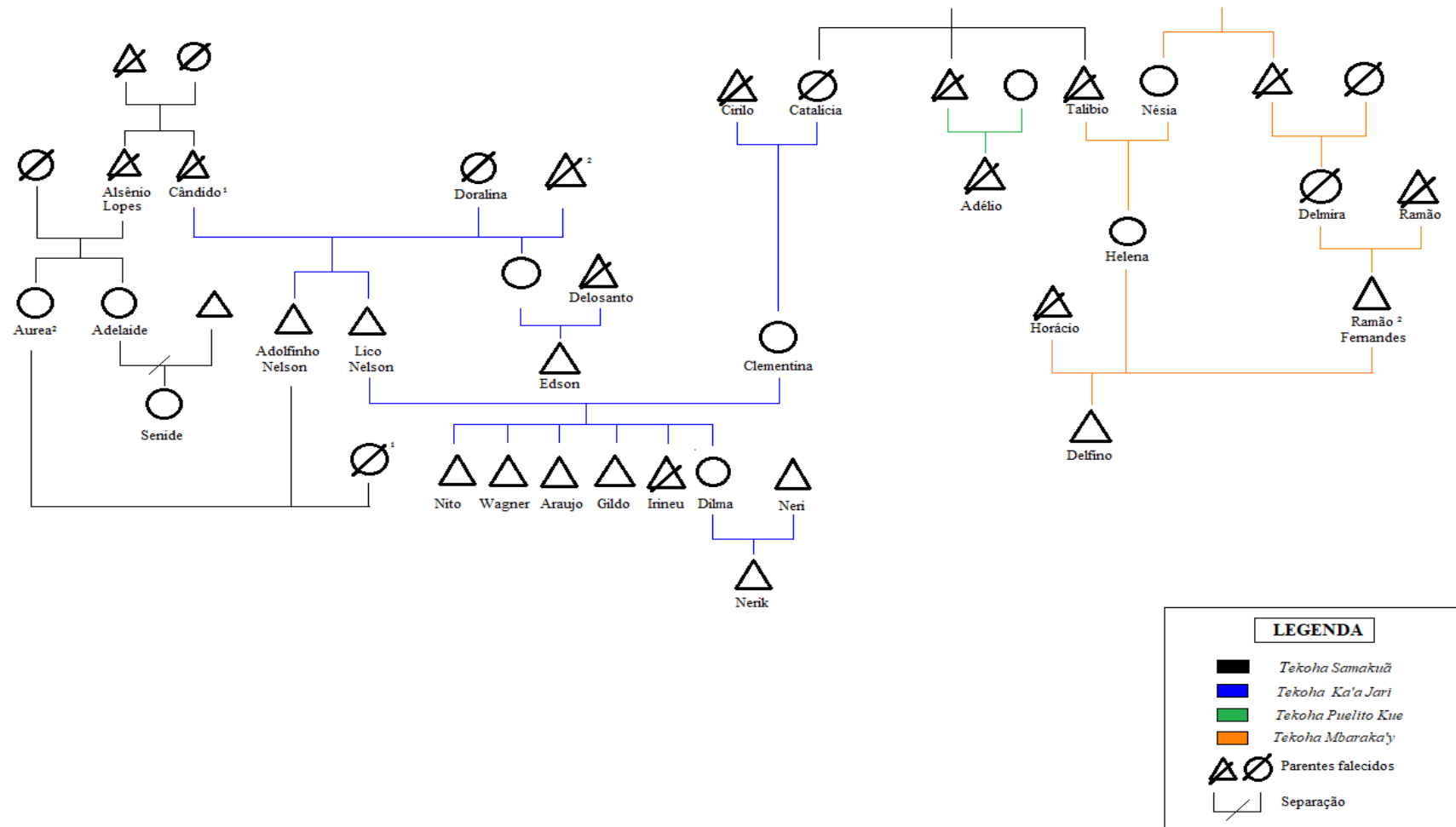
Recentemente, a reserva sofreu com novos conflitos internos, devido a “escolha” de um novo capitão fora do período de eleição determinado (de 4 em 4 anos)<sup>32</sup>, Nelson Castelão, por sua vez, sem deixar-se intimidar continuou se intitulando o atual capitão. Nesse embate, os moradores eram os que vinham sofrendo com a violência, pois o “pirata”<sup>33</sup> antes de ser preso, por meio da coerção buscava agrupar mais apoiadores para que pudesse ser eleito ao cargo e conseqüentemente derrubar o atual capitão.

---

<sup>32</sup> Em diálogo com o capitão Nelson, este informa que as eleições para a escolha do capitão acontecem conforme as eleições brasileiras.

<sup>33</sup> Alguém que é falso, expressão bastante comum nas falas dos grupos.

**Diagrama 1 - Dos parentescos das famílias Ka'a Jari, Mbaraka'y e Samakuã**



**Fonte:** Fundamentado nas narrativas das lideranças. Feito por Lílían Sousa, 2018.

O diagrama surgiu a partir das conversas com as lideranças de cada *tekoha*, ao observar a aproximação com os nomes que vinham sendo citados, fui elaborando esse esquema no intuito de reconhecer o grau de parentesco e o que haveria por trás dessa aliança consanguínea. E dessa forma identifiquei que para além da intensa relação de reciprocidade que mantém os três grupos coesos e fortalecidos para o retorno ao *tekoha*, existe uma aliança matrimonial, política e religiosa formalizada no passado devido à proximidade das áreas. Contudo, a expressão solidária no cotidiano dessas pessoas não é o único sentimento presente, os conflitos intergrupais aparecem mesmo que seja de forma relevante.

Numa outra visita à casa de Adolfinho, encontro o próprio e a sua companheira Aurea, Helena (*ñandesy* do Mbaraka'y), Ramão e Adelaide (*ñandesy* de Samakuã) que serão apresentados mais adiante. A princípio, a conversa é compartilhada por todos, mas logo, as mulheres indígenas ali presentes, voltam-se umas para as outras e iniciam uma conversa na língua materna, enquanto Adolfinho e Ramão dialogavam em português sobre a época de Adolfinho como capitão da Reserva e presidente da Grande Assembleia geral (*Aty Guasu*). Ao aproximar a minha cadeira percebo que rapidamente fui inserida na conversa.

Ao se identificar atualmente como representante do *Aty Guasu*, Ramão destaca alguns dos projetos aplicados pelo ex-capitão Adolfinho durante a sua gestão na Reserva, como o fornecimento de instrumentos (enxada, pá, e entre outros), das sementes, do trator para que as famílias pudessem ter a condição necessária para trabalhar em suas roças, ao invés de trabalhar nas fazendas ou em usinas por um valor tão baixo. Porém, com a gestão do outro capitão, esses projetos deixaram de existir.

*“Todo mundo tinha roça e quem é que tem roça hoje aqui? A senhora viu alguma roça grande aqui? O que nós vamos fazer aqui olhando um para cara do outro, não tem jeito aqui. É pedir trabalho lá [nas fazendas]. E a nossa roça acabou e como vamos fazer a braçal? Assim não tem como a gente trabalhar e na época do seu Adolfinho tinha... tinha”* (Ramão Fernandes da TI Mbaraka'y, em aldeia Limão Verde, fevereiro/ 2018).

Ramão rememora as reuniões do *Aty Guasu*, organizado por Adolfinho, enquanto presidente da comissão, destacando que antigamente havia mais a participação da comunidade, devido à grande articulação dos representantes (composto por Adolfinho Nelson, o falecido Milton Lopes, *Avá Verá* (nome espiritual), Mario Turibio, o falecido Marcos Verón e o Jorge Pirakuá de Amambai), a fim de que houvesse transporte, alimentação e barraca para as famílias

que estivessem presentes na Assembleia. Ao fazer menção sobre a época da *Aty Guasu* organizada por Adolfinho, Ramão afirma:

*“Aqui antigamente não era assim, antigamente nós tínhamos grupo, tinha daqui, tinha do Sassoró, tinha do Jaguapiré, tinha do Arroyo-corá, tudo reunido. Aqui era cheio de barraca” (Ramão Fernandes da TI Mbarakay, em aldeia Limão, fevereiro/2018).*

Ao questionar o Adolfinho sobre como se deu sua atuação, enquanto presidente da comissão do *Aty Guasu* na Limão Verde, este relata que a organização na aldeia foi fundada em 1970 ou 1972, porque tinha interesse de voltar para a sua terra. Então para a realização da reunião, articulava apoio com o PKÑ (Projeto Kaiowá-Ñandeva)<sup>34</sup> coordenado por Celso Aoki, a prefeitura e a FUNAI, para providenciar o ônibus para transportar as famílias, a alimentação e os itens necessários para a estalagem durante os dias do evento. Dado que, naquela época eram reunidos os *ñanderu* de vinte duas aldeias e sua equipe composta por treze a quinze *yvyra'ija*. As reuniões aconteciam no barracão e as barracas de dormir eram montadas em uma área próximo à casa de Adolfinho.

*“Então para ter um Aty Guasu, nós ficamos em ligação com a FUNAI, conversamos com o prefeito para conseguir alimentação, agora para transportar o pessoal ñanderu lá de Porto Lindo, Sassoró, fomos conversar lá no Guatinim, conseguir um projeto, um recurso para pagar o ônibus, então algumas coisas o prefeito não cobrava. Naquela época, eu não sei agora, mas naquela época, a cada quatro vezes havia o Aty guasu, o geral, por ano. Então aquela que é Aty guasu, por que eu ouvi falar que modificou” (Adolfinho Nelson da TI Samakuã, em Limão Verde, fevereiro/ 2018).*

O primeiro *Aty Guasu* foi promovido pelo PKÑ, coordenada pelo Celso Aoki, pois naquela época ele tinha um grande projeto e um terreno que atualmente está ocupado pela FUNAI. Quando o PKÑ acabou, Aoki coordenava os GT das oito aldeias: Guasuty, Lima Campo, Jaguari, Guaimbé, Jacaré e Jarará (no entanto, Adolfinho só lembrou de sete). O Celso tinha uma viatura e uma Toyota para transportar os grupos, então quando havia reunião, por exemplo, na aldeia Porto Lindo, o transporte já estava pronto, por essa razão Adolfinho compara

---

<sup>34</sup> Segundo Tónico Benites (2014), o PKÑ, era um órgão não-governamental formado por antropólogos que forneciam recursos aos chamados cabeçantes (as lideranças e seus assistentes, *yvyra'ija*) para que fizessem seu roçado.

que em sua época era mais fácil, diferente dos dias atuais, em que muitas vezes falta o ônibus para ajudar no transporte.

No que se refere ao cronograma da Assembleia, Adolfinho narra que ao final do *Aty Guasu*, todos iam embora sabendo a data das próximas reuniões, se por acaso uma liderança disser que a próxima reunião quer que aconteça em sua aldeia, então todos já estariam sabendo onde ocorreria e quantas pessoas viriam de cada aldeia. Era uma preocupação que Adolfinho afirmava ter, pois no convite entregue a todos teria um aviso para trazer as colheres, os pratos e a erva-mate para tomar o tereré.

O *Aty Guasu* era bem animado, se os *ñanderu* que vem de Paranhos, Paraguaçu, Porto Lindo, Sassoró chegassem, o *jeroky guasu* (grande ritual religioso) iniciava às 17 horas ou às 18 horas e ia até o amanhecer. A liderança política (*mburuvicha*), ao final do ritual já questionava como é que iria ser resolvido a demarcação; quando é que iriam entrar no *tekoha* e os *ñanderu* já com a resposta dariam o conselho. Ao tomar o café da manhã, umas 8 horas a reunião já iniciava com uma reza antes de entregar a palavra para o *mburuvicha* conversar sobre o assunto. Naquela época só quem tinha voz no *Aty Guasu* eram os presidentes: os falecidos Milton Lopes e o Marcos Verón, o *Avá Vera*, o Mario Turibio, que mora em Aroeira, no município Rio Brillhante e os *ñanderu* que tinham as respostas de estratégias.

Ao demonstrar preocupação com a narrativa do ex-capitão, Ramão Fernandes que vez ou outra agregava detalhes à fala de Adolfinho, revela que esse novo tempo está sendo mais difícil devido ao atual governo adotar estratégias agressivas contra os povos indígenas.

*“Esse que está agora quer matar todo mundo. Quer acabar com o indígena.... Por isso, nós somos a válvula da retomada” (Ramão da TI Mbaraka’y, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).*

Encerrado esta etapa de narrativa com a trajetória do ex-capitão Adolfinho, dou início às descrições dos relatos das lideranças de Ka’a Jari, Mbaraka’y e Samakuã, que estão divididos em três momentos.

## **2.1 A caminhada do "levantar" Ka'a Jari: a trajetória da família de Lico**

Nos relatos do casal indígena, do *tekoha* Ka’a Jari também constaram memórias da saída de sua terra originária. Na perspectiva de dona Clementina, esposa de Lico, ela e a sua família

havia permanecido por mais tempo em Ka'a Jari do que seu companheiro, e vieram para a aldeia Amambai por um pedido do cacique Cirilo (pai de Clementina) ao capitão desta Reserva. Clementina apesar de criança, lembra que eram muitas pessoas (incluindo sua família extensa) percorrendo o trajeto a pé até a aldeia, foram três dias dormindo na estrada, levando as galinhas, os porcos, porongo<sup>35</sup> e a matula<sup>36</sup> cheia de milho, para irem se alimentando no caminho.

Ao questionar Lico sob em que momento havia decidido retornar à sua antiga morada (*tekoha yma guare*), este dá início a sua narrativa, descrevendo que o desejo de revê-la se deu por conta do seu trabalho como enfermeiro da FUNAI. Estando casado com Clementina, Lico, conta que em 1972, quando tinha 20 anos foi chamado por um funcionário da FUNAI para fazer um curso de enfermagem em Dourados, com a duração de 30 dias, na Missão Caiuá, pois dentre os demais jovens da aldeia, ele era o único a ter estudado até a 3ª série. Uma turma foi formada com quarenta e quatro indígenas Kaiowá das oito reservas.

Os alunos estudavam de dia e de noite visitavam o hospital para a aula prática sob a orientação de um médico que os ensinou a aplicar a injeção, medir a pressão e a temperatura e fazer curativo, além de pequenas cirurgias. Ao examinar os pacientes, os estudantes auxiliavam o médico com a tradução da língua materna. Encerrado o curso, a FUNAI e o médico da Missão vindo de Brasília nomearam os quarenta e quatro alunos para atuar na área da saúde em suas respectivas aldeias.

Lico Nelson, em razão de sua função de enfermeiro, descreve a sua trajetória em companhia da família. Ao receber a ordem para trabalhar na aldeia em que estava assentado, Lico conta que visitava as pessoas todos os dias, durante dez anos. Cumpria esse trajeto a pé. Até que recebeu uma notificação da FUNAI, transferindo-o para o Campestre, município de Antônio João, em consequência do assassinato do Marçal de Souza,<sup>37</sup> companheiro de turma.

Ao mudar-se para Campestre com a sua família, Lico narra que logo de manhã cedo pegava a sua bicicleta para atender as aldeias Campestre; Pirakuá, no município de Bela Vista e Kokue Y. Durante oito anos, Lico cumpria esse trajeto de 50 km para visitar as comunidades. Mas, logo vieram outras transferências, de Campestre foi para Sessoró, no município de Tacuru,

---

<sup>35</sup> Carregador de água.

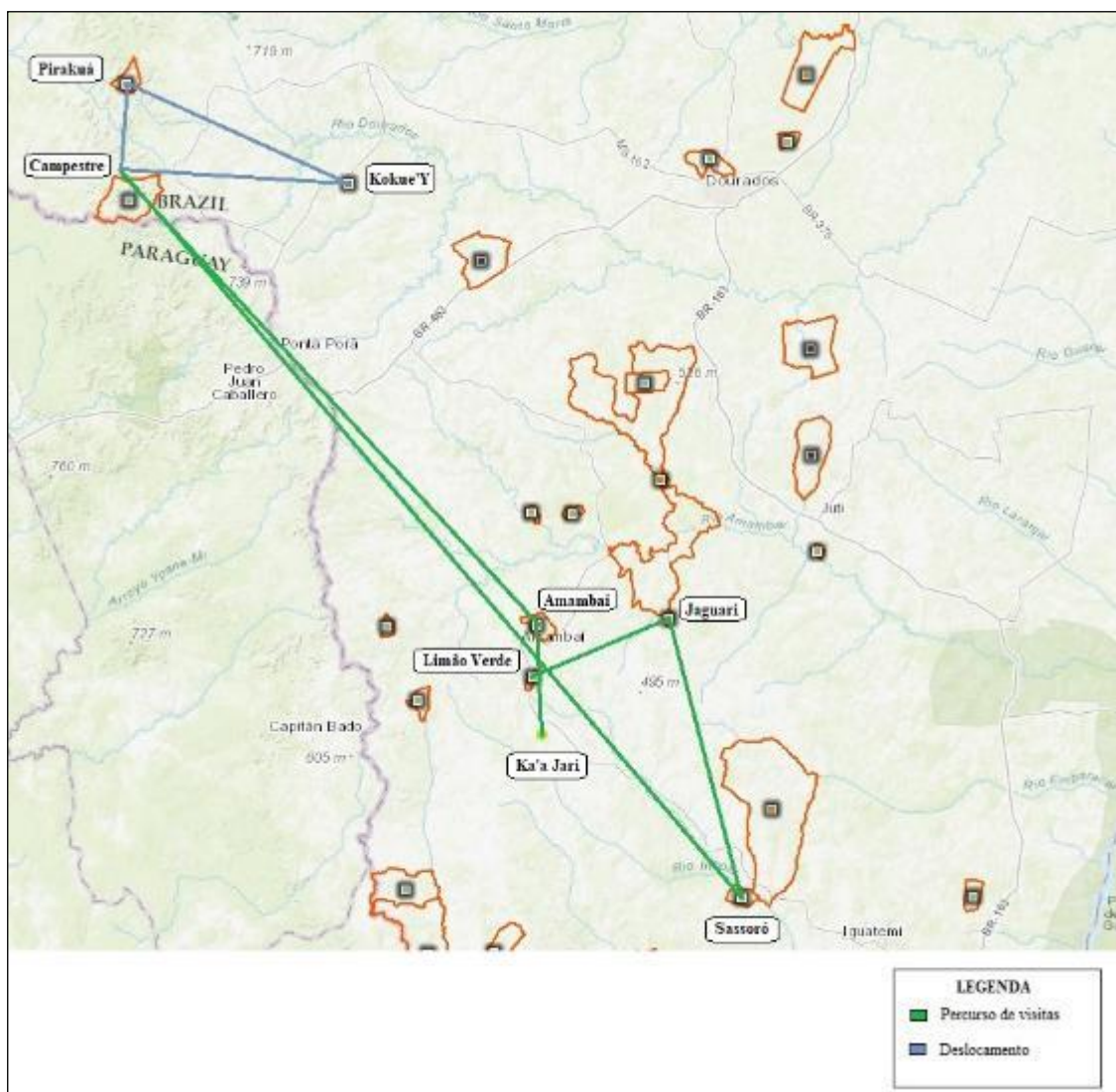
<sup>36</sup> Saco para carregar alimento.

<sup>37</sup> Foi uma grande liderança Nandeva, conhecido por *Tupã'Y*, “a boca desdentada e desdenhada contava o descaso e o abandono em que viviam. Quando menino, sobrevivera no abrigo da missão evangélica para órfãos, a *nhanderoğa*. A denúncia do preconceito vivido junto com os povos originários não se continha em sua garganta oprimida e as suas palavras incomodavam os ouvidos surdos da opressão. Denunciou ao Papa João Paulo II e a outras autoridades o sofrimento de sua aldeia e de todos o seu povo. Foi também na boca que levou os tiros que o ceifaram na maturidade de sua sina, mas, no entanto, o eco de suas palavras não descansou ainda e sobrevive repetindo a pergunta: quando verei a justiça? Quando a terra ficará livre dos males?” (Neimar Machado, 2019).

onde permaneceu por três anos e oito meses. Depois mudou-se para Jaguari, dado que haviam muitas crianças e adultos morrendo, trabalhou por mais três anos, até que o governo abriu o PDV (Programa de Desligamento Voluntário), e seu Lico já cansado pediu o desligamento da FUNAI.

Fundamentado na trajetória descrita pelo interlocutor, apresento abaixo o mapa dos caminhos percorridos por Lico e a sua família, quando este ainda exercia a função:

**Mapa 9 - Trajetória da família de Ka'a Jari**



Fonte: Produção de Lílian Sousa, 2019.

Adolfinho, na época capitão da Limão Verde, convidou Lico e a sua família para ir morar na aldeia e a sua ida marca definitivamente a decisão de retornar a Ka'a Jari. Os encontros

com os parentes pelas aldeias por qual vieram percorrendo no decurso da função de Lico, foi encorajando-o para tornar-se liderança e novamente reunir a comunidade originária do seu *tekoha*.

Em 1997, presente no *Aty Guasu*, na Terra Indígena Sucuri'y, município de Maracaju, por intermédio do convite do representante da Limão Verde no *Aty Guasu*, o ex-capitão Adolfinho, Lico foi, participou e assumiu a liderança de sua comunidade, quando firmou a sua determinação em reaver e reocupar o seu território. E a pedido do advogado que havia comparecido à assembleia, Lico desenhou a Ka'a Jari.

### Mapa 10 - *Tekoha* de Ka'a Jari



**Fonte:** Produzido por Lico Nelson em 1997. Fotografia de Ademir Pereira (Sará), 2018.

No mapa foi detalhado toda a extensão do *tekoha*, apontando onde estavam os cemitérios, local onde ocorreu a morte de Samuel durante a retomada e a localização de cada fazenda instalada na área.

Seu Lico retira da sua pasta azul, em meio aos tantos outros documentos que vem acumulando e informações sobre os procedimentos territoriais, e me mostra em uma folha com as bordas rasgadas e amareladas, o desenho de um mapa identificando detalhes importantes de



seu território, tais como: os cemitérios, os rios e a localização das fazendas que estão situadas em seu território. Ao entregá-lo de volta, este a segura com as duas mãos, e mantém um olhar marejado quando visualiza o seu desenho. Questiono qual é o sentimento nesse momento e Lico me responde que é de tristeza, pois o que mais anseia é poder retornar para plantar em Ka'a Jari antes de morrer.

Observando a expressão do seu companheiro, dona Clementina, atualmente com 73 anos de idade, destaca que as três tentativas de retomadas ao *tekoha* Ka'a Jari, ocorreram após Lico assumir a liderança do grupo durante o *Aty Guasu*, no *tekoha* Sucuri'y nas proximidades de Maracaju. Clementina conta que apesar de não ter ido, Lico compareceu e o antropólogo que esteve presente o aconselhou a recuperar Ka'a Jari. E assim fizeram.

No ano de 2000, houve a primeira tentativa de retomada, o movimento esteve formado por um grupo de 430 pessoas, enquanto caminhavam pela madrugada, iam rezando. Já era de manhã quando chegaram à fazenda e reocuparam a área reivindicada.

Quando o chefe da FUNAI, Pedro Franco, indígena da aldeia Amambai e a polícia chegaram, fizeram um acordo com o fazendeiro Atono Nunes, na época vice-prefeito de Amambai, no qual foi concordado que o grupo deveria retornar ao local e por um prazo de seis meses receberiam toda a assistência fornecida tanto pelo fazendeiro quanto pela prefeitura, até que o grupo técnico fizesse o levantamento da área para comprovar se era ou não terra tradicional. Porém, o acordo não foi cumprido e no mesmo ano houve uma nova retomada, no entanto, antes de cruzarem a ponte do rio, foram impedidos por pistoleiros que já sabiam da vinda do grupo. Acompanhados da polícia, o grupo retornou para a Limão Verde em um ônibus que o fazendeiro mandou da Prefeitura.

Na terceira retomada, em 2001, antes mesmo de chegarem à área reivindicada, foram alvejados por pistoleiros, e na correria para escapar dos tiros, Samuel, o sobrinho de Lico, foi baleado e já caiu morto. O Seu Lico, que se manteve em silêncio, com a cabeça baixa, ouvindo o relato de sua companheira, retira de sua pasta um recorte do jornal *Região*, noticiando a morte de seu sobrinho na época, e me entrega dizendo que Samuel Martins foi morto com três tiros, caiu com rosto afundado na terra, a imagem que aparece no jornal foi tirada após terem virado o seu corpo.

Foto 14 - A morte de Samuel



Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

Até hoje esse caso continua sem solução, assim como uma vasta lista de indígenas que foram agredidos, assassinados, atropelados...

## 2.2 “Somos a válvula da retomada”: narrativa da liderança Helena do Mbaraka'y

A princípio, as minhas idas ao campo, que estiveram concentradas nas visitas ao casal, Lico e Clementina, ganham um novo norte, quando, em uma das minhas chegadas, dona Clementina, sempre disposta a caminhar, me convidou para acompanhá-la até a casa de Helena Gonçalves para lhe dar um aviso. Somente com o desenrolar da conversa na língua materna, entre Clementina e Helena, em companhia de seu esposo Ramão, que com muita atenção pude decifrar mediante o pronunciamento das palavras que já eram de meu conhecimento: *aty*; *tekoha*; seguido da frase “vamos retomar, vamos retomar”. A partir daí consegui me inserir na conversa.

Ao questionar Helena, líder espiritual sobre qual *tekoha* era pertencente, esta narra o contexto da trajetória da comunidade desde o despejo até o assentamento atual. No desenrolar de um eloquente relato, a *ñandesy*, recuperando uma memória de quando tinha aproximadamente 9 anos, conta sobre a chegada de um fazendeiro, chamado Vidal Amaral e

dos seus jagunços, que margeando a área de moradia das famílias para matar os animais costumavam soltar um cachorro americano, de cor branca.

De acordo com as descrições no *Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Iguatemipeguá I*, cópia que está em posse de dona Helena, o despejo do grupo de Mbaraka'y, foi gradativo. Com a chegada de Vidal Amaral, este usou de algumas outras investidas, como: soltar o seu gado na roça da família e misturar seus animais com o dos indígenas para que fossem confundidos.

Na tentativa de evitar tais conflitos, o *tamõi* (liderança da parentela), Major Gonçalves levou a sua família para a microrregião Sousa Kue, ainda no território do Mbaraka'y. Entretanto, com a ocupação de outros fazendeiros, muitos indígenas foram trabalhar para aqueles na derrubada do mato de outras microrregiões. Em 1974, os indígenas foram despejados pelo fazendeiro Otacílio.

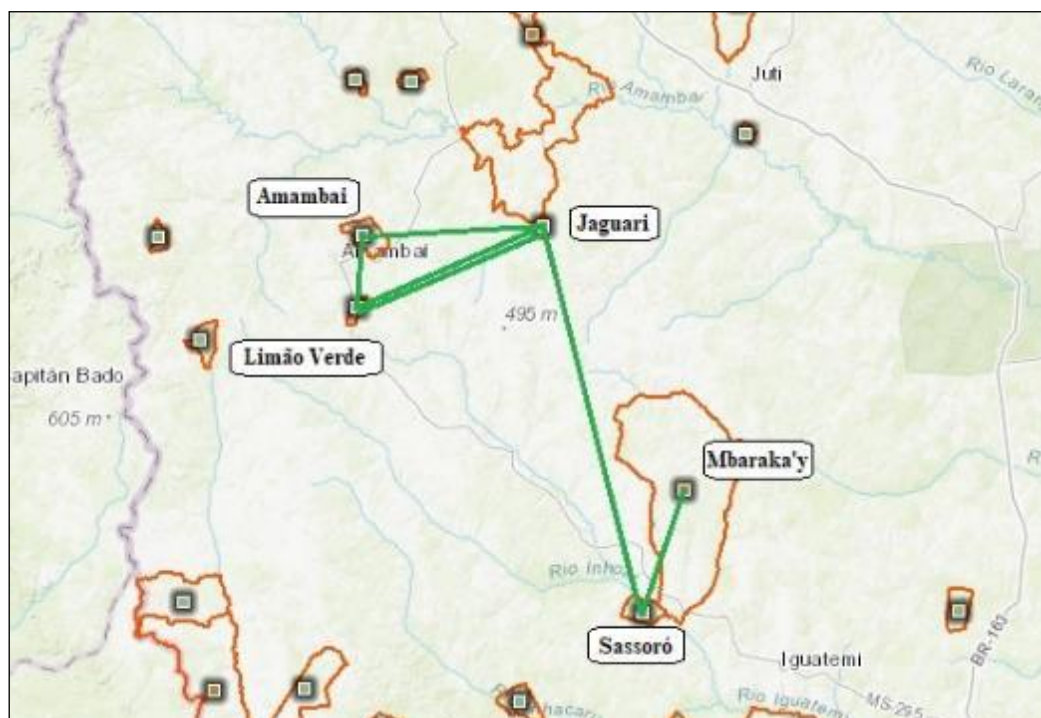
Retornando à narrativa de Helena, esta conta que quando o fazendeiro chegou para morar no Mbaraka'y, havia somente Kaiowá e Guarani, até que houve o despejo e foram transferidos pelo SPI para a Reserva de Sassoró, não demorou muito e depois retornaram ao Mbaraka'y.

*“Porque o meu lugar é lá. Eu sempre falo, foi lá que faleceu minha vó, minha bisavó, está tudo enterrado lá. Tem quatro cemitérios no Mbaraka'y, é por isso que eu não tenho vergonha para falar, porque eu sou de lá” (Helena Gonçalves da TI Mbaraka'y, em aldeia Limão Verde, janeiro/2018).*

Após o segundo despejo, a família de Helena mudou-se para Jaguari. Em 1984, quando estava casada com Horácio foi morar na Limão Verde e em 1990 foi para Amambai, retornando pouco tempo depois para Jaguari, porém com a morte do companheiro em 1998, Helena voltou para Limão Verde em 2000.

Por um pedido de seu primo Adélio (liderança da Puelito Kue), a quem Helena chama de irmão, esta veio a se tornar liderança do Mbaraka'y para que unissem o grupo e que juntos retomassem ao seu *tekoha guasu*. A seguir apresento o mapa elaborado de acordo com a narrativa prestada pela *ñandesy* sobre a sua mobilidade.

## Mapa 11 - Trajetória da família Mbaraka'y



Fonte: Produção de Lílian Sousa, 2019

No mapa, a localização do tekoha Mbaraka'y, está situado na TI Iguatemipeguá I, correspondente ao *tekoha guasu* (integrados pelos territórios Puelito Kue e Mbaraka'y). No decorrer dessa narrativa, a *ñandesy* descreve com riqueza de detalhes, sobre as tentativas de retomada ao Mbaraka'y, e também sobre a sua participação nas retomadas ao Puelito Kue, pois caso os dois grupos conseguissem permanecer no acampamento, resistindo às investidas dos pistoleiros, ocorreria a chamada “ampliação”, isto é, uma nova retomada que se estenderia para a área reivindicada ao lado.

A primeira retomada ao Mbaraka'y ocorreu em 2003, no mesmo dia, os pistoleiros invadiram o acampamento, agredindo e atirando nos indígenas, durante a expulsão, o filho de Adélio é morto e a sua irmã teve os dois braços quebrados. Nesse interim, Helena conta que estava mais distante da área, porque havia ido procurar com Ramão a sua carteira e quando ouviu os tiros se esconderam na mata. Com a dispersão do grupo, Helena e Ramão retornam a pé para a Limão Verde.

Em 2009, na retomada a Puelito Kue, Helena conta que não esteve presente, em razão de ter sido convidada pelos professores para uma reunião no Piraju'y. Soube através de uma ligação, de que Adélio, Ambrósio e o grande *ñanderu* Atanásio, juntamente com um grupo

havia entrado na Puelito Kue. Essa retomada não durou muito tempo, logo foram atacados por pistoleiros e um dos parentes de Ambrósio, o Lira, foi baleado na barriga e no braço (a bala continua alojada em seu corpo); quanto ao irmão de Lira morreu no local; a tia de Helena, a quem chama de Viana também foi baleada e o sobrinho de Adélio foi atingido na virilha. Por fim, novamente foram despejados e transferidos para RI Sassoró.

Em 2012, houve outra tentativa de retomada ao Puelito Kue, Helena narra que ao entrar, avisou para ficarem atentos e não dormirem, pois a qualquer momento poderiam ser surpreendidos por pistoleiros. Ao chegar à beira do rio, um dos *patrícios* (parente) alertou sob a vinda de um carro de cor branca seguido de uma Toyota cheia de pistoleiros. Helena voltou para a barraca com mais algumas pessoas e começou a rezar. Nessa ocasião, Adélio sem saber da chegada dos carros, havia ido caçar tatu. Quando os carros cruzaram a ponte, já vieram atirando com balas de borracha, Ramão que estava mais à frente foi acertado no pescoço. Adélio, por sua vez, foi apanhado pelos jagunços que o agrediram com cassetete, deixando-o completamente machucado. Na tentativa de escapar, o grupo se dispersou, Helena que já estava na companhia de Adélio e de algumas outras pessoas, conseguiram atravessar o rio e fazer uma barraca no mato. E um dia depois, Helena e Ramão retornaram a Limão Verde, enquanto o seu irmão foi para a aldeia Yvy Katu. Ao questioná-la sob o estado de Adélio após as agressões, Helena relata que o mesmo lhe ligou umas duas vezes para avisá-la que estava muito mal e uma semana depois, recebeu uma ligação de madrugada comunicando o falecimento de seu irmão.

Na segunda retomada ao Mbaraka'y, em 2015, dois indígenas foram mortos, o primo da cunhada de Helena e uma outra jovem. Quanto aos que ficaram machucados, a *ñandesy* mencionou o nome de duas pessoas: a Andreza, filha da “Viana” (tia de Helena) que teve os dois dedos amputados por um tiro e a Iroci que foi baleada de raspão na testa.

*“Foi assim que aconteceu em 2015. Por isso que eu falo, será que vamos ficar assim mesmo? Será que vamos ficar sem resolver?” (Helena Gonçalves da TI Mbaraka'y, em aldeia Limão Verde, janeiro/2018).*

Ao descrever a retomada de 2012, da Puelito Kue, relembro de uma notícia alarmante sob um grupo Guarani Kaiowá, que após a ordem de despejo judicial enviou uma carta para o Governo e a Justiça Federal, do qual foi divulgada e interpretada pela mídia como uma ameaça de suicídio coletivo. Contudo, no momento em que ouvia a narrativa de Helena, não associei os períodos, somente depois, com o decorrer das descrições que percebi de que se tratavam do

mesmo grupo. A comunidade composta por 170 indígenas da Puelito Kue e Mbaraka'y, em 2012, ia fazer um ano que estava ocupando dois hectares de uma fazenda privada, área correspondente ao território originário da Puelito, no município de Iguatemi/ MS.

Desesperados com a ordem de despejo determinada pela Justiça Federal de Naviraí - MS, o grupo apresenta uma carta denunciando a situação de vulnerabilidade no local e a violência sofrida pela ação da Justiça e dos pistoleiros a mando dos fazendeiros. E anunciam para que seus corpos fossem enterrados nesse território, pois dele não iriam sair vivos e nem mortos (Anexo D). Ao ser divulgada nas redes sociais, a mídia interpreta esta carta como um anúncio de um suicídio em massa, gerando grande comoção nacional e internacional.

Sensibilizados pela causa, muitos usuários do facebook trocaram seus sobrenomes por Guarani Kaiowá e se mobilizaram criando um abaixo-assinado pelo site *Avaaz*, para petição intitulada de: “Vamos impedir o suicídio coletivo dos índios Kaiowá e Guarani”, chegando a angariar 21 mil assinaturas.

Com a ampla repercussão dessa notícia, o STF suspendeu a liminar, mas isso não impediu de em um outro momento despejar a comunidade.

\* \* \*

De volta a narrativa oral, a *ñandesy*, em um outro momento segue descrevendo sua preocupação em relação ao Marco temporal<sup>38</sup> estabelecido pelo Supremo Tribunal Federal (STF), ameaçando o destino de todas as terras indígenas e quilombolas:

*“E aí eu vi no vídeo, que o branco falou assim “que antigamente não tinha índio”, mentira, mentira, quem não tinha era o branco, porque o índio Kaiowá e Guarani sabe o seu lugar em cada tekoha, onde que ele nasceu, aonde que ele veio lá no céu para aqui na terra, nasceu lá e cresceu lá” (Helena, originária da T.I de Mbarakay, em aldeia Limão Verde, janeiro/2018).*

Ramão Fernandes, que permanecia em silêncio e sempre acenando com a cabeça em sinal de aquiescência com o que era proferido por sua companheira, inesperadamente reafirma

---

<sup>38</sup> O Parecer Vinculante 001/2017 da AGU (Advocacia-Geral da União), denominado de Marco temporal representa a legalização dos processos de violência e tortura cometido contra os povos indígenas até o ano de 1988, a inviabilização das demarcações territoriais estimulando as práticas de grilagens, o esbulho e o genocídio (ISA, 2017).

as palavras de Helena, ao dizer: “*igual que é a gente aqui hoje, aqui, nós estamos aqui, mas isso aqui não é lugar nosso, isso aqui é emprestado*”. Ramão faz referência à casa de alvenaria dada pelo governo. Aliás em todas as falas registradas, tanto Helena quanto Ramão afirmam que quando for a hora de retornar ao seu *tekoha*, tudo ficará para trás, pois nada disso lhe pertence.

Além da condição de despejados, estas famílias estão numa posição politicamente instável perante as outras famílias evangélicas, que além de contrárias às mobilizações de reocupação, não permitem as práticas e as crenças rituais, por considerarem feitiçarias. Sobrevivem em meio às tensões internas desdobradas pelas consequências das disputas de capitania entre os representantes de “fora” contra os de “dentro” da aldeia. Ademais, estas rivalidades resultam na escassez de comida e de dinheiro para comprar alimentação e nas brigas provocadas por “fuxicos”, o que é bastante corriqueiro.

### **2.3 “Uma luta de 60 anos não foi demarcada”: narrativa da liderança de Samakuã**

Apresentada por Clementina, conheci Adelaide Lopes durante o canto-reza da RAJ (Retomada Aty Jovem), na aldeia Takuapery. Na segunda ocasião em que pude reencontrá-la, foi quando Clementina pediu a minha companhia para ir até a casa dela. As conversas aconteciam vez ou outra na língua materna, mas percebi que quando se tratava do assunto fundiário, ambas me permitiam participar do diálogo.

Ao receber a permissão da *ñandesy* Adelaide para retornar no dia seguinte, cheguei no início da tarde, no carona com o Sará. Sentamos ao lado de sua casa, embaixo de uma grande árvore, contornada por vários vasos de plantas medicinais e por inúmeras galinhas, patos e cachorros. No decorrer de nossa conversa, os filhos e os netos de Adelaide iam aparecendo para participar ou apenas ser ouvintes.

Sob o pedido para contar a sua história, Adelaide narra sobre a chegada e instalação do fazendeiro Chatoco Amaral no Samakuã, antes deste falecer, Amaral repassa ao seu filho mais velho, o Raul, o território, do qual foi dividido em várias partes e vendido para outros fazendeiros. Nesse momento, segurando um galho quebrado, Adelaide desenha o mapa da sua terra e o reparte com várias linhas.

Movido pela intimidação do Raul, filho do falecido Chatoco Amaral (o que é notório nas entrelinhas das falas de cada liderança), os mais velhos tinham medo dos *karaí* (não-

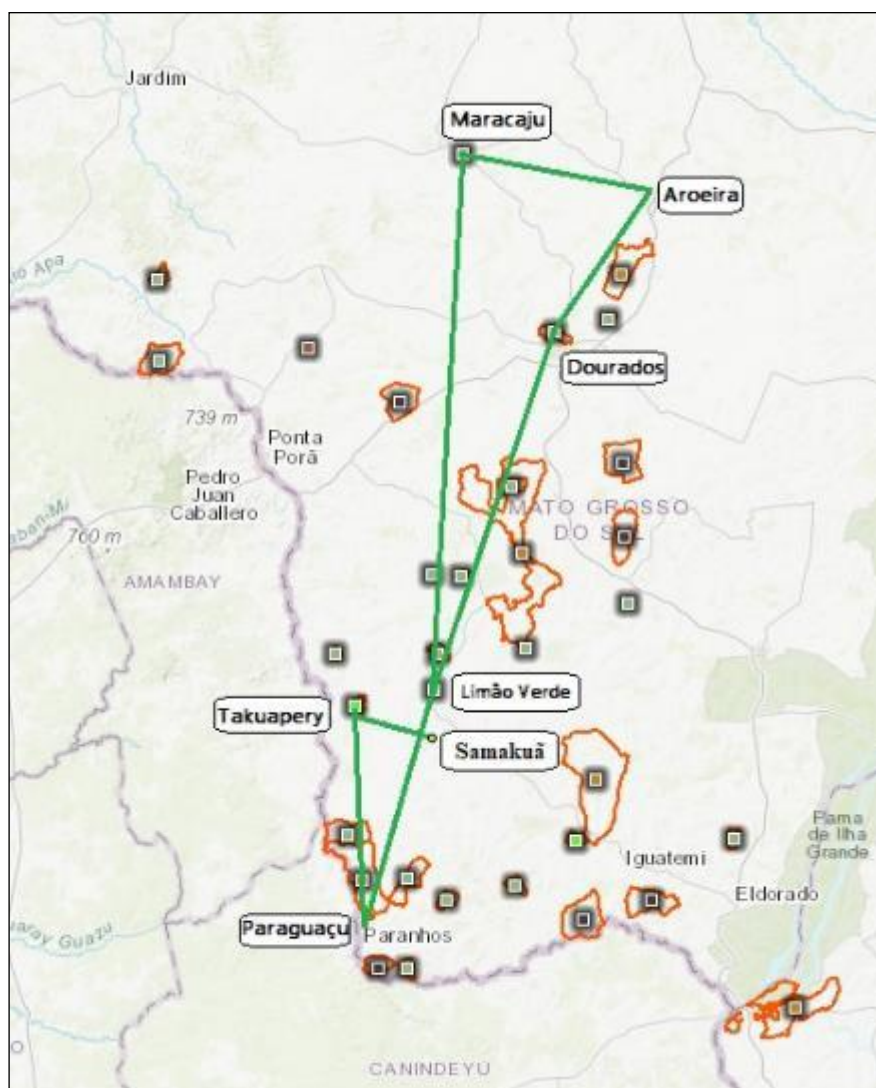
indígenas) por não saber do que seriam capazes de fazer. Desse modo, o grupo foi gradativamente se deslocando para as Reservas Indígenas.

Adelaide conta que após a saída de seus pais, ela e a sua irmã Aurea decidiram permanecer por mais tempo no *tekoha* com os outros parentes, resistindo às ameaças do Raul. Mas não por muito tempo, logo sua mãe adoece e Adelaide precisou deixar Samakuã para ajudá-la.

*“Aquela minha irmã, dona Aurea [esposa de Adolfinho] e eu ficamos foi tempo ainda. Aí minha mãe pediu para sair e vim cuidar dela, né? E eu saí. E eu tinha 12 ou 13, eu era nova naquela época, como é que eu ia lutar? Aí, minha mãe não gostou muito de Takuapery e foram morar a cem metros por aí, lá no Paraguaçu, naquele tempo já estava remarcada aquela terra, né? Aí eles foram lá e também não gostaram e voltaram aqui e daqui [Limão Verde] não saíram mais. Quando eu entrei aqui na aldeia, já era capitão o seu Adolfinho, mas é parente, a minha mãe é tia do Adolfinho, né? Daí, ele falou vem aqui para ver a colocação aqui, se vai deixar, ou se não vai deixar, né? Daí, 1970 por aí, a gente vem, não sabemos bem. Minha mãe morreu aqui, o meu pai morreu aqui [em Limão Verde]. Ai fiquei aqui, eu e a dona Aurea, mas de primeiro eu não parei aqui, eu fui para Dourados, depois fui para o Aroeira e para o Maracaju” (Adelaide Lopes, originária da TI de Samakuã, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).*



## Mapa 12 - Trajetória da família de Samakuã



Fonte: Produção de LÍlian Sousa, 2019.

Na condição de expropriados da terra, Adelaide relembra dos falecidos parentes (do cunhado, o seu tio Gervásio Martines e o irmão dele, Clementino Martines), que anterior à sua posição de liderança eram representantes do *tekoha* que reivindicavam agilidade do GT e protestavam pela demarcação do território quando iam a Brasília. Teve um GT em Samakuã para fazer o levantamento, Adelaide cita o nome de Tônico Benites e do Celso Aoki que estiveram envolvidos nesse estudo de identificação.

*“A luta de 60 anos, não foi demarcado. Lá já foi o GT [Grupo de Trabalho], foi o Tônico, ele sabe que ali é nossa aldeia, o pai do Tônico sabe bem desse tekoha e ele foi*

*fazer levantamento, foi o seu [Celso] Aoki também foi fazer o levantamento, depois ficou parado, tudo parado” (Adelaide Lopes, originária da TI de Samakuã, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).*

Ao questioná-la sobre como veio a se tornar liderança, Adelaide conta que o filho de Tônico havia lhe dito que já que ela lutava pela terra, então podia ser a nova liderança. Adelaide relata que a princípio pensou muito, estava com 20 ou 25 anos, sabia que havia nascido em Samakuã, e aquela era a sua terra, ali era a sua aldeia, e foi refletindo sobre isso, que a mesma decidiu tornar-se a liderança do Samakuã. Mesmo não tendo ocorrido nenhuma retomada, a *ñandesy* tentará pela primeira vez e diz que terá muito apoio, pois em sua companhia estão muitas lideranças espirituais para ajudar a comunidade retornar o mais rápido possível para a sua antiga morada.

*“Eu vou tentar voltar o mais rápido [para Samakuã], por que aqui não dá, não dá para ficar, o povo me perseguindo para me matar mesmo, eu não posso morar aqui mais muito tempo. Eu sou líder de 60 pessoas do Samakuã e preciso ficar à frente. Nós já fizemos reunião na semana passada, porque temos que voltar [para o tekoha], vai ser a primeira vez, mais comigo tem muito ñanderu e ñandesy, e eles vão me ajudar muito, muito” (Adelaide Lopes, originária da TI de Samakuã, em aldeia Limão Verde, fevereiro/2018).*

Ao longo desse capítulo busquei demonstrar como as famílias Kaiowá e Guarani, vivem o esforço para manter o grupo coeso e retomar ao *tekoha* mesmo estando fragmentadas na Reserva. Além disso, procurei apresentar através das memórias das famílias de Ka’a Jari, Mbaraka’y e Samakuã como os elementos apontados no capítulo anterior (a construção das relações sociais, a reza e o papel do(a) *ñanderu/ñandesy*) estão presentes em seu cotidiano .

O tema caminhos esteve imbricado neste segundo momento sobre as trajetórias dos povos indígenas, e continuará presente no último capítulo, do qual será abordado à articulação das organizações de parentelas para as retomadas ao *tekoharã* (territórios reivindicados) a partir do *Aty Guasu*, como uma tentativa de reconstituir o *teko porã* vivenciado nas antigas moradas – chave para o tempo-espaço perfeito.

**Foto 15 - Família de Samakuã**



**Fonte: Da esquerda para a direita:** Adelaide, Adolfo, a esposa Aurea, Yuri (neto de Adolfo) e a sua filha, Luci. Fotografia de LÍlian Sousa, 2018.

**Foto 16 - Família de Ka'a Jari**



**Fonte: Da esquerda para a direita, estão:** Claudina (irmã de Lico), Adelaide (liderança de Samakuã), Clementia e Lico. Fotografia de LÍlian Sousa, 2018.

**Foto 17 - Família de Mbaraka'y<sup>39</sup>**

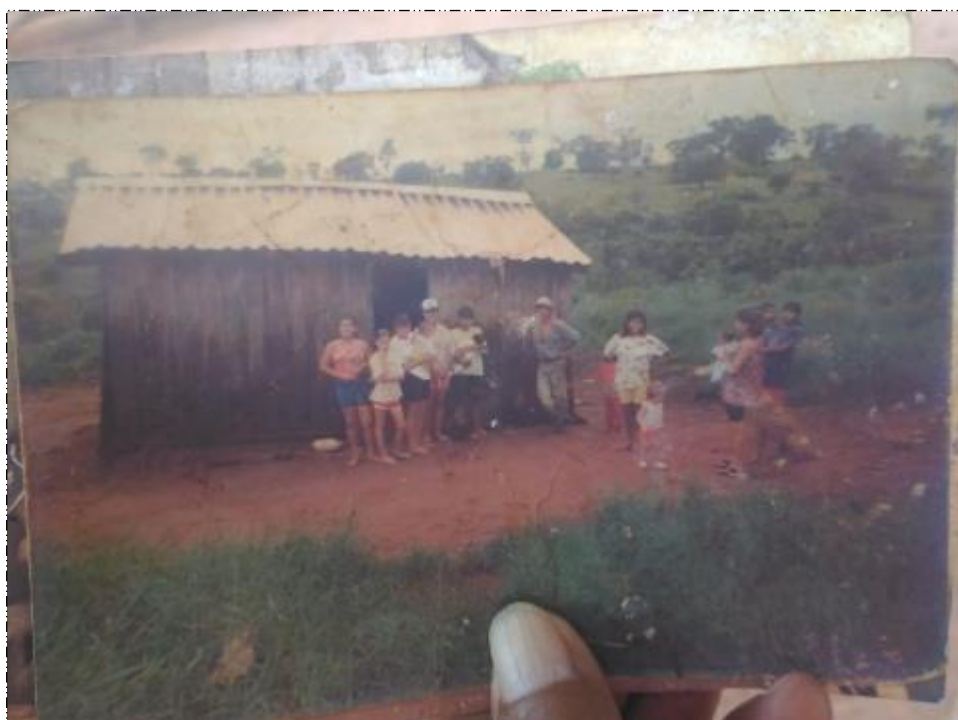


**Fonte: Da esquerda para a direita, estão: Helena, Bruno (neto de Helena) e o Ramão. Fotografia de Lílian Sousa, 2018.**

---

<sup>39</sup> Quando pedi para fazer um registro fotográfico, Helena, chamou o Ramão, que estava nesta área da roça, para juntar-se a ela e pediu para que na foto estivesse a sua planta medicinal. Distante, ao observar os avós posicionados, Bruno correu para compor esta imagem.

**Foto 18 - Registo fotográfico da família de Helena**



**Fonte:** Fotografia de Lílían Sousa, 2018.

### Capítulo III: Fazer *Aty Guasu* para viver a *Yvy marã'ey*

À beira da estrada, na retomada, no confinamento, as vidas sofridas de Kaiowá e Guarani, vão sendo atropeladas, abreviadas, ceifadas! É o caminho da cruz, do sofrimento, da luta, da esperança, da terra sem males! (Egon Heck).

Para que possamos compreender o surgimento do *Aty Guasu* e as dimensões desse movimento como um objetivo de retornar à antiga morada (*tekoha yma guare*), caminho para uma terra perfeita, é preciso apresentar uma breve análise do significado da terra, para que se tenha a percepção do que representou essa perda após o processo de aldeamento das famílias.

O conceito que os guarani e kaiowá possuem sobre a terra (*yvy*) é particular, entendido, segundo Mura (2004) como cosmo originado pelas mãos da entidade suprema, o *Ñanderuvusu* (Nosso Grande Pai), que lhes direcionou parte do cosmo para que, como “guardiões” e as primeiras sementes – *Ava* (Homem Guarani) que emergiram dela, a cuidassem como se fosse um corpo humano, dado que também é considerada um ser vivente. Dessa forma, a relação existente com a terra, nada se compara a um sentimento de propriedade, mas de pertencimento a ela.

Contra os riscos do cataclismo e as catástrofes apocalípticas, as ações desenvolvidas pelos Kaiowá e Guarani são constituídas pelos pressupostos éticos e morais voltados para uma conduta sagrada que possibilite a manutenção do equilíbrio (Mura, 2004). Contudo, frente às dificuldades de permanência territorial, acarretado pelas políticas de assimilação e desenvolvimentista, as alianças foram esgarçadas, encurraladas e reduzidas nos oito lotes de ocupação tradicional<sup>40</sup> que correspondem aproximadamente a 1% de suas terras originárias.

Resistindo a um cenário criado nas proximidades das cidades, portanto, propício para a interiorização do projeto civilizatório de negação da indianidade, sob a arbitrariedade do capitão, da atuação do SPI e da Missão Caiuá. Mas como proposto por Michel Foucault (1985, p. 91) “onde há poder há resistência”. Desse modo, a capacidade de se reinventar surge dos efeitos da dominação colonial, isto é, de um lado temos as práticas cotidianas de integração à sociedade nacional, e em contraposição, os indígenas emergem a partir de suas experiências nas reservas, buscando reinterpretações e as recriações partir do *ethos* Kaiowá e Guarani. Portanto, o poder não poderia existir se não fosse em função de uma oposição.

---

<sup>40</sup> “[...] maioria dessas reservas foram criadas, em áreas onde havia maior concentração de índios, que muitas vezes em função dos trabalhos fora de suas aldeias, não estavam no seu *tekoha* tradicional” (Siqueira e Sousa, 2005, p. 06).

Partindo dessa mesma ótica, apresento Marshall Sahlins (2005) acerca da compreensão dos elementos entre história e estrutura, para explicar que com o avanço da colonização (dada como categoria evento), os indígenas, em resposta às investidas apresentam formas inventivas de (r)existir, que serão denominadas de relações históricas (estrutura). Que foram organizadas para responder a este evento, conforme a tradicionalidade reelaborada perante à sua nova conjuntura, isto é, perante ao cenário em que foram introduzidos. No entanto, esta mudança ao qual os Kaiowá e Guarani foram submetidos não diz respeito a uma descaracterização cultural, mas ao fato de sua dinamicidade (história) estar em sincronia com a continuidade e a transformação, ou seja, os indígenas dispendo das tecnologias, do espaço acadêmico, e entre outros, utiliza-os ao seu favor para lutar por seus direitos e para retornar aos seus *tekoha*.

Esquecidos nas reservas, nas beiras das estradas e muitas vezes ainda nos fundos das fazendas, muitas lideranças da comunidade decidiram se articular, e em meados dos anos 70 surgiu o *Aty Guasu* (Grande Assembleia) dos Guarani e Kaiowá, com o objetivo de denunciar as truculências provocadas pelos não-indígenas e para formar uma frente de resistência a fim de reverter o processo de territorialização e voltar a reocupar os *tekoha*. Ademais, devemos pensar que para além das reuniões de articulação, este lugar é como um palco para os reencontros com as parentelas esparramadas, e também para conhecer novas pessoas, formar novas alianças seja por afinidade ou por meio do matrimônio (Benites, 2014).

O *Aty Guasu* é um espaço formado por homens, mulheres (velhos e jovens) e crianças, sob a liderança dos *ñanderu/ñandesy* e os seus auxiliares (*yvyra'ija*) e das lideranças *mburuvicha* pertencente a cada microrregião dos *tekoha guasu*. Portanto, além de ser um ambiente preenchido por trocas de informações, pelas discussões políticas, também são realizados 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” (Benites, 2014, p.175).

Esse movimento político se originou com o apoio do CIMI e do Projeto Kaiowá-Ñandeva que surgiu em 1976, coordenado pelo antropólogo Rubem Thomaz de Almeida que já vinha pesquisando o grupo e já havia participado da primeira reunião. No início, ambos os órgãos indigenistas vinham dando suporte para as roças grandes (*kokue guasu*) nas aldeias ou reservas Takuapiry, Ramada (ou Sessoró), Jakarey (ou Porto Lindo) e Pirajuí, com a alusão de evitar os trabalhos fora, denominados de *changa*, conforme apresenta Spensy Pimentel (2015).

Com o processo de aldeamento, o regime de *changa* conduzido pelos capitães da reserva funciona a partir do recrutamento de uma “turma” para cumprir as atividades temporárias nas

fazendas e nas usinas, em condições desfavoráveis e uma jornada exaustiva, conforme aponta Levi Pereira (2002). Quando visitei o capitão Nelson Castelão na aldeia Limão Verde para comunicá-lo sobre minha pesquisa no local, conversamos sobre o seu papel na reserva e sob a questão da função de capitão não lhe render qualquer remuneração, com exceção dessa atividade, em que organizava com até três grupos de homens para atender aos trabalhos de corte de cana, pelo qual recebia uma taxa de 15%. Mas com a falta de procura das fazendas e das usinas, não houve mais chamada para os trabalhos.

De volta ao contexto histórico do movimento político, em uma carta transcrita na íntegra por Benites (2014, p. 195-199), Thomaz Cavalcante que vinha acompanhando a trajetória do *Aty Guasu* desde a sua origem, quando ainda era coordenador do PKÑ, foi convidado a comparecer no encontro que ocorreu em 2012, na TI Jaguapiré, município de Tacuru, para falar da história que conhecia sob a grande assembleia. No entanto, devido à impossibilidade de comparecimento, o antropólogo enviou uma carta em português descrevendo sucintamente sob a trajetória de luta da reunião. Os parágrafos em diante serão fundamentados nesse *documento transcrito por Tônico Benites*.

A pedido do PKÑ, os capitães das reservas Takuapiry, Ramada, Jakarey e Pirajuí organizaram a reunião nessas quatro localidades como a que os Kaiowá e os Guarani costumavam fazer. Com a presença das famílias indígenas, a equipe desta ONG ao explicar que havia recursos para desenvolver um projeto nessas reservas, foi decidido por todas as famílias que haveria *kokue* (roçado). Para o desenvolvimento do projeto *kokue guasu* (grande roçado) foi organizado grupos nas reservas supracitadas, cada grupo era formado por dez pessoas sendo lideradas pelos cabeçantes (líderes), estes muitas vezes eram os próprios chefes de parentela.

Através do contato com as lideranças e as famílias Kaiowá e Guarani sobre as produções agrícolas, no terceiro ano de cultivo, surgiu a ideia de realizar uma reunião com os cabeçantes de todos os grupos e juntamente com estes, viriam seus auxiliares (*yvyra'ija*). E para que não houvesse problema com o governo militar por conta de organizações políticas, foi concordado nessa reunião que as autoridades não-indígenas seriam convidadas por meio de cartas, como “o *General Presidente da FUNAI, o coronel Delegado da 9ª Delegacia Regional em Campo Grande e todos os chefes dos postos*” (Benites, 2014, p. 196) para estarem presentes na realização do que veio a se tornar o *Aty Guasu*.

A primeira reunião, chamada de Reunião de Cabeçantes, ocorreu nos dias 04 e 05 de novembro 1978, na casa do capitão Tônico Ricardi, na RI Takuapery, estiveram presentes vinte e cinco a trinta cabeçantes dos grupos das quatro reservas, e como combinado, além destes



estavam os *yvyra'ija*, contabilizando um total de 50 a 60 pessoas participando da reunião. Quanto às autoridades, apesar de terem sido convidadas, nenhuma apareceu. As discussões foram promovidas pelos próprios indígenas e correram somente em torno do tema do roçado.

Rubem Thomaz no decorrer desta carta, esclarece que em momento algum o PKÑ se envolveu no funcionamento das reuniões, que as pautas, a decisão de quem ia falar e como iam falar eram dos próprios indígenas, não havia intromissão dos *karai* (não-indígena) antropólogos e que a participação da ONG estava voltada para o atendimento às demandas dos indígenas.

Por terem gostado dessa primeira reunião, todos decidiram logo agendar uma segunda reunião que veio a ser realizada nos dias 13 e 14 de janeiro de 1979, na RI de Pirajuí. Novamente, a discussão que foi iniciada esteve pautada no projeto *kokue* e os indígenas reivindicavam ajuda para as produções agrícolas. Inclusive, a equipe do PKÑ nunca tinha ouvido falar sobre os problemas que os Kaiowá e Guarani tinham com relação a perda da terra, até esse momento. Acompanhado de seu grupo, o líder Pancho Romero decidiu participar dessa segunda reunião e contou a todos sob as ameaças de expulsões que as famílias extensas do *tekoha* Yvykuarusu, localizado no município de Paranhos, vinham sofrendo, objetivando com êxito a solidariedade política dos demais.

Thomaz relata que:

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 assembleia do *aty guasu* discutia como “apertar” a FUNAI para fazer demarcar as terras e tais encontros aconteciam umas três ou quatro vezes por ano (Benites, 2014, p. 197-198).

Foi por meio do *Aty Guasu* que os indígenas conseguiram pressionar a FUNAI para que houvesse a identificação e demarcação de partes dos *tekoha guasu* Yvykuarusu, Pirakuá e Jaguapiré nos anos 1984 e 1985; e em 2004 decidiram para que houvesse formação dos GTs para todas as antigas ocupações tradicionais do cone sul do estado de Mato Grosso do Sul.

Contudo é importante lembrar, assim como Thomaz descreve na carta, que o *Aty Guasu* não seria um espaço de força para recuperar seus antigos territórios, se as lideranças religiosas tivessem apenas se limitado à participação da reunião. O envolvimento destes nas reuniões, por intermédio do *jeroky guasu* (o grande ritual religioso) e *mborahéi* (canto e reza) é decisivo para o processo de discussão e de retomada, pois somente em comunicação com os seus *jara* (guardiões) é que as famílias Kaiowá e Guarani terão a segurança e a direção que devem seguir.

Apresento abaixo, o registro feito pelo antropólogo Rubem Thomaz da II reunião dos cabeçantes, em 1979:

**Foto 19 - II Reunião dos cabeçantes**



**Fonte: Vinícius Santos, 2014.** Marcação do autor, indicando Rancho Romero.

O forte protagonismo dos Kaiowá e Guarani nas retomadas territoriais eram consideradas influência das entidades indigenistas. Em uma matéria do jornal *O progresso* noticiado no ano de 1987, sobre uma denúncia de um dos proprietários da fazenda Mirim, área correspondente ao *tekoha* Takuaraty, no município de Tacuru, os membros do PKÑ e do CIMI foram acusados pelas iniciativas e a dita invasão das famílias indígenas à “propriedade”, conforme é demonstrado na foto abaixo:

Foto 20 - Recorte do jornal O progresso



Fonte: Lélío Loureiro da Silva, 2007.

Conquanto, é necessário esclarecer que o apoio do PKÑ e do CIMI, de acordo com Pimentel (2015), não levou os indígenas a formar esse obstinado movimento político, as próprias famílias já vinham procurando somar forças para começar a luta pela recuperação de seus territórios tradicionais e encontraram em ambas entidades, o suporte para a organização. Em uma entrevista ao Jorge Gomes, liderança do Pirakuá, este narra que:

“A FUNAI achava que o CIMI e o PKN estavam ensinando, incentivando o índio a fazer retomada, a fazer reunião, mas é bem o contrário. Chegou um momento em que o aperto, o arrocho fez a gente fazer tudo isso que está acontecendo até hoje [...] Nós temos autonomia. Nós sabemos o que falar, nós sabemos quem vai entrar aqui [nas aldeias]” (Pimentel, 2015, p. 801).

É possível resumir que a resistência foi e ainda é cotidiana e são evidenciadas desde as suas sutilezas até um enfrentamento direto. Na adaptação aos novos espaços submetidos; aos trabalhos nas fazendas e usinas; as famílias buscaram se aliar a outras famílias, às organizações (não) governamentais, às universidades e com o recurso das tecnologias de comunicação, os indígenas apresentam registros das reuniões, dos ataques, dos despejos e até mesmo de suas reivindicações.

Também é de caráter reivindicatório que muitos indígenas Kaiowá e Guarani tenham procurado se engajar em cargos públicos, como de agente de saúde, enfermeiro, professor, etc., pois, como nos conta Cristiane Lasmar (2005), em referência à família linguística Tukano Oriental, localizados na bacia do rio Uaupés do Alto Rio Negro, é onde em sua visão de comunidade, estes voltariam para atuar em suas aldeias, promovendo um espaço de autonomia. Além disso, devido à renda mensal adquirem de mercadorias, do qual compartilham ou trocam com os seus parentes. As lideranças espirituais e políticas guarani e kaiowá, por sua vez, se reúnem com os demais para discutir e planejar o retorno e a reocupação total de seus *tekoha*, logo, é somente estando lá que a esperança reacenderá, e os Kaiowá e Guarani poderão alcançar a terra sem males.

Por conseguinte, as retomadas, conforme a expressão utilizada por Tônico Benites (2014) em sua tese, é um “processo intenso de teimosia”, em que os indígenas na tentativa de retorno, visam reconstruir sua organização socioterritorial, a partir dos saberes milenares. Ao relembrar as conversas que foram registradas no caderno de campo, percebo o quanto é regular ouvir as expressões que representam a resistência destes em recuperar o território perdido, como: “*mas nós vamos retomar*”; “*nós não vamos desistir*”; “*aquele território é nosso*”; “*o índio Kaiowá e Guarani sabe o seu lugar em cada tekoha*”; “*vamos voltar para plantar em minha terra*”; “*quero morrer na minha terra*; “*é lá que meus parentes estão enterrados*”; “*os jovens não sabem como é viver no tekoha, por isso vamos retomar*”.

Dessa forma, o *Aty Guasu* que vinha ampliando as alianças e potencializando o movimento, assumiu grandes proporções e no ano de 1980 se constituiu como um grande fórum intercomunitário envolvido pela participação dos representantes e dos membros das famílias extensas de vários *tekoha* (*guasu*) e caracterizando sobretudo “a reconstituição da autoridade política indígena” (Rappaport, 2005, p. 30).

São nesses espaços que ocorrem periodicamente os debates acerca do assunto territorial e visam melhorar as táticas de articulação à cooperação (*ñomoiru ha pytyvõ*) de diversas lideranças para se juntar a determinado grupo a fim de recuperar o território perdido, por essa razão, as ações

dos indígenas são bastante intensas frente à violência promovida por latifundiários e o Estado (Benites, 2014).

Esse método de reivindicação se caracteriza por dois modos, primeiro, por um forte desejo de reterritorialização e de resistência às tentativas de expulsão e o segundo, é que esse posicionamento provoque pressão nos órgãos competentes para agilizar a regularização fundiária.

Em vista disso, em meados da década de 80, por uma decisão do *Aty Guasu*, ocorreram acentuadas lutas pela demarcação territorial e fortes embates aos processos de expropriação em curso aos *tekoha*, garantindo a identificação e demarcação de quinze áreas, sendo elas: Guaimbé e Rancho Jacaré, (no município de Laguna Caarapã); Takuaraty e Jaguapiré, (município de Tacuru); Guasuty, (município de Aral Moreira); Sete Cerros, (município de Coronel Sapucaia); Jaguari, (município de Amambai); Sucuri'y, (município de Maracajú); Pirakuá<sup>41</sup>, (município de Bela Vista); Cerrito, (município de Eldorado); Jarará, (município de Juty); Campestre, (município de Antônio João); Panambizinho, (município de Dourados); Panambi, (município de Douradina) e Potrero Guaçu<sup>42</sup>, (município de Paranhos). (CIMI, 2000). Mais adiante, apresento o mapa das localizações desses territórios.

Ao buscar novamente o riquíssimo material do documentarista e antropólogo Vincent Carelli, o longa-metragem *O martírio* (2016), cito os casos das retomadas de Jaguapiré, Sete Cerros e Jaguari, que como já informado foi reconquistada na década de 80. A FUNAI havia reconhecido esses territórios como tradicionais, no entanto estas foram impugnadas pela justiça ao ser acionado pelos proprietários das fazendas instaladas nos respectivos territórios. Como forma de resolver o impasse da judicialização, o procurador-geral, Aristides Junqueira Alvarenga visitou esses três acampamentos de retomadas para ouvir as comunidades e entender a situação, aprovando finalmente a reintegração de posse dos indígenas.

A partir do longa metragem supracitado em 1970, os fazendeiros que haviam ocupado a área referente ao *tekoha* Sete Cerros, despejaram os 2.000 indígenas que lá viviam, mas quando estes retornaram em 1991, mas devido aos conflitos, estiveram confinados no local durante três anos. Um dia após a visita do procurador-geral, a comunidade de Sete Cerros torna

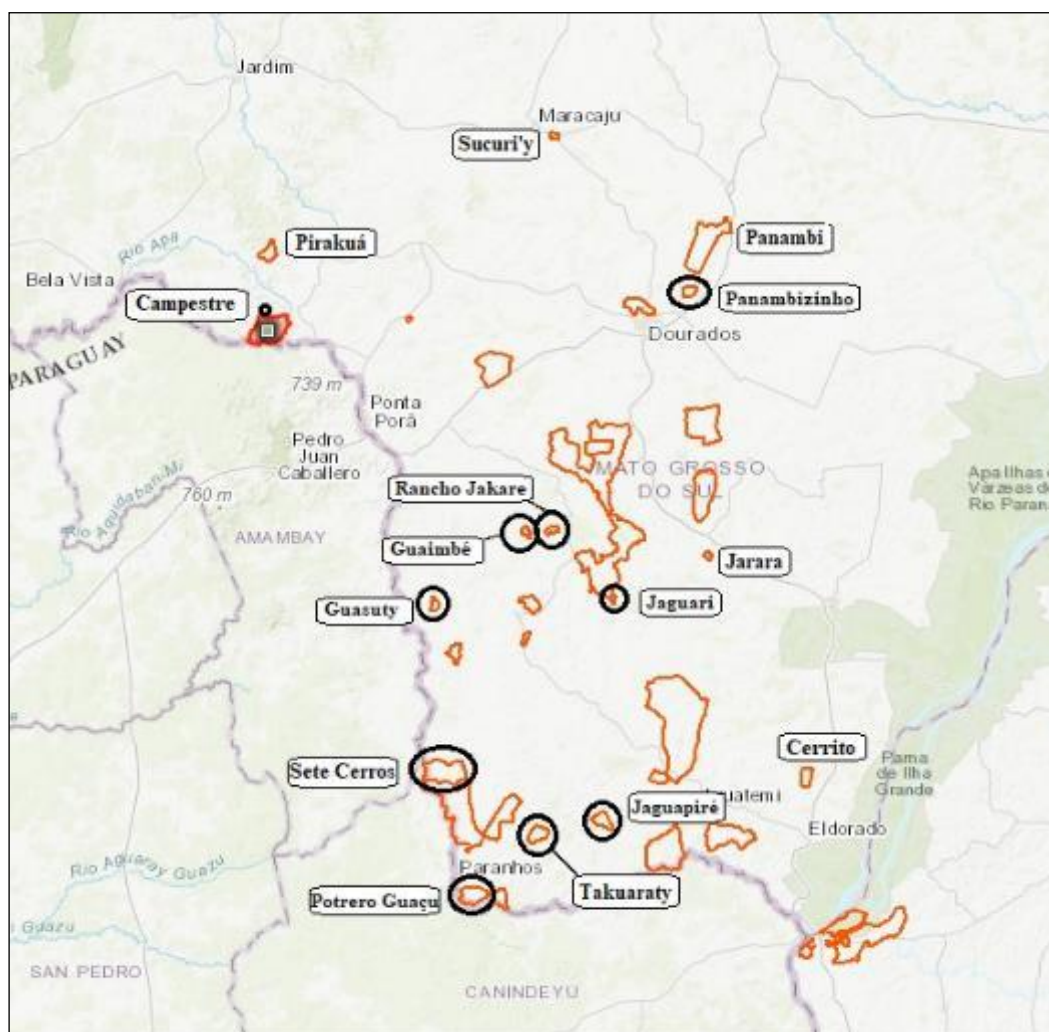
---

<sup>41</sup> Na época, a grande liderança Marçal de Souza estava à frente da luta desse território quando foi assassinado covardemente.

<sup>42</sup> O MPF aprovou uma liminar que suspendia a continuidade do processo demarcatório, 13 anos depois (no dia 21 de agosto de 2014), o desembargador Paulo Fonte cassou a liminar, atualmente os indígenas ocupam uma pequena parcela de seu território, vivendo momentos de tensão com os ataques de pistoleiros (ISA, 2014).

a ocupar os 9.000 hectares de sua área que havia sido demarcada e despejam os funcionários da fazenda. Quanto à comunidade do Jaguari, com o documento de posse, acompanhado pela polícia federal, reocupam 400 hectares de sua terra.

### Mapa 13 - Territórios retomados em 1980



Fonte: Produção de Lílían Sousa, 2019.

O Mato Grosso do Sul, como estado do agronegócio é o primeiro lugar em assassinato de povos indígenas, segundo a fonte *Brasil de fato* (2015)<sup>43</sup> e estes não ocupam nem 1% de todo o território tradicional. Considerando que a morosidade no processo demarcatório é uma violação aos direitos concedidos pela Constituição de 88, o Ministério Público e a FUNAI

<sup>43</sup> Disponível em: [www.google.com.br/?gws\\_rd=cr&dcr=0&ei=6vwOWsDhKsO4wATz-6uABQ](http://www.google.com.br/?gws_rd=cr&dcr=0&ei=6vwOWsDhKsO4wATz-6uABQ). Acesso em 22 de janeiro de 2019.

formalizaram em 2007 um acordo, denominado de TAC (Termo de Ajuste de Conduta) da demarcação, que viabilizaria a aceleração desses atos administrativos, até 2009. A FUNAI deveria analisar os relatórios de identificação e delimitação das terras indígenas do estado, para que em 2010 os procedimentos de demarcação fossem entregues ao ministro da justiça. No entanto, nunca houve cumprimento do acordo, a omissão perdura por 12 anos, assim como a multa diária estipulada no valor de 1.000 reais pelo atraso na entrega dos relatórios (Jusbrasil, 2010).

De fato, o caminho das retomadas é uma questão crucial e sem volta, pois somente por este método estratégico, é que os grupos podem reconquistar seus territórios e reconstruir a estrutura da base econômica dos Kaiowá e Guarani, do qual consiste na economia da reciprocidade, fundamental para a continuidade do grupo, porém estando nas reservas, sua sobrevivência está ameaçada. Por isso, apesar da luta fundiária perdurar por décadas, o movimento político é resoluto e a cada geração ganha novos rostos, novos nomes que movidos pela esperança buscam um dia reconstruir o seu espaço e o seu modo de vida.

Recorrendo à plataforma *Terras Indígenas no Brasil* do Instituto Socioambiental (ISA) esbocei um quadro de retomadas inspirado nos critérios adotados pelo CIMI (2000) ao analisar a regularização fundiária na década de 80. Decidi fazer um levantamento documental acerca dos *tekoha* Guyraroká, Arroyo-korá, Kurusu Ambá e Guyra Kambi'y, dos quais durante o evento RAJ, em contato com os jovens originários destas ou por meio de suas narrativas acerca da participação nesse processo estratégico a essas áreas, é possível ter certo conhecimento da situação jurídica das terras indígenas.

<b>Territórios tradicionais</b>	<b>Município</b>	<b>Extensão (ha)</b>	<b>Resumo histórico da ocupação</b>	<b>Situação judicial atual</b>
Guyraroká	Caarapó	11.404	Ao longo do século XX, as famílias que viviam na aldeia tiveram que abandoná-la por diversas vezes, em razão da chegada de novos moradores. Em 1999, na decisão de pressionar os órgãos competentes para a regularização fundiária das 26 fazendas instaladas em seu <i>tekoha</i> , os indígenas retomaram uma pequena área da fazenda Lagoa de Ouro, cujo espaço até hoje ocupam, sob um grande quadro de violência. O processo de demarcação que já vinha tramitando durante 15 anos, teve continuidade em 2010, após a portaria declaratória ter sido suspensa em 2009 pelo STF, no entanto em 2014, por uma decisão da segunda turma do STF com base na condicionante do marco temporal, os atos administrativos foram interrompidos, decidindo que esta área não pertencia aos Kaiowá. Ainda assim a comunidade segue na resistência.	Declarada (suspensa pelo STF)
Arroyo-korá	Paranhos	7.175	Homologado no dia 21 de dezembro de 2010, no entanto, o presidente do STF, Gilmar Mendes concedeu uma liminar em mandato de segurança em alegação da posse de titularidade da área desde 1923, dado pelos proprietários das fazendas Polegar, São Judas Tadeu, Porto Domingos e Potreiro-cora e autorizou que 700 hectares fossem ocupados pela comunidade. Em 2012, os indígenas ao retomar toda a extensão territorial tiveram o acampamento atacado por pistoleiros, a comunidade integrava 400 pessoas: 60 adultos e 120 crianças. Em 2017, Rosa Weber, ministra do STF, anulou a liminar de suspensão à homologação de parte da terra indígena e também cancelou o mandato de segurança acionado pelos fazendeiros, por outro lado, a mesma criticou o laudo pericial, considerando que essa questão poderá ser discutida no espaço da ação declaratória.	Homologada (suspensa parcialmente pelo STF)
Kurusu Ambá	Coronel Sapucaia	----	Desde 2007 os Kaiowá tentam retomar a área, em cada tentativa foi um processo brutal de expulsão que acarretou em agressões e mortes de crianças, jovens e idosos. Em 2009, os indígenas retomaram pela quarta vez, conseguindo permanecer ocupando a extremidade de uma pequena faixa de terra, sobrevivendo em condições desumanas.	Em identificação
Guyra Kambi'y	Douradina	---	Compreendendo uma área maior em Panambi Lagoa Rica, possui uma extensão total de 1.016 hectares. Em 2011, na primeira retomada a Guyra Kambi'y, apesar do confronto com os pistoleiros, conseguiram permanecer ocupando 2 hectares de terra. Em 2015, em vista da paralisação do procedimento demarcatório, a comunidade tentou a ampliação/retomada, no entanto sofreram com três dias de atentado que os fizeram recuar.	Identificada

**Tabela 1 - Os Tekoha reivindicados.**

Fonte: ISA, janeiro de 2019.



Em relação ao engajamento das crianças e dos jovens na marcha política de retomada, apesar dos interlocutores com quem realizei a pesquisa serem pessoas com idade superior aos 50 anos e ocuparem posições de prestígios, desde o princípio foi uma preocupação minha tentar manter uma leitura da presença das crianças nos ambientes onde se passavam as conversas.

Entretanto, à medida que buscava analisar as descrições das narrativas com as lideranças percebi que o que permeava eram memórias de sua infância dos momentos na roça, das festas em outros *tekoha*, das histórias ao redor da fogueira, da mata verde. Dona Clementina quando sublinhava suas percepções de criança antes do contato com os não-indígenas, entre suspiros e risos, dizia o quanto era bom aquela época e o quanto sente saudade. E essa mesma geração foi quem presenciou a mudança do cenário, cresceram aprendendo a lutar, já que não estavam preparados para essa alteração.

Os jovens e as crianças de hoje vivendo de uma “saudade que não conhece<sup>44</sup>”, se fortalecem das memórias daqueles antepassados que tombaram na luta, e sobretudo porque vivem essa luta cotidianamente, sentindo na pele as condições precárias, os retrocessos, a violência e o preconceito. Margeando a condição invisibilizada dessa categoria, que peço licença ao leitor para me deter um pouco mais nesse assunto no próximo item.

#### **4.1 Sementes da resistência**

As crianças estão nas reservas, em beiras de estradas, estão nas reuniões do *Aty Guasu*, estão avançando nas retomadas, estão nos acampamentos de retomadas, estão de volta em seu *tekoha*, estão sendo despejadas. Elas estão por toda parte, com outras crianças ou em companhia de seus familiares. Desde cedo estão inseridas na luta do seu povo. Crescem ouvindo as memórias dos mais velhos, conhecem as trajetórias dos guerreiros que tiveram suas vidas ceifadas.

Quando estive na reserva Takuapery para o *aty* RAJ, conheci Daniela, liderança jovem do *tekoha* Guyra Kambi’y, localizado no município de Douradina, convidada para “*trocar um papo*”, nos sentamos em um espaço circular da escola próximo à sala onde as meninas se alojavam para aquele evento. Conversamos por algumas horas sobre assuntos que iam dos estudos aos seus sentimentos de tristeza com relação às crianças da sua aldeia, que haviam sido convertidas por um pastor de uma igreja evangélica, instalado na localidade.

---

<sup>44</sup> Tomei de empréstimo do professor Potyguara Alencar durante o exame de qualificação.

Ouvindo seu relato, ela conta que estava desolada, porque quando o seu pai organizou a primeira retomada, não houve a presença dos pastores, ou quem quer que seja, para ajudá-los, foram os próprios indígenas que se colocaram na linha de morte. Ao perguntá-la se esteve na retomada, esta descreve que era criança, e que naquela época apesar de não entender o que aquilo significava, esteve junto de seus parentes, reocupando o seu território.

Sob uma clara descrição daquela ocasião, Daniela relembra da ocupação no Guyra Kambi'y, ao lado de outras crianças, estavam próximas de um córrego, quando os pistoleiros entraram atacando, ao ouvir os tiros das armas de fogo, encolheram-se atrás de uma grande pedra. Mas um dos pistoleiros que os havia visto jogou gasolina em sua direção e ateou fogo, assustados, atravessaram o córrego onde puderam se esconder. Daniela comenta que não compreende como conseguiram escapar, pois além da água corrente que podia arrastá-los, visto que eram crianças, havia uma cobra passando na ocasião, mas o medo de serem mortos pelos pistoleiros foi bem maior.

Ouvi relatos semelhantes do jovem Janio Avalo, que também esteve em retomadas, como de Guaiviry e Caarapó; portanto, essa “geração pós-constitucional”, como chamado por Diógenes Cariaga (2012), já cresceu vivendo o conflito, e buscaram no *Aty* RAJ, o espaço para serem ouvidas, para aprenderem os modos tradicionais com os mais velhos. Segundo Terence Turner (1991 [1987]), em sua pesquisa com os Kayapó, localizados ao sul do Pará, a liderança jovem, nessa busca pelo modo tradicional, torna-se representante da tradição indígena, apesar do contato com as tecnologias ocidentais, eles estão conscientes de que suas práticas não substituirão a sua tradição, mas que são orientadas para estimular a sociedade nacional a desenvolver uma consciência histórica.

Para endossar o argumento, cito um outro momento do percurso do campo, informada pelo Jorge sobre a programação da inauguração do *Ogusu Apykai Tekoha Guapoy* do *ñanderu* Ramão, morador da aldeia Amambai, em companhia do Sará, pudemos assistir ao batismo da psicóloga Paula Rodrigues, regida pelo importante *ñanderu* Emiliano, também da aldeia de Amambai, após o *mborahéi* proferido por homens, mulheres e crianças indígenas, sobre balançar do *mbaraka*, e as batidas da *takuapu* (um “pedaço do caule de taquara” Benites, 2012; p.172), a psicóloga, recebeu o nome espiritual.

Após o fim do batismo, os mais velhos estavam divididos nas extremidades da casa de reza, os *ñanderu* conversavam entre si, enquanto as *ñandesy* conversavam com alguns não-indígenas (funcionários da saúde indígena). Quatro crianças que já vinham participando dos

rituais posicionaram-se atrás de um retângulo feito de cana, o *chiru*<sup>45</sup>. E ao som de vários cantos emitidos pela caixa de som, as crianças cantavam, movimentavam-se e batiam os seus instrumentos como os adultos faziam. Para o Diógenes Cariaga (2012), é possível repensar que o saber não é particular somente dos adultos, mas das crianças também, que muitas vezes são invisibilizadas por sua condição de criança, e o saber que elas carregam não se trata de uma imitação, mas da reprodução proveniente da interação desenvolvida com os adultos.

**Foto 21 - Crianças cantando no *Ogusu***



**Fonte:** Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

Para finalizar, poderia mencionar outras ocasiões presenciadas no trabalho de campo, em que as crianças ou os jovens demonstraram conhecer os valores e o pertencimento à identidade, mas por ora, reafirmo que apesar da visão pessimista dos mais velhos em relação a

---

<sup>45</sup> Na entrevista do rezador Cassiano Romero concedida à fonte FUNAI – Ponta Porã (2012), o *chiru* representa “a proteção. Afasta os ventos fortes, as tempestades, as energias ruins e o mal. Ele protege a aldeia e a casa de reza”.

esta geração, pelo fato de não compreenderem como estes lidam com esses novos espaços, essa categoria de idade projeta um futuro sem medo das transformações, pois dela é que consiste as várias formas de pensar a cultura.

Retornando às estruturas e o funcionamento do *Aty Guasu* para organização do próximo item, apesar de não ter presenciado a Assembleia Geral, procurei me ambientar a este evento mediada pelos discursos dos indígenas, penso que esta alternativa metodológica contempla uma importante análise. Portanto, a partir da narrativa do professor kaiowá Daniel Vasques da aldeia Amambai, abordo a seguir a preparação desse movimento político.

#### **4.2 Processos de articulação**

Em minha segunda etapa de campo, com o suporte do Sará e de seu corsa para me levar a todos os cantos, nos períodos de sol ou de chuva, me apresentando aos seus amigos indígenas e não-indígenas, conheci o professor kaiowá Daniel Vasques.

Fomos até a Escola Municipal *Mbo'eroy* da aldeia Amambai, onde o Daniel era o diretor para visitá-lo. Houve algumas tentativas para contatá-lo antes, mas a chamada caía na caixa postal, então o Sará me alertou que era difícil localizá-lo e que o Daniel deveria ter trocado de número, afinal, para quem esteve liderando uma retomada, todo cuidado é necessário, “*não pode ficar dando bobeira*”.

Nessa ocasião em que o encontramos na escola, ao ouvir a narrativa do Daniel sobre o mito dos gêmeos e a busca dos Guarani e Kaiowá pela Terra sem mal, me permitiu conectar numa época antiga, porém, descobrindo o real valor para o momento atual, percebendo-se que os mitos também caracterizam condições do presente. Sob esse aspecto, Bruce Albert (2002, p. 10) denomina esse contexto como cosmologia do contato, levando em consideração a premissa “de reconciliar análises dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições”.

Entre um assunto e outro que o Sará muitas vezes introduzia, Daniel também me relatou sobre o período em que o líder Nísio Gomes foi assassinado e este veio a se tornar liderança na retomada ao *tekoha* Guaiviry, localizado no município de Aral Moreira, dando continuidade ao processo de enfrentamento. Contudo, abordarei essa narrativa em um segundo momento, percebi que seria ideal começar esse item a partir da segunda visita que fizemos à casa de Daniel, onde este descreveu o funcionamento do *Aty Guasu*.

Acompanhada por Sará, fomos até a casa do Daniel, um local afastado e fechado por árvores, situado no interior da mata, como apresentado abaixo:

### Croqui 3 - Casa do Daniel



Fonte: Produção de Lílian Sousa, 2019.

Durante o percurso, Sará que já conhecia o lugar se perdeu algumas vezes, mas por orientações de alguns indígenas que encontrávamos pelo caminho, conseguimos achá-lo. Já era final de tarde quando chegamos, recebidos por Daniel e outros parentes que vieram nos cumprimentar, sentamos em uma área por onde transitavam os animais domésticos, e em frente à porta de uma das casas que o professor havia saído, surgiu sua sobrinha, uma criança de aproximadamente 6 anos que veio se sentar conosco observando o desdobramento de uma eloquente narrativa.

Decidi iniciar a conversa, perguntando sobre o seu *tekoha* de origem, até para poder compreender como se deu sua trajetória no *Aty Guasu*, e de que forma chegou ao Guaiviry, assunto que me debruçarei mais adiante. Daniel informa que a família Vasques é toda da aldeia

Amambai, e que nasceu e cresceu em Amambai, portanto é pertencente a esta área. O seu avô era uma grande liderança desse território na época, então desde os 14 anos, Daniel o acompanhava no *Aty Guasu*, já tinha esse conhecimento, mas como era muito jovem dizia não prestar toda atenção possível, mas ainda assim o acompanhava, via os passos acontecendo, então acabou adquirindo sabedoria e quando alcançou a maturidade já tinha mais ou menos uma base de como funcionavam as coisas.

Mesmo entre as suas brincadeiras durante a reunião, Daniel percebia que no ano de 1988 (surgimento da Constituição) as falas já eram em torno das retomadas, nos anos de 1989 e 1990, presenciava as discussões e articulações específicas sobre as retomadas de Guasuty e Jaguari. Os rezadores se reuniam para decidir como iriam fazer, qual estratégia iriam adotar. Enquanto a liderança *mburuvicha* se reunia com o seu grupo político para discutir o que lhes cabiam fazer fisicamente, isto é, decidindo como iriam conduzir as pessoas durante o ataque.

Nos dias de reunião, os *ñanderu/ñandesy* já no primeiro dia fazem a reza para chamar os guardiões para estar presente (discussão espiritual), conduzindo-os em suas decisões, porque como são 5 dias do *Aty Guasu*, no primeiro dia já faz o chamado, no segundo dia torna a rezar e no terceiro dia, com as lideranças reunidas novamente, cada um apresenta as respostas de seus guardiões. Essas discussões espirituais eram conduzidas à noite, através das rezas, no *jeroky guasu*, quanto aos demais, iriam discutir alguns assuntos pendentes ou estariam em alguma atividade da organização, por exemplo, acompanhando a exibição de um filme. Daniel ainda acrescenta que pela tarde, nessa mesma formação de grupos (*ñanderu/ñandesy* de um lado, *mburuvicha* de outro), ambos recebiam temáticas, como por exemplo: educação, a entrada das igrejas nas aldeias para uma discussão oral. Mas o principal de tudo é o problema fundiário, “*é a alma das coisas!*”

A partir do que foi decidido dessa reunião de lideranças espirituais, no quarto dia, ambas as lideranças (religiosa e *mburuvicha*) se reúnem para informar as decisões e dialogar com o que também foi concluído. E no quinto dia, finalizam o *Aty Guasu* com a meta a ser conduzida, mas que só deve ser revelada aos seus apoiadores indígenas e não-indígenas.

Ao perguntar sobre quem podia se pronunciar durante a reunião, Daniel descreve que o Conselho do *Aty Guasu* é composto por mais de 60 pessoas, e que desse número de representantes, cinco conduziam o Conselho, que são eles: o próprio Daniel, o Eliseu, o Toniel, o Tónico e o Genito, que juntos se sentam e coordenam as reuniões.

Todos podem falar, mas há um intermediador que divide as tarefas, porque todo esse processo é desgastante, e se não houver uma boa preparação do *Aty Guasu*, se não começar

articular uns dois meses antes, não acontece. É preciso visitar o local onde irá ocorrer a reunião, conseguir um ônibus para o transporte das famílias. Daniel também afirma que nesse momento o CIMI, o Coletivo Terra Vermelha, o CEPI (Conselho Estadual dos Povos Indígenas) e o projeto Saberes Indígenas ajudam muito, porque são 42 aldeias que precisam ser visitadas, então para sair um bom *Aty Guasu* deve estar bem articulado. Para dar ênfase, Daniel cita os dois últimos encontros que ocorreu no final do ano de 2017.

*“Nesse último que teve no Bela Vista - Pirakuá saímos muito bem, vieram mais de 400 pessoas, no das mulheres deu quase 300 pessoas. Para chegar nessa quantidade é preciso muito diálogo. Nós articulamos com o CIMI para ele arrumar a alimentação, chamamos o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e planejamos. Foi muito bom. E essas articulações para quem está à frente tem que saber, porque se não souber fazer, quebra! Você tem que ter muita leitura” (Daniel Vasques da TI Amambai, fevereiro/2018).*

Com o final do *Aty Guasu*, um plano é traçado e deve ser seguido. Quando um grupo decide fazer a retomada, Daniel diz que eles fazem uma chamada especial, convida outro grupo solidário à causa, para ajudá-los nesse avanço. Realizam o *jeroky* de um dia para o outro, as lideranças políticas também participam porque o corpo precisa estar descarregado de qualquer “coisa ruim”. Ao questioná-lo sobre o sentimento durante essa ocasião, Daniel diz que é de força, por saber que não está sozinho, que os rezadores estão com ele.

Daniel enfatiza sua experiência na retomada ao Guaiviry, do qual justifica o seu posicionamento na luta partindo de dois pensamentos, um que é sustentado por três ícones que lhe inspiram: Karl Marx; Martinho Lutero, pôr na época ter desafiado a igreja católica com toda radicalidade que existia, desafiou o poder, e se destacou. Perante esta reflexão, Daniel se questionava sobre o porquê de também não poder desafiar o sistema, sendo que a briga pela demarcação de terra também era tida como um sistema. Porque sozinho não podia fazer esse trabalho, por mais pouco que fosse, seria melhor do que permanecer de braços cruzados. Por fim, sua terceira inspiração é o Ernesto Che Guevara devido a história de sua invasão em um quartel, de ter feito parte da Revolução Cubana.

Desafiado pelas biografias desses personagens, Daniel começou a enfrentar pequenas situações, conversar, articular, até que foi para a retomada, permanecendo em Guaiviry por quase cinco anos (de 2011 a 2015). O segundo pensamento que levou Daniel à retomada, foi

o seu discurso de quando ainda era um jovem universitário do curso de História, dizia que iria estudar para ajudar o seu povo, então quando chegou à aldeia Amambai, decepcionado com uma das lideranças que havia ajudado a chegar ao poder, decidiu aceitar o convite para ser professor na Guaiviry, pois lá estavam precisando.

Durante o decorrer dessa narrativa, o professor Daniel repetiu várias vezes que essa foi uma experiência nova e que apesar de ter perdido de um lado (fazendo referência à decepção sofrida), ganhou ao ter aceitado esse desafio de ir ao Guaiviry.

*“A luta faz com que você seja quem você é. Lá comecei do zero. Os 5 anos foi a missão que eu tinha para ficar lá e depois voltei porque o meu afastamento no concurso estava vencendo e tive que voltar para dar aula em 2016. Então, quando você pergunta, faz sua pesquisa, realmente é aquilo que eu te falei, tem o yvy marañ’ey espiritual e o corporal que o Guarani tenta fazer nessa retomada, porque você vai vir no meio reza, de rituais, vai tentar seguir o antes da colonização de Mato Grosso do Sul. Eu sempre coloco, reflito sobre esse período antes da guerra do Solano López, o Guarani vivia assim, Terra sem males. Depois da Grande guerra, em que os grupos dos Guarani lutavam ao lado de Solano, e nesse em que Solano perdeu a guerra, o Guarani também perdeu, perdeu o domínio sobre o seu território, e nisso a colonização avançou muito sobre a nossa terra. Eu estava fazendo minha pesquisa sobre esse período, para entender o porquê do Guarani viver assim hoje, até então antes desse contato existia essa terra marañ’ey kaiowá, nesse sentido. Porque era espiritual e corporal, então com essa perda na guerra, perdemos o domínio. Por isso precisamos retomar” (Daniel Vasques da TI Amambai, fevereiro/2018).*

A descaracterização do ambiente provocado pelas várias ondas de colonização acarretou graves rupturas e todas elas levaram os Kaiowá e Guarani a um distanciamento da Terra sem mal corporal e conseqüentemente prejudicou a busca pela Terra sem mal espiritual, que seria o ato de ascender ao céu sem precisar morrer para viver como os deuses. De fato, a Terra sem mal (Yvy marã’ey) ou como Chamorro (2008) referencia, o “tempo-espaço perfeito”, existe e está projetada para uma imagem espacial situada no Mato Grosso do Sul, em áreas onde atualmente estão tomadas pelos conflitos, pela violência e pelas vidas ceifadas de muitos indígenas. E por isso estes continuam lutando, mas o que realmente representa a terra sem males além da relação direta com a perfeição da pessoa? Porque para muitos indígenas a Terra sem



mal se constitui como um conceito equivalente ao *teko porã* (bom modo). E percebendo esta como o resultante de toda uma luta penso qual é o sentido que se abriga nas entrelinhas de todo o desejo de retornar e reocupar?

E para que se possa compreender essa premissa partirei da percepção de Fábio Mura (2005), ao considerar que a relação umbilical existente entre os indígenas e a terra adquire um novo sentido. A julgar pela noção de *tekoha*, como anteriormente foi ressaltado sobre as críticas de Spensy Pimentel (2012) às produções antropológicas por fazerem definições valorizando o lugar, deixando escapar a perspectiva de traçar às relações históricas dos Guarani e Kaiowá.

Dessa forma, para além do espaço que os *tekoha* favorece para as condições ideais, existe uma relação diferenciada com as famílias extensas conectadas historicamente aos determinados lugares, em especial aos cemitérios, onde estão enterrados os seus mortos, pois são eles que guardam a relação de identidade da comunidade com a respectiva terra, permitindo que as práticas culturais ocorram de forma plena. Por essa razão, os interlocutores de Ka'a Jari, Samakuã e Mbaraka'y marcam em suas narrativas forte afirmações de conhecimento sobre a localização de cada cemitério em seu *tekoha*, dos parentes que lá foram enterrados e um grande desejo de retornar ao seu território ancestral para que lá possam morrer. Entretanto, com o afastamento destes de seus espaços, originou um sentimento de enaltecimento da origem antiga, e foi movido por esse sentimento que as famílias decidiram se articular para reivindicar os seus territórios.

Tendo em vista a morosidade dos processos demarcatórios, um dos *modus operandis* de se reivindicar é através da recuperação territorial, por essa razão no item a seguir, apresento a preparação ritualística dessa estratégia articulada durante a reunião geral, como forma de pressionar o Governo, o Ministério da Justiça e a FUNAI. Ademais, com base na experiência de Daniel Vasques como liderança na retomada ao Guaiviry, apresento sua narrativa oral, destacando pontos que podem ser significativos para compreender esse momento de preparação e quando há um desfecho favorável para a comunidade indígena.

### **4.3 Memórias de futuro**

A decisão de retomar não é algo que surge de imediato, às vezes dura anos o momento em que o *ñanderu* anuncia à comunidade sobre a data de partida, mas quando é determinado a retomada, segundo Benites (2012), as lideranças à frente do *tekoha* reivindicado utilizam das

mesmas táticas determinadas desde os primeiros *Jeroky ha Aty Guasu* (*jeroky* e *Aty Guasu*), pois deve-se ressaltar que através dessas táticas é que os indígenas reconquistaram mais de 20 territórios tradicionais. A partir do trabalho de *Tonico Benites (2012)* apresento uma descrição do processo de organização para o momento da reocupação.

Para que haja a retomada territorial, é preciso fazer o *jeroky* (ritual religioso) por meses e anos, com o objetivo de estabelecer uma boa comunicação com os espíritos e guardiões (*ñanderyke'yoveravayvyjara*) que estão no *tekoharã* (território reivindicado).

Dias antes da partida para retomada realiza-se outro *jeroky*, mas este é específico para os envolvidos nesse processo de reocupação, também coordenado pelos rezadores, e ocorre dentro de um período de três a quatro noites. Durante estes determinados dias, a equipe de frente, composta pelos *ñanderu*, *ñandesy*, os seus *yvyrai'ija*, as lideranças *mburuvicha* e os demais integrantes (incluindo idosos e crianças), permanecem em frente ao altar sagrado (*yvyra'iMarangatu*), para que sejam batizados e os espíritos de seus antepassados os reconheçam e os protejam de todos os males existentes no *tekoha*. Em respeito aos seus ancestrais, a equipe de frente tinge o rosto e o corpo com o urucum, segurando firme seus utensílios (arco, flecha e o porrete) juram a reocupação ao território perdido.

Na última noite, após o discurso final com conteúdo de orientação para que se tenha êxito na retomada, o rezador autoriza a partida. Cada integrante da equipe leva consigo alimentos, objetos pessoais, instrumentos espirituais e a lona para armar a barraca. A pé, os indígenas seguem de madrugada, numa caminhada com distância de 30 a 40 km do *tekoha*. Uma vez reocupado, as famílias armam as suas barracas, enquanto outros membros procuram no interior do território, caçar e pescar alimentos para todos. Nesse interim, o grupo deve permanecer atento e preparado para agir conforme foi planejado durante a reunião do *Aty Guasu* para que não seja despejado.

Cito o caso do *tekoha* Guaiviry, em que segundo a postagem no blog *Aty Guasu* (um dos recursos de comunicação dos indígenas), a família da liderança Nísio Gomes foi expropriada em 1970, contudo nas quatro décadas seguintes, como rezador e protetor de seu território, Nísio vinha participando de todas as assembleias gerais e coordenando o *jeroky guasu*, o seu comprometimento com esse movimento o levou a ser reconhecido por muitas autoridades federais e entre as lideranças Guarani e Kaiowá.

Entre os anos de 2002 a 2011, Nísio Gomes liderou quatro retomadas ao seu *tekoha* Guaiviry. Nessa última reocupação que ocorreu no dia 01 de novembro de 2011, segundo a narrativa oral do professor Daniel, o grupo conseguiu permanecer em seu território, porém após

18 dias, o acampamento foi atacado e o rezador Nísio<sup>46</sup> foi assassinado pelos jagunços e logo um novo líder teve que assumir, no caso, o próprio Daniel, que veio liderando outro grupo para dar continuidade aos planos da retomada. Partindo de sua percepção do que representou o processo de reocupação, Daniel Vasques ainda acrescenta:

*“Para preparação da retomada, digo porque ninguém está preparado para morrer, ninguém quer morrer, por isso eu digo que é uma decisão de maturidade. Quando você vai para a retomada, você se despede da sua vida, da sua família, porque sabe que está indo para morrer, alguém irá morrer. Mas vale a pena, o sentimento de estar retomando é bonito, é incrível. É o que eu penso, que cumprir aquilo que meu antepassado teria deixado como missão, porque quando um homem nasce, eu sempre digo isso, o mundo kaiowá é muito machista, então quando um menino nasce, ele deposita aquela força. Então você tem que estar à frente de uma retomada, não o meu pai ou minha mãe, mas o meu antepassado que morreu lutando, deve estar sentindo orgulho por ter retomado aquele pedaço de terra que um dia nos foi roubado. Então essa sensação... de lá na frente estar passando por todos os males. E nesses cinco anos em que não tive mais vida social, eu estou de volta aqui (em Amambai), agora é que eu tenho que tomar cuidado, porque no momento em que você esquece o que fez, é que as coisas rolam. Então eu estive lá ameaçado, não podia ir a cidade, não tinha vida social, era um isolamento psicológico, mas eu tive o gosto disso, quando saiu a reintegração de posse foi a sensação mais gostosa que existiu” (Daniel Vasques da TI Amambai, fevereiro/2018).*

Atualmente, o Daniel desconhece a situação no acampamento, porque quando retornou em 2016 para ocupar o seu cargo na escola na aldeia Amambai, não conseguiu retornar para

---

<sup>46</sup> Ancorada pelos registros do documentário *O martírio* (2016) após a reocupação, a liderança Nísio Gomes foi avisada para sair do local e procurar lotes em Guasuty, mas ele respondeu que não iria sair, porque a terra era de sua comunidade e não iria mais incomodar as outras aldeias. Ignorando o processo de judicialização da posse da terra, os ruralistas contrataram capangas e promoveram o ataque ao acampamento. Os capangas atiravam com balas de borracha, mas trouxeram munição para atingir especialmente Nísio Gomes, que antes de ser baleado três vezes, foi agredido com vários chutes, a liderança ainda conseguiu se levantar e pegar o seu facão, mas ao ver o seu sangue jorrando, balbuciou algumas palavras que não foram mencionadas e caiu morto. Seu corpo foi levado pelos capangas e nunca foi encontrado.

saber como o grupo está, e ademais, no momento em que não pôde mais permanecer no acampamento deixou de ser líder, dessa forma outro precisou assumir essa posição.

Contudo, de acordo com as informações noticiadas pelo *site do Combate ao Racismo Ambiental* no ano de 2016, o acampamento foi atacado por duas vezes, na primeira, duas Hilux de cor prata, lotadas por pistoleiros, chegaram por volta das 20 horas e dispararam vários tiros contra os indígenas, com um revólver de calibre 12, mas ninguém foi machucado. Conforme o relato da liderança, os dois carros saíram em direção à fazenda Querência, que ocupa uma parte da área referente ao território indígena. O segundo ataque ocorreu 20 dias depois, veio outro carro com vários jagunços, tentando intimidar a comunidade e perguntando pelo nome das lideranças.

Apesar da retomada ser o sinônimo de esperança por poder retornar à antiga morada, também é como um campo minado e que precisam estar atentos, pois a qualquer momento podem ser surpreendidos pela chegada de grupos criminosos, e os indígenas tem que seguir com o plano inicial, articulado ainda no *Aty Guasu* para continuar resistindo e não ser despejado.

Um dos métodos mais utilizados pelos capangas dos fazendeiros é executar da maneira mais inescrupulosa as lideranças Kaiowá e Guarani como forma de intimidar e incapacitar a comunidade para que desista de retornar às terras que lhes foram roubadas. E sem o amparo das leis para punir a violência cometida pelos fazendeiros e ruralistas, os crimes contra os indígenas são bastante frequentes.

Como fica evidente, a vida dos indígenas está marcada por dramáticas histórias de retomadas como essas, que persistem até os dias atuais, e conseqüentemente por momentos de tensão devido às investidas dos jagunços a mando dos fazendeiros, onde os indígenas são cruelmente massacrados e muitas vezes são despejados com balas de fogo e de borracha, tendo que retornar a outras aldeias ou ocupar as beiras das estradas como aconteceu com a comunidade de Damiana em suas incansáveis tentativas de retomadas ao Apyka'í.

Mas esse mal não irrompeu agora, veio se alastrando desde a história colonial. Em uma leitura dessa “coisa desforme” que é profetizada nas tradições Guarani, Melià (2010) argumenta que é algo que afeta e destrói o modo de ser indígena. E de fato, começou a afetar quando houve a devastação das matas; dos caminhos cortados por cercas e asfaltos; pelo assoreamento dos rios; pela redução dos territórios tradicionais que vieram provocando violência e morte.

O afastamento drástico das famílias extensas (*te'yi*) de seus assentamentos tradicionais também são efeitos desse mal e provocam impactos negativos em seus vínculos e

consequentemente os aproxima de eventos cataclísmicos, e para reverter essa situação os indígenas buscaram se articular politicamente, a manifestar nessas últimas décadas, reivindicações de seus espaços tradicionais específicos. Apesar dos métodos violentos utilizados contra eles, os Kaiowá e Guarani continuam persistindo em sua luta para a reocupação territorial, nem que seja para ocupar os limites do *tekoha*, como foi observado no caso da comunidade de Kurusu Ambá. Ou até mesmo como no caso do grupo Apykaí, que já foram despejados por 16 vezes, mas continuam nos arredores de seu território. Pois, dessa forma as famílias buscam realizar as atividades e manifestações simbólicas, mesmo que fragmentadas, para dar continuidade ao que o Fábio Mura (2004) denominou de relacionamento osmótico com a terra.

Mas deve-se fazer uma ressalva, quando há reocupação de uma pequena faixa de terra, cito novamente o caso de Kurusu Ambá, as famílias continuam obstinadas para ampliar a recuperação, sobretudo, os espaços mais significativos (Mura, 2004). Portanto, essa caminhada está fundamentada pelo sentimento aos territórios ancestrais, mas principalmente, aos vínculos que estão marcados nos espaços de maior perambulação e que ficaram registrados nas memórias das famílias extensas (*te'yi*) que ainda anseiam fundir o passado e o futuro.

Ao reocupar as antigas moradas (*tekoha yma guare*), os indígenas reconstituirão todos os espaços destruídos pelos efeitos do agronegócio, e novamente haverá uma terra nova, uma terra de reciprocidade, do qual poderão reestabelecer suas atividades do espírito e do corpo para manter o bom modo (*teko porã*) e consequentemente alcançar a Terra sem mal. Mas, enquanto isso, os Kaiowá e Guarani, entre a busca pela profecia e o sentido de ser, persistem na luta para que um dia possam retornar aos territórios de seus ancestrais.

**Foto 22 - *Aty Guasu* na aldeia Guyraroká**



**Fonte:** Fotografia de Lídia F. Oliveira/ CIMI, 2018.

**Foto 23 - Reunião do *Aty Guasu* na aldeia Guyraroká**



**Fonte:** Fotografia de Lídia F. Oliveira/ CIMI, 2018.

**Foto 24 - Liderança Nísio Gomes**



**Fonte:** Autor desconhecido

## Considerações finais

Reservo para estas últimas páginas o meu propósito de retomar os capítulos apresentados e desenvolver uma breve análise para que esse percurso entre as temáticas nos leve a perceber a influência do mito da Terra sem mal nos processos políticos de retomadas, sendo esta a questão fundamental do trabalho. Ao ser elencado o uso da expressão mito, deve-se ressaltar mais uma vez que esta é uma forma de narrar um determinado assunto a partir de diversos ângulos estando conectados por diferentes histórias e em diferentes tempos.

A terra sem males é uma profecia dos Kaiowá e Guarani que distinta da interpretação dos Mbya, está projetado para uma imagem espacial que está localizado ao cone sul do estado de Mato Grosso do Sul, em particular nos territórios tradicionais, considerado ideais para que os indígenas possam praticar o seu modo de ser, resultando na manutenção do equilíbrio do cosmo, já que estariam em seu verdadeiro lugar, mais próximo de seus falecidos ancestrais e de seus preceitos verdadeiros.

Essa organização socioterritorial consiste em espaços que possam ser realizadas as atividades cotidianas; as unidades de produção e que os permitam abrir caminhos para construção de sociabilidade com os parentes de outros lugares, de outros *tekoha*, sem a existência de limites ou barreiras físicas. Desse modo, os indígenas estariam “humanizando” a terra conforme a cosmologia Guarani.

Contudo, o governo de Getúlio Vargas, em 1943, através de uma política desenvolvimentista, abriu as portas do estado para a entrada e ocupação de colonizadores nos territórios indígenas, que foram denominadas de terras vazias ou devolutas, já que entre os anos de 1915 a 1928, o SPI havia criado oito Reservas Indígenas em áreas tradicionais de maior ocupação populacional, com um limite de até 3.600 hectares e vinha transferindo paulatinamente as famílias para esses espaços. Como durante essas transferências haviam bastante resistência dos indígenas, o SPI, no intuito de convencê-los, criou programas dentro das reservas, com o apoio da Missão Caiuá, para que tivessem atendimentos de saúde, de educação e projetos agrícolas. Mas quando esses métodos de convencimento não surtiam o efeito esperado, as remoções ocorriam forçosamente.

De fato, não era do interesse do SPI criar reservas considerando a organização dos Kaiowá e Guarani, mas de transformá-los em trabalhadores nacionais, portanto, com o processo de aldeamento, os espaços determinados não foram suficientes para comportar diversas



famílias, o que acarretou na superlotação e conseqüentemente em espaços de violência, de miséria, de restrições e de depressão.

A última reserva criada foi em 1928, a Limão Verde, localizada no município de Amambai, área em que foi realizada a pesquisa de campo. Com 668 hectares, esta Reserva Indígena foi demarcada para compensar a grilagem de terra na reserva de Amambai. No entanto, esta só veio ser povoada a partir de 1970, após ser “descoberta” por Adolfinho Nelson que juntamente com a Missão Evangélica veio visitá-la e mais tarde decidiu se mudar. Algumas famílias se instalaram na área, após terem sido convencidas, outras, pelo convite de Adolfinho que veio se tornar o capitão na época, vieram refugiadas, ou seja, são as famílias do *tekoha* Samakuã, Mbaraka’y e Ka’a Jari.

Diante do precário cenário desencadeado por acentuados problemas provenientes do aldeamento nas reservas e principalmente do sentimento de valorização à antiga morada, sobretudo aos espaços marcados pelas relações sociais, em meados de 1970, as famílias vinham se reunindo e discutindo sobre as formas de articulação, mas foi a partir das reuniões propostas pelo PKÑ, pautado para o projeto de roçado comunitário, que surgiram as primeiras reivindicações para a demarcação das terras.

No final da década de 1980, os encontros que vinham se fortalecendo com a participação de famílias de outros *tekoha*, além da participação de organizações (não) governamentais indigenistas, como o próprio PKÑ e o CIMI, tornou-se um grande fórum de discussão, de fortalecimento e de valorização cultural, aberto para as diversas comunidades, denominado de *Aty Guasu*. Coordenados pelas lideranças *mburuvicha* e pelos *ñanderu/ñandesy* que trouxeram para as assembleias gerais, por intermédio das rezas e rituais, o apoio espiritual das divindades para ajudar, guiar e proteger os envolvidos nas decisões de estratégias e táticas.

Como demonstrei nesse trabalho as três famílias dos *tekoha* Ka’a Jari, Samakuã e Mbarakay, que em períodos distintos, desejando retornar aos seus territórios, foram reunidos e “levantados” por suas respectivas lideranças de expressão, além do vínculo de parentesco existente entre esses três grupos, formalizaram redes de alianças políticas para se fortalecer e conseguir retornar e reocupar os territórios de seus antepassados.

Em uma decisão da reunião do *Aty Guasu* geral, os Kaiowá e Guarani, sob a importante liderança dos rezadores, decidem como *modus operandis* de reivindicação, realizar a retomada ao seu antigo território, desejando que esse posicionamento provoque pressão nos órgãos competentes para agilizar a regularização fundiária.

Comunica-se a equipe de frente, estes preparam o *jeroky* (ritual religioso) dias antes da partida, e por intermédio das rezas das lideranças espirituais e seus auxiliares se comunicam com os seres espirituais que permanecem na antiga morada reivindicada, para pedir proteção contra as investidas dos pistoleiros contratados pelos donos de fazendas e pelos males espirituais que possam estar pelo caminho ou no território tradicional.

O rezador, ao autorizar a partida dos envolvidos na retomada (*ñanderu*, *ñandesy*, crianças e idosos), estes, com o rosto e o corpo pintado, percorrem o trajeto a pé até o *tekoharã* (território reivindicado), os homens vão na frente segurando arco, flecha e o porrete, enquanto os demais levam os objetos pessoais, espirituais e de sobrevivência, como lona para armar as barracas.

O acampamento de retomada, é um espaço de tensão, visto que a qualquer hora, a comunidade pode sofrer bárbaros ataques cometidos por produtores rurais que estabelecidos na respectiva área, contratam criminosos para oprimir e torturar crianças, jovens, idosos e assassinar as lideranças indígenas, que reivindicam seus direitos fundamentais à terra. Torno a citar os nomes de alguns líderes que ao longo desse trabalho foram referenciados, tais como: Marcos Verón, *Tupã'Y* (Marçal de Sousa), o Adélio, Nísio Gomes e tantos outros que ao longo da história foi brutalmente assassinado. Contudo, na visão dos Kaiowá e Guarani, este momento de reocupação dos territórios dos ancestrais representam a esperança por saberem que podem reconstruir o bom modo (*teko porã*) e conseqüentemente reestabelecer a manutenção do equilíbrio cósmico, afastando as possibilidades de catástrofes e o cataclismo.

O mal que pairou na terra após o processo colonial é uma situação inegável, afinal, as próprias tradições guarani já referenciavam a destruição da terra em suas metáforas, portanto, “essa coisa desforme” que se alastra contra o modo de ser dos indígenas era previsível e está caracterizada pela devastação das matas, pela construção de cercas e asfaltos cortando os caminhos, pela redução territorial e o esgarçamento das redes de afeto. Por essa razão, os indígenas, a fim de reverter essa situação vêm empreendendo por mais de 519 anos, fortes resistências pois a Terra sem males não está em outro lugar que não seja no estado de Mato Grosso do Sul.

## Referência

### Bibliografia

Albert, Bruce. **Cosmologias do contato Norte-Amazônico**. Organizadores Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. In: *Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

Almeida, F. A. A.; Brand, A. **A ação do SPI e da Funai junto aos povos Kaiowá e Guarani, no MS**. In: *Anais do VII RAM Reunião de Antropologia do Mercosul*. Porto Alegre: UFRGS, 2007 Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/download/10104/7421>. Acesso em 23 de dezembro de 2018.

Bauer, Martin W. & Gaskell, George. Entrevistas individuais e grupais. In: **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, p. 64 - 89. 2002.

Benites, Tônico. **Trajatória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais *tekoha guasu***. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n. 2, jul. – dez. p. 165 - 174. 2012.

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

Brand, Antonio Jacó. **O impacto da perda da terra obre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. 1997. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da PUC/RS.

\_\_\_\_\_. Os Kaiowá/ Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários”. In: **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul**. São Paulo: Palas Amena, 2000.

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

Cardoso de Oliveira, Roberto. O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed./ Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, p.17-35. 2006.

Cariaga, Diógenes Egídio. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue (1950-2010)**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, 2012. Disponível em: <http://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/06/DI%C3%93GENES-EGIDIO-CARIAGA.pdf>. Acesso em 18 de abril de 2018.

Cavalcante, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo e territorialidade: a luta pela terra dos povos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.** 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista.

\_\_\_\_\_. **Lideranças indígenas e a luta pela terra como expressão da organização sociopolítica Guarani e Kaiowá.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, nº 1, p. 182 – 205, jan/jun. 2015.

Ceceña, Ana Esther. Uma versão mesoamericana e o princípio e o princípio da diferença. In: **Oito visões da América Latina.** (Org.) Aduino Novaes. São Paulo: Senac, 2006.

Chamorro, Graciela. **Terra Madura. Yvy araguayje: Fundamento da Palavra Guarani.** Editora UFGD – MS, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ñe'e* – a palavra-alma. In: **As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul: E as resistências do bem viver por uma terra sem males.** Conselho Indigenista Missionário, 2011.

Chamorro, Graciela; Jorge, Misael Consianza; Pereira, Levi Marques. *Kaiowa Mombe'upy Nhemohembypy Rehegwa - Relatos da cosmogonia Kaiowá: implicações no campo linguístico e na produção da vida social.* Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 10-33, jan./jun. 2016.

CIMI; CPI; MPF – PRP – 3ª REG. (orgs.). **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul.** São Paulo: Palas Athena, 2000.

Colman, Rosa Sebastiana. **Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani.** Tese (Doutorado em Demografia) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.

Clastres, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani.** Editora brasiliense, 1978.

Clastres, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política.** Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1979].

Crespalde, Adilson. **O rezador e a história.** Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2004.

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

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. Mil platôs. **Capitalismo e Esquizofrenia.** Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: editora 34, 1995. Vol. 1.

Faulhaber, Priscila. **O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova Ticuna.** Boletim de Antropologia Universidad de Antioquia, vol. 21, nº 38, 2007, pp. 86-103.

Foucault, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

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

Haesbaert, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Ingold, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horiz. Antropol. vol. 18 n° 37, Porto Alegre Jan/Jun, 2012.

\_\_\_\_\_. **Being Alive – Essays on Movement, Knowledge and Description**. Londres/Nova York, 2011.

Landa, Beatriz. **Os Ñandeva/Guarani o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo, município de Japorã/MS**. Doutorado. PUCRS, Brasil. 2005.

Lasmar, Cristiane. **De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005. II.

Lima, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Mariano, Cláudio Ortega. **A nossa história sobre o Mbaraka Mirim ou Mba'épu Mirim (o chocalho guarani)**. Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Claudio-Ortega-Mariano.pdf>. Acesso em 31 de março de 2018.

Martins, Elemir Soare. **O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras Guarani e Kaiowá**. Tellus, ano 15, n° 29, p. 153 – 172, jul/dez. 2015. Campo Grande, MS.

Martins, Elemir Soare; Colman, Rosa S. **A luta pela recuperação das terras indígenas Guarani e Kaiowá e a participação dos ñanderu e das ñandesy**. REA, n° 4, julho de 2017.

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

Morais, Bruno Martins. **Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade de São Paulo, 2015.

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

\_\_\_\_\_. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio Janeiro: UFRJ /MN/ PPGAS, 2006.

Nimuendaju, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec - Edusp. [1914] 1987.

Overing, Joana. 1995. **O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões**. Revista Mana, vol. 1 (1): 107-140, out, RJ. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/185181940/OVERING-Joanna-O-mito-como-historia-um-problema-de-tempo-realidade-e-outras-questoes>. Acesso em 23 de fevereiro de 2019.

Pauletti, Maucir et al. **Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani e Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul**/ [organização/ Conselho Indigenista Missionário Regional Mato Grosso do Sul, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Procuradoria Regional da República da 3ª Região. São Paulo: Palas Athena, 2000. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/PDF/LIVROS/MFN-41005.PDF>. Acesso em 05 de maio de 2018.

Pereira, Levi Marques. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kaiowá de Guyra Roká**. Consultoria FUNAI/UNESCO. Caarapó – MS, 2002. Disponível em: [https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/rel.ver\\_.final\\_.1.pdf](https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/rel.ver_.final_.1.pdf). Acesso em 31 de janeiro de 2019.

\_\_\_\_\_. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais**. Revista História em Reflexão: Vol. 1 n.1 – UFGD – Dourados Jan/Jun 2007.

\_\_\_\_\_. **Expropriação territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver os territórios – tekohará**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez., p.124-133, 2012.

\_\_\_\_\_. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2016.

Pimentel, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, SP; 2012.

\_\_\_\_\_. Aty Guasu, as grandes assembleias Kaiowa e Guarani: os indígenas de MS e a luta pela redemocratização do país. In: **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. (Orgs.) Graciela Chamorro; Isabelle Combés. Dourados, Ed. UFGD, 2015, pp. 795 - 814.

Pissolato, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Tese de doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

Prado, José Henrique. **Chefia ameríndia, política e prestígio**: o caso específico do Pirakua. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal/ RN, 2014.

Rappaport, Joanne. **Cumbe renaciente**: Una historia etnográfica Andina. Editora: Instituto Colombiano de Antropologia e História ICANH, 2005.

**Relatório parcial da comissão temporária externa do Senado Federal sobre a demarcação de terras indígenas - Mato Grosso do Sul**. Disponível em: < <http://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=3785406&disposition=inline>>. Acesso em 26 de dezembro de 2018.

Sahlins, Marshall. **Ilhas de histórias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

Santos, Vinicius José Ribeiro da Fonseca. **O trabalho da memória entre os kaiowá do tekoha Yvykuarusu/Takuaraty ou "aldeia Paraguasu"**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, 2014.

Schaden, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro, 1962.

\_\_\_\_\_. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**: ensaio etnosociológico. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

Seraguza, Lauriene. **Cosmos, corpo e mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña**. Dourados – MS: UFGD, 2013.

\_\_\_\_\_. **Cosmologia e sexualidade entre os kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul**: Notas sobre excessos, poderes e perigos na produção do corpo e da pessoa Kaiowa e Guarani. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Dourados – MS, 2016. Senado Federal. Relatório parcial nº 4, de 2004 (Estado do Mato Grosso do Sul).

Silva, Alexandra Barbosa. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2007.

Silva, Lélío Loureiro da. **As representações dos kaiowa-ñandeva no jornal o progresso na década de 1980**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Grande Dourados, 2007. Disponível em: < <https://docplayer.com.br/82583886-Lelio-loureiro-da-silva-as-representacoes-dos-kaiowa-ñandeva-no-jornal-o-progresso-na-decada-de-1980.html>> Acesso em 27 de janeiro de 2019.

Siqueira, Eranir Martins de; Brand, Antônio Jacó. **Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul**: os conflitos de terra e as marcas do SPI. Texto integrante dos Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 06 a 10 de setembro de 2004. Cd-rom.

Siqueira, Eranir Martins de; Sousa, Neimar Machado de. **A atuação do serviço de proteção ao índio e a história dos Guarani/Kaiowá**. In: ANPUH –XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina, 2005.

Tambiah, Jeyahara Stanley. **Cultura, pensamento e ação social**: Uma perspectiva antropológica. Editora Vozes, 2018.

Turner, Terence. **De Cosmologia a História**: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia v. 1 nº 1. Tradutor: David Soares. FFLCH: USP, 1991 [1987]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v1i1p68-85>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

Vietta, Katya; Brand, Antônio. Missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. In: **Transformando os deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Org. Robin M. Wright. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 219 - 265.

White, William Foote. Anexo A: Sobre a evolução da Sociedade de esquina. In: **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 283-361.

### Fontes escritas

Blog Aty Guasu. **A história e trajetória de vida do rezador ñanderu Nísio Gomes, “com vida nunca abandonar a luta pela terra antiga”**. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com/2012/02/a-historia-e-trajetoria-de-vida-do.html>. Acesso em 05 de março de 2019.

CIMI. Relatório de violência contra os povos indígenas dados de 2017. Disponível em: < [https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas\\_2017-Cimi.pdf](https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-Cimi.pdf)>. Acesso em 21 de janeiro de 2019.

Planilha do Complexo Guarani – **Terras Indígenas em estudo** (2015).

Planilha do Complexo Guarani – **Reivindicações fundiárias** (2015).

Planilha do Complexo Guarani – **Terras Indígenas regularizadas, homologadas, declaradas, delimitadas e reservas indígenas** (2015).

Instituto Socioambiental. **“Nossa história não começa em 1988! Marco temporal não!”**. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nossa-historia-nao-comeca-em-1988-marco-temporal-nao>. Acesso em 23 de janeiro de 2019.

Instituto Socioambiental: De olho nas terras indígenas do Brasil. **Plataforma Terras Indígenas do Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br>.

Machado, Neimar. **“Nhanderoqa”**. Laboratório de Pesquisas em História e Educação Indígena. Disponível em: <http://labhei.ning.com/forum/topics/nhanderoqa>. Acesso em 25 de janeiro de 2019.

Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terra Indígena Iguatempiguá I.



Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line. “A história de um guarani é a história de suas palavras” Entrevista ao Bartolomeu Meliã. Edição 331/ 31 de maio de 2010. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3258&secao=331](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3258&secao=331). Acesso em 17 de agosto de 2018.

Separata do Boletim de Serviços nº 09-11. Ano XXI, maio - junho/ 2008. Atos oficiais da FUNAI. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Boletim%20de%20Servicos/2008/Separata%2009-11%20de%2006.06.08.pdf>. Acesso em 16 de janeiro de 2019.

### **Fontes orais**

Adelaide Lopes. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai. Fev/2018.

Adolfinho Nelson. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai. Fev/2018.

Clementina Gonçalves. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai.

Daniel Vasques. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Amambai, município de Amambai. Fev/2018.

Helena Gonçalves. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai. Jan/Fev, 2018.

Lico Nelson. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai. Fev/2018.

Ramão Fernandes. Depoimento concedido a Lílían Sousa para o desenvolvimento desse trabalho. Realizado na aldeia Limão Verde, município de Amambai. Fev/2018.

## Anexos

### Anexo A – Cartas finais das Assembleias

#### **CARTA FINAL DA GRANDE ASSEMBLEIA – ATY GUASU GUARANI E KAIOWA – GUYRAROKA 24/08/2018**

*Aos senhores Ministros do STF – Aqueles que devem proteger a Justiça e a Constituição.*  
“Mas quem são estes Ministros para dizer que esta terra que Deus deu a nosso povo e na qual viveram todos nossos antigos não existem mais?”

Essa pergunta foi feita a nós pelos nossos rezadores, muitos deles com mais de 90 anos. Muito constrangidos e envergonhados tentamos explicar para eles que os ruralistas criaram politicamente a tese do Marco Temporal, que não é lei, que fere a Constituição Federal de 1988 mas que por submissão de alguns e desconhecimento de outros esta sendo aplicada por gente do Estado, por gente do judiciário. Entre brabos e tristes, ouviram assustados sem acreditar no tamanho da covardia e desonestidade dos fazendeiros. “Mas existe a Constituição, e nós temos direitos de viver em nossa terra” disseram nossos idosos. “Fale com os guardiões da justiça, eles conhecem a Constituição” pediram nossos anciões se referindo aos ministros do STF. Mais constrangidos ainda lhes respondemos que entre os próprios ministros existe gente que defende a tese dos fazendeiros. Ficaram quietos, profundos, abaixaram, acariciaram a terra, e então disseram por fim “se isso acontecer, só nos restará a guerra e a morte”.

Nós, como lideranças representantes de todas as terras indígenas Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul estivemos reunidos em nossa Aty Guasu no Guyraroka – Terra ancestral que está ameaçada pelo Marco Temporal aplicado pelas mãos de Gilmar Mendes para mandar uma mensagem ao STF e a todas as autoridades brasileiras:

Ministros:

Queremos chamar a atenção de vocês que a decisão de anulação do Território de Guyraroká é um atestado de genocídio e de massacre por parte do Estado não só contra as famílias de Guyraroka mas também contra todo nosso povo. Se suspenderem nossos territórios no papel nós os defenderemos com nossas vidas na prática.

Guyraroka é terra reconhecida pelo Estado Brasileiro e nossa luta pelo seu reconhecimento nos custou muitas vidas e muita dor. Fomos submetidos a todos os tipos de violações e expulsos muitas e muitas vezes. Apesar das cicatrizes e dos ataques, nosso povo sempre voltou para sua terra. Sempre que voltamos fomos expulsos por aqueles que roubaram nossa Terra e levados de caminhão como animais para a reserva. Mas voltamos de novo. Nunca abandonamos Guyraroka para que hoje nossas crianças e nossos velhinhos vivam aqui. Apesar de viver sem a maioria do nosso território que se encontra nas mãos de fazendeiros e políticos locais como Zé Teixeira hoje nossos idosos e nossas crianças podem ter o mínimo de paz. Temos nossas casas, nossa escola, nossas plantas, nossos animais, o mato está voltando a nascer e com nossa reza e nossa cultura nosso povo ano após ano floresce.

Se o Supremo definir pelo Marco Temporal estarão trocando esta paz duramente conquistada pelo desejo de nossas crianças e velhos que vão voltar a viver na beira de rodovias, sem saúde básica, sem educação, sem cultura, sem terra e sem nenhuma possibilidade de futuro. Isso não aceitaremos.

Por isso, é preciso dizer bem claro que acaso qualquer decisão de Marco Temporal, em especial contra o Guyraroka, vier do Supremo, não teremos outra alternativa a não ser resistir e morrer lutando. Nossa vidas estão na mão de vocês e do Estado brasileiro.

Nosso povo já rezou junto e fizemos um pacto. Todas as Tekoha estão conectadas e estarão juntas para defender com nossos corpos e nosso sangue os territórios que forem afetados pelo Marco Temporal, Parecer 001 ou outra ferramenta genocida contra nossos povos.

Por isso, estamos mais uma vez buscando sensibilizar o STF de nossa situação, da injustiça acerca do Marco Temporal e o conflito que irá se estabelecer se uma decisão destas for confirmada por vocês.

Ao invés de desalojar nossas crianças e tornar elas órfãos, o STF poderia fazer valer a justiça buscando ajudar outros dois órfãos que hoje respondem pelo nome de “justiça” e de “democracia”.

Respeitem nossos direitos!  
Garantam a Constituição!  
Não se dobrem ao ruralismo!

*(Originalmente digitado)*



## **Documento Final da VI Kuñangue Aty Guasu**

Ao Senhor Presidente da FUNAI

Ao Ministério Público Federal de Dourados

À Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul

Ao curso de Licenciatura Intercultural Indígena

Ao Magistério Indígena Ava Vera

À Secretaria Especial de Saúde Indígena (DSEI - MS)

À Rede de Proteção aos direitos das crianças de MS

Nós mulheres indígenas kaiowa e guarani, juntamente com as lideranças de nossos tekoha reunidos na VI Kuñangue Aty Guasu junto com Aty Guasu e RAJ (Retomada Aty Jovem), realizada entre os dias 10 e 14 de julho de 2018, na Reserva Indígena de Amambai em Mato Grosso do Sul, viemos anunciar todo o nosso apoio a todos os tekoha retomados por nosso povo, pois a nossa terra é ancestral e de lá não sairemos.

Fomos retirados forçadamente de nossas terras pelo estado brasileiro e obrigados a viver confinados nos “chiqueiros” que são as reservas indígenas que o governo brasileiro criou. Estas reservas estão superpopulosas e não dispõem de condições de vida para a realização de nosso modo de ser. Desde os anos 80, cansados desta realidade, iniciamos as retomadas das terras de nossos antepassados e começamos a recuperar a nossa dignidade humana, o nosso modo de ser, nossas matas, rios e nossas rezas. Com isso nossas crianças passaram a ter contato efetivo com a nossa cultura, vivendo conosco a memória de nossos parentes. Foi esta a forma que nós indígenas kaiowa e guarani encontramos para nos libertar das cercas do Estado e garantir o futuro de nosso povo. Nosso sofrimento é coletivo, enfrentamos situações dolorosas, somos criminalizados e os não indígenas só avançam sobre nossas terras.

Frente a isto, repudiamos as incidências anti-indígenas dos ruralistas que estão no poder brasileiro negociando cotidianamente nossos direitos.

As leis anti-indígenas como a PEC 215 e o Marco Temporal vem para destruir os povos indígenas, estamos atentos conscientes de nossa situação. Não recuaremos nem um palmo de nossas conquistas, não estamos falando de favor, estamos exigindo a garantia de nossos direitos reconhecidos na Constituição Federal de 1988. Estamos cansados de fazer e encaminhar documentos e nunca ter um retorno efetivo de nossas pautas.

Nós indígenas já estávamos aqui antes mesmo de existir os brancos, os não indígenas fazem de tudo para nos destruir, por isso temos que fortalecer o nosso corpo e o nosso povo, não aceitamos nenhuma lei vinda dos não indígenas. Temos água e eles o veneno, temos a terra e eles o dinheiro, viemos para preservar e eles para destruir.

Saibam que a terra indígena Guyraroka no município de Dourados-MS é nossa, e se necessário for mobilizaremos todos os 50 mil indígenas kaiowa e guarani no Mato Grosso do Sul e se ainda não for suficiente mobilizaremos os 350 mil indígenas dos povos da grande nação guarani continental mas de lá não sairemos. O tekoha Guyraroka é nosso desde sempre, não é uma tese que atende os interesses dos ruralistas que vai nos tirar de nosso território. Podem até derramar o nosso sangue, mas não sairemos de nossa terra. Estamos dispostos a morrer em luta com nosso povo.

O Kuñangue Aty Guasu repudia a ação do Supremo Tribunal Federal, mais precisamente a votação da segunda turma que anulou o processo demarcatório desta terra, reconhecida pela FUNAI em mais de 9 mil hectares como de ocupação tradicional do povo Kaiowa e Guarani. Reafirmamos o apoio incondicional à Terra Indígena Guyraroka é a nossa terra.

Exigimos que o CAC - Compromisso de Ajustamento de Conduta, firmado em 2007 seja cumprido e nossas terras demarcadas e devolvidas a nós, para que nosso povo não continue morrendo na mão do agronegócio, dos latifundiários e do estado. Não aceitamos a negociação dos nossos direitos na calada da noite, nas nossas costas sem sermos consultados de acordo com a lei. Não deixaremos que a nossa terra seja vendida pelo presidente assassino deste país. A publicação dos relatórios de nossas terras tem que avançar, sem tekoha não tem vida.

Existe em Mato Grosso do Sul muitos mandatos de reintegração de posse contra nós, estão tentando nos expulsar novamente de nossas terras tradicionais, como tem acontecido em

Caarapó e Dourados. Está grave situação do nosso povo indígena, o Kuñangue Aty Guasu vem repudiar e gritar pela demarcação das nossas terras indígenas e pelo cumprimento da constituição federal de 1988.

O povo Guarani e Kaiowa resiste, não queremos despejo, queremos os nossos direitos garantidos, queremos de volta a nossa terra que nos foi tirada e dada aos ruralistas.

Não aceitamos o sucateamento e a criminalização da FUNAI, nem a indicação de representantes da bancada do boi, da bala e da bíblia para ocupar o nosso espaço de representação. A FUNAI não deve ficar como um instrumento nas mãos dos ruralistas.

A judicialização dos processos de demarcação de nossos tekoha é uma afronta a nossa luta. Não aceitamos a indenização aos fazendeiros repudiamos esse meio em que o Estado tem que pagar aqueles que roubaram as nossas terras e nos confinaram nos chiqueiros.

Exigimos que os Grupos de Trabalhos de Demarcação de nossas Terras avancem em segurança, para que o estudo possa ser feito e o nosso retorno e permanência à terra garantidos.

Não aceitamos ações que são realizados com nosso povo sem a consulta prévia, pois este é nosso direito garantido e deve ser respeitado. Nós somos os maiores interessados em nossas vidas, e devemos ser ouvidos para quaisquer ações que alteram o nosso cotidiano. Há muitas mortes violentas de mulheres em nossas aldeias, que confinadas entre as cidades e as reservas não temos onde recorrer. Vivemos a insegurança pública no nosso cotidiano, tendo que lidar com o racismo, o preconceito, a violação de nossos corpos e de nossa cultura, com as violências dos não indígenas quando tentamos utilizar os dispositivos do estado que oficialmente deveriam nos proteger enquanto mulheres.

Somos mulheres guarani e kaiowa e temos que ter a garantia dos nossos direitos que levem em consideração as nossas especificidades culturais, para que assim não nos deixe como vítimas da violência do estado e da sociedade brasileira. Sem a demarcação das nossas terras, nós mulheres guarani e kaiowa não poderemos ter uma vida livre da violência. E resistiremos para que possamos ter uma vida com liberdade junto com nossos filhos, nosso povo, em nossa terra. A saúde pública também não está do nosso lado. Somos nós mulheres que damos a vida e temos o direito de viver. Estamos cansadas de perder as nossas irmãs guarani e kaiowa durante o trabalho de parto. Dar vida a uma vida não é um momento de tristeza, mas o parto tem se tornado um momento de muitas violências entre nós. Desde que nossas parteiras foram proibidas de atuar do nosso jeito tradicional, tendo que fazer o seu trabalho escondidas e que fomos obrigadas a parir nos hospitais e fazer o pré natal do jeito da medicina não indígena, as

violações ao nosso conhecimento tradicional, nossos remédios, nossas mulheres ñandesy, tem culminado com a morte de nossas parentes durante o parto nos hospitais.

Nós mulheres guarani e kaiowa sabemos como ter e cuidar de nossos filhos. Nossa medicina tradicional e a reza são muito importantes para a saúde da mulher indígena e para o crescimento saudável da criança. Nós sofremos enquanto mulher indígena sofre muito nas mãos dos médicos não indígenas, sendo que as parteiras e ñandesy têm reza e remédio para a mulher indígena na hora do parto, para sofrer menos no momento do nascimento da criança. Os hospitais precisam respeitar a medicina tradicional e a parteiras indígenas, a SESAI tem que dar mais valor ao modo de ser indígena, pois é muita burocracia que viola o nosso direito. Exigimos intérpretes de nossa língua para o nosso atendimento em todos os hospitais, postos de saúde, dentro e fora de nossas aldeias no Mato Grosso do Sul. Não podemos ser atendidas por pessoas que não conhecem o nosso modo de ser e não conseguem comunicar conosco com dignidade. É preciso que os nossos profissionais especializados à disposição. Não se pode usar a força da mulher indígena como justificativa para violações aos nossos direitos a saúde.

Em relação a educação escolar indígena, no Mato Grosso do Sul, reiteramos que o nosso magistério indígena o Ara verá deve ser respeitado e seguir o que entendemos como melhor para nós. E o melhor é que o Ara Vera permaneça no Cone Sul, e que nossos filhos nunca mais sejam levados para estudar em Campo Grande ou em qualquer lugar distante de nosso território. O estado e o MEC precisam respeitar as decisões do movimento indígena.

A licenciatura intercultural Teko Arandu da UFGD também tem que nos respeitar. Respeitar nossos estudantes e o nosso processo histórico de luta para a conquista deste curso e o nosso acesso e permanência dentro das instituições de educação. Este curso não pode se afastar do nosso movimento, pois ele foi criado por nós. É preciso que o curso Teko Arandu respeite a vida e as escolhas dos alunas e alunos, e que os professores tenham um perfil adequado para a compreensão da realidade guarani e kaiowa, e que sejam falantes da língua. Para isto, formamos uma comissão de consulta com os membros do Aty Guasu e Kuñangue Aty Guasu que a partir de agora vai acompanhar todos os encaminhamentos realizados no Ara vera e também no Teko Arandu.

Nós entendemos que há várias tentativas de genocídio contra o nosso povo. Seja a nossa remoção forçada de nossas terras ancestrais e o confinamento nas reservas, seja a tentativa de tirar nossa língua e agora e agora, a insistência do Estado em dizer que não sabemos cuidar dos nossos filhos e a insistência em tirar eles de nós.

Atualmente tem 65 crianças indígenas em abrigos em Dourados. Hoje o município de Dourados é a cidade onde há mais incidência de crianças em situação de acolhimento institucional. O estado brasileiro retira a criança da sua família indígena e levada para a cidade é um lugar diferente, costumes diferentes, hábitos diferentes. O Genocídio das nossas crianças está claro, a pobreza não justifica o acolhimento da criança, precisamos nos respeitar. Os não indígenas nascem no berço, no hospital, os nossos filhos nascem na aldeia, no nosso tekoha, embaixo da nossa casa na terra, precisamos respeitar o nosso modo de ser nativo. Reclamam que nossos filhos são sujos, mas claro, vivemos na terra, cozinhamos no fogo. Não aceitamos a retirada de nossas crianças, a doação delas para não indígenas, não aceitamos o estado intervindo nas nossas formas de vida e cuidado com os nossos.

Exigimos que seja construído com a comunidade alternativas dentro de nossas aldeias para lidar com a situação das crianças, para que elas não sejam levadas para longe de nós, para viver e comer com o branco.

Temos uma preocupação muito grande com a retirada das crianças. O Artigo 28 do ECA afirma que o acolhimento é a última alternativa, mas sempre é primeira alternativa da rede de proteção de direitos a crianças. É mais fácil o Estado negar os nossos direitos do que se dispor a nos escutar, a dialogar conosco e a respeitar nosso modo de ser.

Também reiteramos todo o nosso apoio aos nossos candidatos e candidatas indígenas, já é hora do Brasil voltar para as mãos de seus verdadeiros donos e donas.

A Kuñangue Aty Guasu é a organização das mulheres kaiowa e guarani e somos reconhecidas por nossos anciãs (ãos) e rezadoras (es), assim como nossas lideranças exigimos:

- A imediata revogação do parecer da AGU 001/2017;
- O arquivamento da tese do Marco temporal e da PEC 215;
- A extinção do Projeto de Lei 6.670/2016, a PL do veneno; e também a PL 490 que veio para modificar o Estatuto do índio (Lei 6001 de 1973).

Toikove Kaiowa ha Guarani

Demarcação já!

Amambai, 14 de Julho de 2018

Assinamos:  
Kuñangue Aty Guasu  
Aty Guasu  
RAJ – Retomada Aty Jovem





*(Originalmente digitado)*

## Anexo B – Programação da Inauguração de *Ogusu Apykai Tekoha Guapoy*

**PROGRAMAÇÃO DA INAUGURAÇÃO DE  
OGUSU APYKAI TEKOKHA GUAPOY**

**QUARTA FEIRA**

- A PARTIR DAS 6:00 HORAS: CAFÉ DA MANHÃ
- 07:00 HORAS: ABERTURA DA INAUGURAÇÃO
- 08:00 HORAS: DANÇAS TÍPICAS COM OS REZADORES
- 08:20 HORAS: APRESENTAÇÃO DAS AUTORIDADES
- 08:40 HORAS: MESA DOS REZADORES
- 10:30 HORAS: ENCERRAMENTO
- 11:00 HORAS ALMOÇO
- 12 AS 13:00 HORAS: INTERVALO
- 13:00 HORAS: TROCAS DE IDEIAS ENTRE LIDERANÇAS, REZADORES E COORDENADORES.
- 15:30 HORAS: DISCUSSÃO SAÚDE INDÍGENAS E SANEAMENTO BÁSICO
- 17:30 HORAS: ENCERRAMENTO DO DIA

**QUINTA FEIRA**

- 06:00 HORAS CAFÉ DA MANHÃ
- 06:30 HORAS: DISCUSSÃO DAS LIDERANÇAS
- 08:30 HORAS: MESA DAS AUTORIDADES, FUNAI, SESAI, PAULA, LILIAN, AGENTE DE SAÚDE OU REPRESENTANTE AGENTE DE SANEAMENTO BÁSICO CIRO, EDIMILSO CONSELHO LOCAL
- 11 HORAS: ALMOÇO
- 12:00 AS 13:00 HORAS: INTERVALO
- 13:00 AS 15:00 HORAS EDUCAÇÃO COM ELDA, RUBENS E DUADINO.
- 15:00 AS 17:00 HORAS: AVALIAÇÃO DOS TRABALHOS
- 18:00 AS 19 HORAS: JANTA
- 20:00 HORAS: FILME

**SEXTA FEIRA**

- 06:00 HORAS: CAFÉ DA MANHÃ
- 07:00 HORAS INÍCIO DA BATISMO
- 09:30 AS 11:00 HORAS: TRABALHO EM EQUIPE DOS CACIQUES
- 11:00 AS 12:00 HORAS: ALMOÇO E ENCERRAMENTO

**Fonte:** Compartilhado *via whatsapp* por Jorge, 2018.

## Anexo C - Lista das famílias e dos integrantes

a)

Nº	NOMES	
01	Lico Nelson	
02	Clementina Roscato	
03	Rodrilson	
04	Lidi Wandererson Nelson	
05	Lheila	
06	Geronimo DA SILVA Numa	
07	Derci Benites	
08	Paulo Benites	
09	Jamuel Benites	
10	Misa Benites	
11	Evonvan Benites	
12	Clara Benites	
13	Mariade DA SILVA	
14	Elizeu Escobar	
15	Mandeiali	
16	Lopes	
17	João Carlos Lopes	
18	Lidi Lopes	
19	Araujo Roscato Nelson	2
20	Nilza Gonçalves	
21	Ivanete Gonçalves	
22	Geremias Gonçalves	
23	Simão Gonçalves	
24	Ivanilda Gonçalves	
25	Samia Gonçalves	
26	Isol Benites	
27		
28	Blida Nelson	3
29	Juvril Nelson	
30	Marcelina Nelson	
31	Carles Danilo Lopes	

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

b)

Nº	NOMES	
32	Neri Amarel	4
33	Dilma Wilson Amarel	
34	Giseli Wilson Amarel	
35	Gesielson Nelson Amarel	
36	Gesielson Nelson Amarel	
37	WELICK Nelson Amarel	
38	Robi Martins	5
39	Neuzia Nelson	
40	Bruce Nelson	
41	Kitty Martins	
42	Erci Nelson	
43	Jacson Martins	
44	Kecy Nelson	
45	Edson Martins	6
46	Epudina Rodrigues	
47	Josiel Martins	
48	Eriton Martins	
49	Kristilaine Martins	
50	Wagner Roscato Nelson	7
51	Silvana Sanchez	
52	Walesine Wilson	
53	Walteres Wilson	
54		
55	Erivaldo Ricartes	8
56	Leila Viegas	
57	Drika Ricartes	
58	Drison Ricartes	
59	Teribio Duman	9
60	Dominica Nelson	
61	Juanil Duman	

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

c)

Nº	NOMES
62	Maeistela Duann
63	Adilino Martins
64	Dalmiria Teixeira
65	Dolinda Martins
66	Oliveira Martins
67	Ramão Gonçalves
68	Agustinho da Silva
69	Elaine Gonçalves
70	Elena Gonçalves
71	Claudomir Martins
72	Deli Rodrigues
73	Josiane Martins
74	Rocilene Martins
75	Aldison Martins
76	Décida Martins
77	Edeiane Martins
78	Elisangela Nelson
79	Mickini Douglas Nelson
80	Kelullin Nelson
81	Dito Rodrigues
82	Miragula Ravao
83	Wilda Paço Rodrigues
84	Eliselia Rodrigues
85	Servano Rodrigues
86	Antonio Ribeiro
87	Sandra Silvestre
88	Odete Duann
89	Wanda Oliveira
90	Valdomir Oliveira não
91	Norma Martins não

(17)

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

d)

Nº	NOMES
92	Oswaldo Martins
93	Tecina Nelson
94	Francisca Rossate
95	Dejanira Rossate
96	Verqidio Rossate
97	Justino Nunes
98	Martina Vera
99	Arcadio Nunes
100	Silvia Nunes
101	Rous Morali
102	Adelina Rodrigues
103	<del>Laura Rossate</del> Dêlida Nunes
104	Lauriano Rossate
105	Veldina Nunes
106	Ivelino Martins
107	Marcia Nunes
108	Anderson Freitas
109	Emerson Martins
110	Joslene Martins
111	Sebastiana Martins
112	Justino Cândido Aldemir Soares
113	Gueraldo Cândido
114	Daniel Martins
115	Maria Almeida
116	Ismael Almeida
117	Raul Cândido
118	Roberto Cândido
119	Suzi Cândido
120	Eliabe Cândido
121	Alexeton Cândido

24

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

e)

Nº	NOMES	RG
182		
183		
184		
185		
186	Adelão Brito	
187	Andeliana Gonçalves	
188		
189		
190		
191	Severino Freitas Aldia S. <del>mo</del>	
192	Lucrenda Martins	
193	Antônio Chamarro	
194	Mora Accurdo	
195	Leide Ferreira	
196	Lucretiana P. Rodrigues	
197	Noema Ferreira	
198	Celia Ferreira	
199	Marilene Ferreira	
200	Luiz Paulo Ferreira	
201	Silvana Ferreira	
202	Rosa Galvão	
203	Silvino Galvão	
204	Milo Aguiar	
205	Fabia Aguiar	
206	Lucrecia Aguiar	
207	Daneta Moraes	
208	Esmeralda Moraes	
209	Lurda Moraes	
210	Podemho Moraes	
211	Oswaldo Martins	
	47	

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

f)

Nº	NOMES	RG
242	Gircia Da Silva	
243	Elenia Ricarte <del>Guimarães</del>	
244	Dairane Ricarte Velasque	
245	Judercio Almeida	
246	Nilda P. Rodrigues	
247	Ramara Nunes	
248	Arcene Brito	
249	Isabellina Brito	
250	Patercin Vilhota	
251	Anne Martins	
252	Giataine Martins	
253	Tipiane Martins	
254	Lidia Riquelme	
255	Rodelson Nunes	
256	Lucrecia Nunes Campogrande	
257	Leda Rodrigues	
258	Almeida R. Nelson	
259	Daelan R. Nelson	
260	Nito Nelson Campogrande	
261	Marcia Morais Nelson	
262	Luis Morais Nelson	
263	Evlan Morais Nelson	
264	Santiago Morais <del>Alcides Pirajá</del>	
265	Placida Morais	
266	Zeninha Morais	
267	Nelson Martins	
268	Celia Martins	
269	Luzime Martins	
270	Mariela Martins	
271	Ezequel Martins	
	60	

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

g)

Nº	Nomes	R.G.	Data de
332			
333			
334			
335			
336			
337			
338			
339			
340	Rovaldo Gomes		
341	Joceli Gomes		
342	Paulo Brandão		
343	Emilia Gomes		
344	Maria Maires		
345	Viviani Brandão		
346	Leito Brandão		
347	Beisa Brandão		
348	Silvete M. De Souza		
349	Berlita Romero		
350	Berlita Romero		
351	Berlita Romero		
352	Leito Laermania		
353	Elvira Gonçalves		
354	Elizondem Rodrigues		
355	Wilder N. Ricarte		
356	Suzi R. Ricarte		
357	Alison R. Ricarte		
358	Waldeli R. Ricarte		
359	Rakimae R. Ricarte		
360	Tatiele R. Ricarte		
361	Berlita R. Ricarte		
			79

Fonte: Fotografia de Lílían Sousa, 2018.

h)

362	Wesley Moico Ricarte
363	Rosilene Martins
364	Dida dos Ricarte
365	Christina Almeida
366	Rosimere Nunes
367	Luisecio Fernandes
368	Berlita Fernandes
369	Alison Fernandes
370	Paulinha Fernandes
371	Paulo Fernandes
372	Celso Fernandes
373	Miro Fernandes
374	Antonio Martins
375	Antônio Araújo
376	Alison Araújo
377	Antônio Araújo
378	Musei Araújo
379	Sangeli Araújo
380	Alton Wilson de Oliveira
381	Sheila Boretti
382	José Martins
383	Apresentada da Silva
384	Walter Vilhelas Rodrigues
385	Rosalia Rodrigues
386	Cláudia Moraes
387	Jack Vilhelas
388	Trane Rodrigues
389	Ediane R. Nelson
390	Benamir R. Nelson
391	Von William R. Nelson

Fonte: Fotografia de Lílían Sousa, 2018.

i)

392	Sheika Rodrigues Wilson
393	
394	Inocencio Franco Vera
395	
396	
397	
398	Paulo Sanches
399	Nice Wilson
400	
401	
402	
403	
404	Adelaide Lopes
405	Marcos Tuelba
406	Helton Tuelba
407	Wesley Brito
408	Sandra Tuelba
409	Natasha Tuelba
410	Marcia Sonia Lopes
411	Cleiton Da Silva
412	Kemili Da Silva
413	Rakeli Da Silva
414	Monalva Oliveira
415	Alma Oliveira
416	Fernando Gomes
417	Roskko Montal
418	Cláudia Montal
419	Ronick Montal
420	Almáster Wilson
421	Sonia Padua

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

j)

422	Isabel Inesque
423	Wandererson Padua
424	Adolfinho Wilson
425	Luca Lopes
426	Wilson Lopes
427	Luca Lopes
428	Luca Lopes
429	Alfonso Texeira
430	Ana Sante
431	
432	
433	
434	
435	Milene Ortiz
436	Tereza Souza
437	Beatriz Ortiz
438	Luiz Carlos Ortiz
439	Valter Gonçalves
440	José Maria Nunes Brito
441	Américo <del>Paulo</del> Wilson
442	Jack Gonçalves Wilson
443	Leica Gonçalves
444	Luiz Gonçalves
445	Phelomena Gonçalves
446	Maria Azeite
447	Roseli Lopes
448	Valdo Azeite
449	Sergio Azeite
450	Isabel Azeite
451	W. Azeite

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

l)

452 Mariano PAVÃO  
 453 Maria Bernês PAVÃO  
 454 James Bernês PAVÃO  
 455  
 456  
 457 Sandro Martins  
 458 Maestela PAVÃO  
 459 Rosinha Maria  
 460 Alexandra PAVÃO  
 461 Jacoio Martins  
 462 Rosa Rodrigues  
 463  
 464  
 465  
 466 Almer Wilson  
 467 Sonra PAVÃO  
 468  
 469  
 470 Fátima Aquino  
 471 Renalda Martins  
 472 Teone Marques  
 473 Clonide  
 474 Alcione  
 475 Opaziunda  
 476 Lidiane  
 477 Clonizis  
 478 Clazir  
 479 Alzelta  
 480 Valdemar Martins  
 481 Jacqueline De Souza

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.

m)

482 Osorio Martins  
 483 Amélia Gomes  
 484 Adalena Martins  
 485 Erlane Martins  
 486 Agilene Martins  
 487 Mercedes Martins  
 488 Wilson Martins  
 489 Lucia  
 490 ~~Lucia Martins~~  
 491  
 492 Donaldo Martins  
 493 Lucia Rodrigues  
 494 Ada Martins

71 famílias campalões  
 no L. São José, Campalões

106 famílias Kaajivimantais

Fonte: Fotografia de Lílian Sousa, 2018.



## Anexo D

### **Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil**

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decremem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay

**Fonte:** APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). Disponível em: <  
<http://blogapib.blogspot.com/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>>. Acesso em 09 de  
novembro de 2018.