

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSÓFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

VINICIUS JOSÉ RIBEIRO DA FONSECA SANTOS

O TRABALHO DA MEMÓRIA ENTRE OS KAIOWA DA TERRA INDÍGENA  
YVYKUARUSU/TAKUARATY.

NITERÓI – 2014

VINICIUS JOSÉ RIBEIRO DA FONSECA SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em Antropologia.  
Orientador: Sidnei Clemente Peres

RIO DE JANEIRO – 2014

Santos, Vinicius José Ribeiro da Fonseca  
O trabalho da memória entre os kaiowa do tekoha  
Yvykuarusu/Takuaraty ou "aldeia Paraguasu"/ Vinicius José Ribeiro  
da Fonseca Santos. – Rio de Janeiro, 2014.  
(total de folhas da dissertação) f.  
Orientador: Prof. Dr. Sidnei Clemente Peres  
Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências  
Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.  
1. Memória. 2. Índios Kaiowa 3. Territorialidade.

VINICIUS JOSÉ RIBEIRO DA FONSECA SANTOS

O TRABALHO DA MEMÓRIA ENTRE OS KAIOWA DA TERRA INDÍGENA  
YVYKUARUSU/TAKUARATY.

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA/UFF

**Aprovado** em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Orientador – Dr. Sidnei Clemente Peres (Dr. UFF)

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ/MN)

---

Prof. Dr. Eliane Cantarino O'dwyer (UFF)

---

Prof. Dr. Lydie Oiara Bonilla Jacobs (UFF)

## AGRADECIMENTOS

À REUNI pela concessão de bolsa de mestrado a mim concedida, fundamental para realização deste trabalho. Ao Marcelo Gonçalves de Sousa, secretário do PPGA, que me atendeu com cordialidade e atenção em todos os momentos.

\*\*\*

Para escrever as palavras que seguem dediquei-me a tal investimento, que teve o custo da minha presença – com o gerenciamento do tempo, de emoções, de corpo e alma – na companhia de pessoas que foram pilares fundamentais para a realização deste trabalho. Gostaria neste espaço de fazer agradecimentos as pessoas que muito contribuíram para que esta trajetória tivesse uma conclusão.

Em casa aos meus pais Celso e Valéria, por acreditarem que era possível, e por todo carinho, incentivo e compreensão. E a minha irmã, Ana Carolina, que me deu todo apoio possível. Minha família é quem dá a oportunidade de seguir meus objetivos, agradeço esta sorte com muito amor.

O caminho que percorri não teria sido possível se no ano de 2008 o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida não tivesse me convidado para ser seu Assistente de Pesquisa. Indo além, foi meu orientador (não institucional) do mestrado, com quem tive e tenho constantes reuniões. A realização deste trabalho, e da toda a experiência de campo teve sua intensa colaboração. À ele minha imensa gratidão.

Foi Rubem que apresentou-me em 2008 a Tônico Benites, este último em 2014 se tornou o primeiro kaiowa doutor em antropologia. Em agosto de 2013 Tônico me recebeu em sua casa, em Dourados, e me indicou pessoas (parentes dele) que abriram caminho para a boa realização deste campo. Agradeço à Tônico e seus parentes, que me receberam de forma excepcional.

Na cidade de Dourados, em Mato Grosso do Sul, agradeço a cordialidade, hospitalidade e atenção que o professor (da UFGD) Levi Marques Pereira me dispensou, e muito contribuiu antes e depois do campo. Em Dourados tive a felicidade, quando retornava do campo, de conhecer melhor Lauriene Seragussa, que me recebeu

em sua casa por uma semana. Foi extremamente gratificante trocar idéias e emoções, com Lauriene sobre a aldeia Paraguasu (Yvykuarusu e Takuraty), pois ela já havia feito seu campo lá. Novamente, minha gratidão a todos que compartilharam um tempo comigo em Dourados, fui muito bem aventurado nas companhias e na força que seguiram me dando adiante.

Aos professores antropólogos, João Pacheco de Oliveira (UFRJ/MN), Maria Macedo Barroso (IFCS/UFRJ), Fabio Mura (UFPB), Eliane Cantarino (UFF) e Alexandra Barbosa (UFPB). Todos estes além de me servirem de inspiração profissional e humana, me orientaram, me deram sugestões, na pesquisa ou na minha carreira, tenho eu aprendido muito e tenho muito a aprender ainda, todos têm contribuído muito.

Agradeço pôr fim aos envolvidos - professores, secretários e alunos - no Programa de Pós graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Ao amigo Thales Vieira, companhia na graduação e no mestrado, e na celebração da vida. Os discentes e amigos Tomás Melo e Nurdino Macata, com que pude trocar experiências, interpretações, dentro e fora dos espaços acadêmicos. E ao meu orientador institucional Sidnei Peres, pela paciência e atenção precisa ao ler e reler todo o conteúdo em diversas fases.

Minha intensa gratidão a todos por tudo.

“Tenho o privilégio de não saber quase tudo.  
E isso explica o resto.”

Manoel de Barros  
Menino do Mato (2010, p.241)

## RESUMO

A partir de referenciais coletivos da memória, de parte das famílias localizadas na terra indígena Yvykuarusu/Takuraty em Mato Grosso do Sul, apresento a história de expulsão do grupo desta área e sua trajetória para retornar ao seu espaço original. Por ser a primeira área recuperada pelos índios, o processo vivido por este grupo de famílias ilustra a formação, em 1978, do movimento político dos Kaiowa e Nãndéva que percorre a luta de reconquista de suas terras até os dias atuais. As distintas formas de relacionamento entre índios e não-índios, conforme as sucessivas gerações de ocupantes na região abordada se estabelecem tensões entre as partes originando o problema da terra. As informações apresentadas no texto foram coletadas em cinco meses de campo etnográfico feitos com observação direta, incluindo mais de quatro dezenas de entrevistas que narram às representações feitas sobre o passado. Posterior ao campo foi realizado a consulta a diversos tipos de documentações e gerado uma série dados que compõem a descrição da pesquisa qualitativa.

Palavras-chave: Kaiowa, Terra Indígena, Luta pela terra, Memória.

## **ABSTRACT**

Keywords:

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Mapa I: Território Guarani no Mato Grosso do Sul.
- Figura 2 – Mapa II: Extensão do município de Paranhos, Mato Grosso do Sul.
- Figura 3 – Mapa III: Terras indígenas no sul do Mato Grosso do Sul.
- Figura 4 – Mapa IV: Localização de Paranhos, Tacuru, Amambai.
- Figura 5 – Mapa V: Distância da Aldeia Paraguasu à cidade de Paranhos.
- Figura 6 – Mapa VI: Aldeia Paraguasu com referências de GPS.
- Figura 7 – Imagem I: Espaço Domésticos e caminhos (*tape po'i*).
- Figura 8 – Diagrama I: Família Fernandes 1.
- Figura 9 – Imagem II: Sr. Rafael Brites.
- Figura 10 – Imagem III: Pancho Romero.
- Figura 11 – Mapa VII: Antigos espaços de ocupação Kaiowa no encontro do rio Iguatemi e córrego Mirim.
- Figura 12 – Imagem IV: Altar Kaiowa.
- Figura 13 – Imagem V: O primeiro fazendeiro da Paraguasu e indígenas trabalhadores
- Figura 14 – Imagem VI: Trabalhadores do fazendeiro e a serraria.
- Figura 15 – Imagem VI: Segunda Reunião de Cabeçantes.
- Figura 16 – Imagem VII: Indígenas retornando do Takuaraty para o Yvykuarusu.
- Figura 17 – Imagem VIII: Retomada no Takuraty.
- Figura 18 – Imagem IX: Grupo indígena reza na retomada no Takuraty.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário.

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio.

**FUNASA** – Fundação Nacional de Saúde.

**GT(s)** – Grupo Técnico de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas.

**INCRA** – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

**MPF** – Ministério Público Federal.

**MS** – Mato Grosso do Sul.

**ONG** – Organização não-governamental

**PI** – Posto Indígena.

**PKÑ** – Projeto Kaiowa Ñandéva.

**PPGA** – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFF).

**PUC-RJ** – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**RI** – Reserva Indígena

**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios.

**TAC** - Termo de Ajustamento de Conduta

**TI** – Terra Indígena.

**UFF** – Universidade Federal Fluminense.

**UFGD** – Universidade Federal da Grande Dourados.

## Sumário

1. Introdução .....	13
1.1 - O tempo antes do campo. ....	13
1.2 - Iniciação ao campo e instrumentos de bordo. ....	17
1.3 - Os capítulos e seus diálogos.....	20
2. Capítulo I: .....	22
2.1 - Breve histórico da ocupação territorial do “Cone Sul” do Mato Grosso do Sul. ....	23
2.2 - O movimento de territorialidade kaiowá: as Aty Guasu.....	30
2.3 - Morfologia social e organização político-territorial dos Kaiowá e Ñandeva.....	32
2.4 - O <i>tekoha</i> como categoria nativa.....	35
3. Capítulo II:.....	38
3.1 - Breve descrição do <i>tekoha</i> Yvykuarusu-Takuaraty.....	38
3.2 - Espaço doméstico, atividades domésticas e conômicas.....	44
3.3 - Interlocutores e informantes entrevistados.....	50
3.4 – As narrativas sobre o tempo antigo .....	58
4. Capítulo III: .....	84
5. Conclusão .....	100
Bibliografia.....	101
Sites utilizados:.....	104
Lista das entrevistas e gravações do campo .....	105
Fotos Anexas .....	107
Glossário .....	109
Mapa 2: Pontos (GPS) e referências dos entrevistados. ....	111
Tabela.....	112
Anexo 1 .....	114
Anexo 2 .....	115

## 1. Introdução.

Esta dissertação trata de um conjunto de lembranças colhidas junto aos índios Kaiowa na aldeia Paraguasu localizada ao Sul do estado de Mato Grosso do Sul. As memórias apresentam a expulsão dos indígenas forçada pelo Estado brasileiro, e os sucessivos retornos das famílias ao local identificado como *Yvykuarusu* e *Takuraty*. A trajetória ilustra a memória do movimento indígena Kaiowa e Ñandéva na luta pela terra, na década de 1970, e a reprodução de suas práticas e discursos na luta pela terra até os dias atuais.

Exponho no item abaixo, um breve histórico do meu envolvimento com o tema e de como foi desenvolvida esta pesquisa.

### 1.1 - O tempo antes do campo.

No primeiro semestre de 2008, fui convidado pelo professor João Pacheco de Oliveira a assistir um curso seu. A cadeira era “Indigenismo e Políticas Indígenas nas Américas” no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Museu Nacional. Neste curso conheci Rubem Thomaz de Almeida<sup>1</sup>, antropólogo que havia sido designado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como coordenador de um dos seis Grupos Técnicos de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas (GTs) Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul (MS), e ele me convidou para ser seu Assistente de Pesquisa em campo.

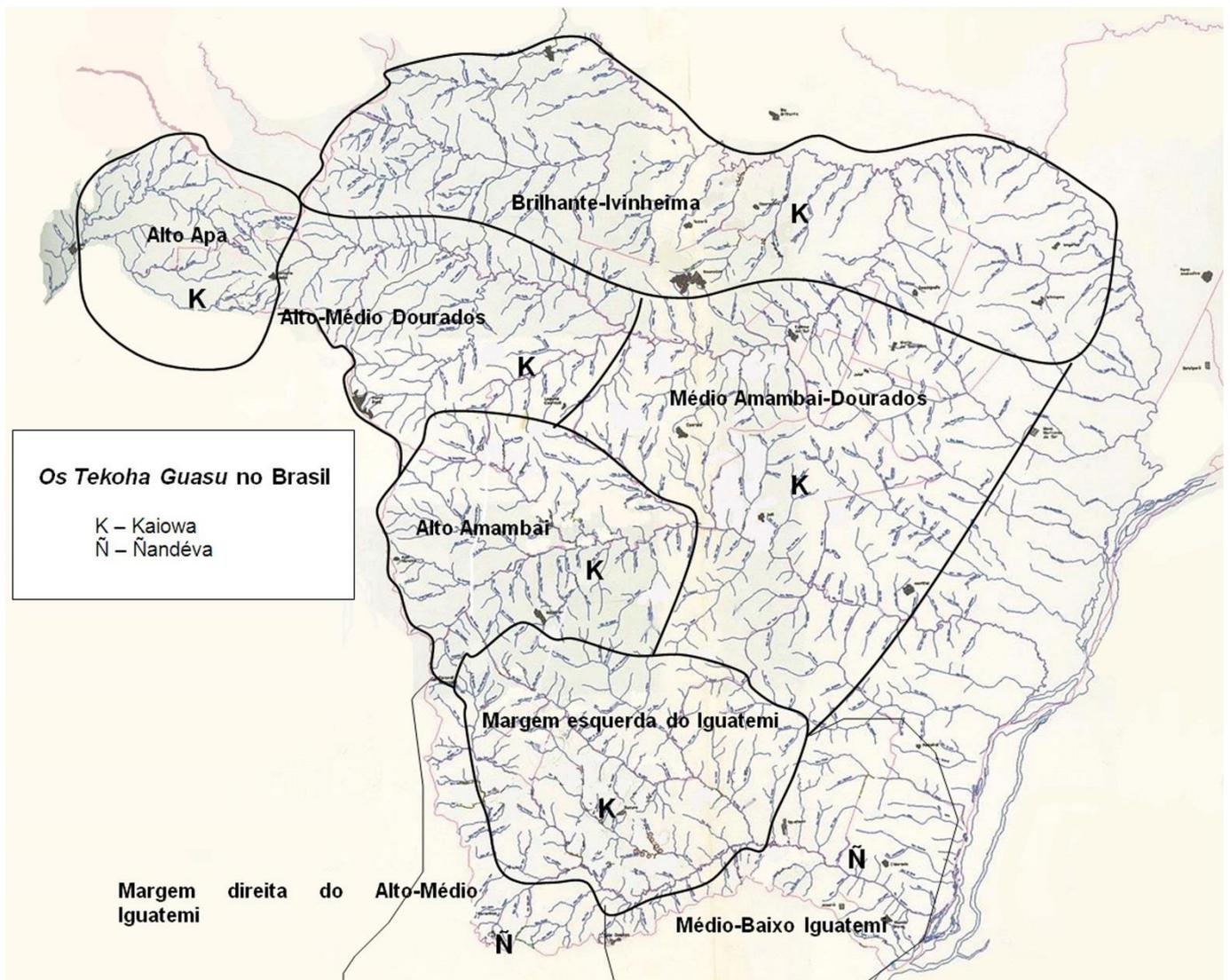
A composição desses GTs, em 2008, vinha em decorrência de um longo processo de reivindicação de terras dos índios Kaiowa e Ñandéva, iniciado no final da década de 1970. Embora o movimento político destes índios houvesse alcançado o reconhecimento do Estado (FUNAI), e recuperado mais de três dezenas de áreas de antiga ocupação indígena, não deixaram de crescer em suas demandas por terras. Essa crescente procura por terra suscitou para os órgãos do Estado a seguinte questão: quando os índios deixarão de reivindicar terras? A única maneira de responder era com a realização de estudos antropológicos, para conhecer a extensão e localização das demandas, dando início a um procedimento formal de regularização de terras supostamente ocupadas por estes indígenas (Almeida, 2008). E buscando lidar com este

---

<sup>1</sup> A relação de Rubem com os Kaiowa perfaz mais de três décadas, tendo se consolidado por meio da organização não governamental “Projeto Kaiowa e Ñandéva” (PKÑ), ver Thomaz de Almeida (2001).

problema, a FUNAI, em 2005 aprovou um plano operacional para a realização destes estudos, assinando em 2007 um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) com o Ministério Público Federal (MPF). Foi este termo que a FUNAI instituiu os seis GTs, em julho de 2008, segundo o Decreto N°. 1775/MJ/96 e a Portaria N°.14/MJ/96.

Os seis GTs coordenados por Antropólogos, tinham como objetivo averiguar a pertinência das reivindicações dos indígenas. Estes GTs se incumbiram de associar a morfologia social desses indígenas às bacias dos rios: Apa, Ivinhema-Brilhante, Dourados, Amambai e Iguatemi.



Mapa I: Os Tekoha Guasu (espaços tradicionais Guarani) no Brasil. Fonte: MURA, 2006.

É fundamental entender que a formação oficial destes GTs – instituídos em 2008 – necessários a Identificação e Delimitação das terras originalmente ocupadas pelos Kaiowa, advêm da trajetória reivindicações dos indígenas iniciadas na década de 1970

justamente com a aldeia Paraguasu (Yvykuarusu e Takuraty). Assim minha inserção em um dos GTs e conseqüentemente em campo – tanto em 2008 como no mestrado – deve ser entendida através do processo do movimento político de recuperação das terras indígenas Kaiowa e Ñandéva, iniciado décadas antes e que resultaria justamente na composição e ação dos GTs.

Desta maneira, em agosto de 2008, a presença de todos os GTs e a apresentação dos integrantes aos indígenas foi realizada em uma *aty guasu* (grande assembleia inter-comunitária Kaiowa e Ñandéva) na aldeia Sassoró, com a presença de mais de 300 indígenas, entre líderes de famílias e xamãs<sup>2</sup>. Na apresentação se expôs, para as lideranças indígenas, a região em que cada GT realizaria seu trabalho e como seria feita a pesquisa. Especificamente o GT coordenado por Rubem e tendo eu como assistente se encarregaria da bacia do Amambai (ver Mapa I: Alto Amambai).

Assim, entre agosto de 2008 a fevereiro de 2009, e muitas viagens intercaladas posteriores, pude conviver e residir entre famílias Kaiowa, principalmente na aldeia Amambai, localizada no município homônimo. Foi neste período de campo que passei a tomar conhecimento das diversas situações em que se encontram a população Kaiowa e Ñandéva no MS. Visitei áreas de ocupação indígena, tais como as Reservas Indígenas<sup>3</sup> (RI): de Amambai (onde residi a maior parte do campo), Limão Verde, Dourados, Sassoró e Takuapiry. Também fui às Terras Indígenas (TI) de: Panambizinho, Guasuty, Guyraroka, Cerro Marangatu, Rancho Jakare, entre outras. Visitei ainda acampamentos em beira de estrada e os localizados às margens dos territórios tradicionais reivindicados, como é a periferia da cidade de Aral Moreira, e a linha morta da fronteira entre Brasil e Paraguai.

O produto da pesquisa seria a construção de relatórios de identificação de terras indígenas elaborados por antropólogos, estes laudos resultam do processo administrativo conduzido pelo [RED] Decreto 1775/96/MJ, tendo a redação do texto de ser composto e abarcar as exigências da Portaria 14/96/MJ. Portanto o laudo antropológico para identificação de terras indígenas tem o intuito de fornecer

---

<sup>2</sup> Mboruvixa e Tekoruvixa, respectivamente.

<sup>3</sup> “Reserva indígena” (RI) designa as oito extensões de terra demarcadas pelo governo entre os anos de 1915 a 1928, sem ter em conta os critérios antropológicos. O termo “áreas” ou terra indígenas (TI) é reservado para designar aquelas terras de posse tradicional (Almeida, 2000). Ver “Tabela” p.125,126 no final.

comprovações objetivas dos direitos originários – referentes à Constituição de 1988 – dos índios. Para a coleta e construção desses dados a pesquisa foi realizada em duas etapas. A primeira etapa deste trabalho foi feita em campo, abarcando-se: as narrativas históricas das famílias indígenas; localizando-se as terras reivindicadas; analisando-se as relações sociais associadas aos espaços geográficos e conhecendo as histórias das famílias extensas para entender as razões do abandono de seus locais antigos. Se realizou com estas famílias entrevistas e gravações, produzimos mapas genealógicos, e a construção e localização de um mapa etno-histórico, e por fim, fizemos visitas aos territórios reivindicados. Na segunda etapa, foi feita a transcrição de gravações das narrativas orais, buscas de informação em sites, pesquisa em microfilmes (no Museu do Índio), leitura de documentos e de bibliografia, confecções de croqui, e a redação conforme a Portaria 14/MJ/1996 e etc.

A macro-região na qual desenvolvemos esta pesquisa é denominada de Amambaipagua (v. Mapa I “Alto Amambai”). Os estudos antropológicos realizados e o relatório feitos por nosso GT Amambaipagua, apontaram a área identificada como *Guaiviry* como sendo o território tradicional de um grande coletivo de famílias kaiowa. Esta área, embora ainda não esteja homologada pelo órgão indigenista, a FUNAI, como espaço tradicional reivindicado pelos indígenas que acampam no local esperando os desfechos do processo oficial para a regularização da terra.

Em especial, foi a família Gomes (*Gomeskuera*) que hoje está acampada na área indígena Guaivÿry (ainda não homologada), quem me abrigou e com quem pude realizar este longo convívio entre os Kaiowá neste período. Esta família extensa estava acampada há mais de quinze anos na Reserva Amambai e liderava (dentre outras famílias) a reivindicação do retorno da sua terra, em 2010, cansados de esperar realizaram uma *entrada*<sup>4</sup> em seu *tekoha*<sup>5</sup>. No dia 18 de novembro de 2011, a liderança Nísio Gomes (Le Monde, 2012), com quem convivi durante todo este campo, foi assassinado a tiros no acampamento em *Guaiviry*, os culpados foram encontrados somente neste ano de 2014. Nísio representava naquele momento a liderança de frente

---

<sup>4</sup> O termo “entrar” (*jaike* = entramos; *jaha jaike* = vamos entrar) é utilizado pelos Kaiowa e Nãndeva quando se referem ao movimento de adentrar terras que consideram suas e que se tornaram fazendas. Logo, o termo “entrar” se contrapõe ao de “invadir”, que é como falam os fazendeiros.

<sup>5</sup> **Teko** = modo-de-ser, e **ha** = lugar onde. Traduz-se como: lugar onde realizamos nosso modo-de-ser.

de um conjunto de famílias que acampava no local reivindicado e foi assassinado por jagunços de fazendeiros na região.

Tendo concluído a graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) em 2011, fui admitido no Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF) no começo de 2012. A decisão para o mestrado foi a de dar continuidade ao campo de pesquisa com a etnografia indígena Guarani.

## **1.2 - Iniciação ao campo e instrumentos de bordo.**

A escolha do novo local onde iria realizar a pesquisa do mestrado foi tomada nas constantes reuniões que mantive com Rubem no início do ano de 2013. Alguns critérios foram assinalados para decidirmos onde seria feita a pesquisa de campo. Nas discussões mantidas com Rubem se procurou mostrar e questionar: a) onde se originou o movimento político por terra entre os Guarani no MS; b) que a aldeia Paraguasu foi primeira Terras Indígenas depois de mais de 80 anos da última demarcação de terra para os Guarani no MS; c) como se configuraria uma Terra Indígena reconquistada, se organizariam como nas Reservas, com a mesma estrutura? Fariam diferente?; d) estariam vivendo melhor que nas Reservas? A idéia inicial da pesquisa seria, então, de trabalhar com a memória das famílias locais sobre o processo de luta na recuperação da aldeia Paraguasu.

Diferente da experiência entre os anos de 2008 e 2009, não pretendia fazer a pesquisa com famílias em plena situação de conflito de luta pela terra, conjecturando as dificuldades que estas circunstâncias impõem. Tinha como objetivo ouvir as lembranças que os indígenas faziam do seu retorno as terras tradicionais, isto é, depois de já estarem ocupando o lugar que recuperaram. Queria saber como se deu o processo até alcançarem a situação de terra regulamentada e como estão nessa condição. Como se organizaram para essa empreitada?. Para isto queria poder me locomover com tranquilidade dentro da aldeia, ao contrário da experiência em Amambai<sup>6</sup> e com isso ver como é a relação em equilíbrio demográfico destes índios com a terra.

---

<sup>6</sup> Segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA, 2010-2014) a Reserva Amambai fica em segundo lugar no índice de "Violência Contra a Pessoa" no país, a primeira é a Reserva de Dourados. (v. "Sites utilizados")

Com o “Relatório Geral Sobre Área Indígena Kaiowa do Rio Iguatemi” (1984), laudo feito por Rubem, qual li e me interessei pela história, sendo a primeira de mais de uma dezena de outras identificações de terra produzidas por este antropólogo, foi também importante para a decisão de ir fazer campo na aldeia Paraguasu. Ter o conhecimento do documento que contava sobre como foi o processo de entrada e de identificação da área indígena, me criou a expectativa de ir ouvir a versão narrada pelos índios. Junto aos relatos deste antropólogo, que expunha a árdua luta das famílias indígenas que sucessivamente retornavam aos seus locais tradicionais, foi decidido que a aldeia Paraguasu seria o lugar da pesquisa. Poderia neste local, com maior tranquilidade, fazer a pesquisa dos conflitos sobre terra e ao mesmo tempo averiguar como vivem hoje os índios nesse espaço. Nesse sentido foi também Rubem quem preparou os contatos em Dourados (MS), para a minha ida a campo.

No dia 29 de junho de 2013 cheguei Dourados, e o professor (UFGD) Levi Marques Pereira, e o doutor (UFRJ) Tônico Benites, fizeram o papel de intermediários me indicando pessoas a quem procurar na aldeia onde tinha decidido ir fazer o campo. Em particular foi ava-kaiowa Tônico quem promoveu minha entrada em campo, ele me levou a aldeia Jaguapire localizada no município de Tacuru, onde moram os parentes dele. Em Jaguapire, o irmão de Tônico, chamado Adão (que é diretor da escola desta aldeia) foi quem me levou de carro para a aldeia Paraguassu. E na aldeia Paraguassu, meu principal interlocutor foi um primo de Tônico, o professor da escola local Daniel Vargas<sup>7</sup> com quem morei todo o tempo em campo.

Para situar o leitor, apresento abaixo o “Mapa II” sinalizando a posição da capital do estado de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, em rosa e em vermelho se localiza a extensão de Paranhos, município a que pertence a aldeia Paraguasu. A leste desta municipalidade está Tacuru (em amarelo), a que pertence a aldeia Jaguapire, e ao norte está o município de Amambai (em verde) lugar com a Reserva Indígena de mesmo nome.

---

<sup>7</sup> Indicarei as qualidades deste interlocutor e dos informantes locais no Capítulo II.



Mapa II: Extensão do município de Paranhos, MS. Fonte: Ministério dos Transportes. Ano: 2014. Editado por: Vinicius Santos.

A experiência em campo foi vivenciada entre os dias 03 de setembro de 2013 ao dia 27 de janeiro de 2014. Neste período foram realizadas mais de quatro dezenas de entrevistas<sup>8</sup>, com pelo menos vinte e quatro pessoas das quais apenas três eram mulheres. Inicialmente as entrevistas foram realizadas dando atenção aos transmissores de memória mais velhos de parcelas dos grupos familiares, pois o objetivo primeiro era ouvir a história da luta pela terra. Os dados oficiais apontam uma população de 594<sup>9</sup> (FUNAI, 2012) habitantes na aldeia Paraguasu, este número era demograficamente menor na época de que partem as narrativas dos entrevistados. Assim as lembranças das entrevistas operam e ilustram um grupo menor.

<sup>8</sup> Ver “Lista das entrevistas e gravações do campo”.

<sup>9</sup> Número defasado segundo os índios, que apontam um número sempre superior a 600 pessoas.

Foram feitas mais de cinquenta gravações, contando entrevistas, cantos, rezas, festas tradicionais, reuniões da comunidade com centenas de fotos feitas durante as entrevistas e em diversas outras ocasiões. O universo total desses dois tipos de registros é pouco aproveitado para este trabalho por causa do caráter de limitado tempo (de escrita) e conteúdo ora apresentado.

Estar em campo significou estar diante de um cotidiano no qual as normas culturais são diferentes. E acompanhar a rotina de uma família em seu espaço doméstico, condicionou limites a idéia e prática da pesquisa que o antropólogo pensava inicialmente. As ocupações domésticas, de trabalho, de escola, de momentos recreativos ou não, o processo de ir à cidade entre outros, para os moradores locais são imperativos independentes da pesquisa. Por outro lado o excesso na quantidade de material gerado em campo, quando a expectativa era de gerar ainda mais, não deixa em questão que a presença do antropólogo em campo é fator decisivo na produção da pesquisa.

Utilizo neste trabalho o material fotográfico (disponível online) de João Roberto Ripper, feito em um momento histórico singular (1993) dos indígenas da aldeia, outras fotos foram concedidas (digitalizar) por um indígena entrevistado - dessas últimas não foram possíveis obter as datas. Fiz uso do GPS e o Google Earth como material de imagem geo-referenciada, na produção de mapas para dar noção aos diversos lugares que são abordados pelos índios. E com o programa de computador GenoPro, fiz dois grandes diagramas de parentesco, utilizo apenas um para ilustrar o tamanho de uma família extensa.

Os instrumentos (gravador, máquina fotográfica, GPS, computador, caderno de campo e etc.) utilizados para armazenar os dados de pesquisa, não isentam o antropólogo como autor ao ordenar, editar e compor o texto desta dissertação. Deve-se ainda levar em conta que embora tenha acumulado grande quantidade de material e de experiência durante este campo, a construção deste texto resgata uma pequena quantidade de dados para a apresentação pontual da dissertação, isto devido a limitação de tempo de ordenação do material e da escrita.

### **1.3 - Os capítulos e seus diálogos.**

A ordenação do texto da dissertação foi separada em três capítulos.

O primeiro capítulo faz um pequeno *background* de uma bibliografia de temas recorrentes (como história da região, da morfologia social, da formação do movimento político indígena e da categoria nativa de espaço) sobre os Kaiowa e Nandéva de Mato Grosso do Sul. A intenção deste capítulo é a de expor sucintamente as referências nos quais caminham os dados apresentados no segundo capítulo. As poucas literaturas relacionadas nesta parte são devidas a recorrência do meu diálogo com os autores citados, pois é a vasta produção sobre os povos de língua Guarani, assim o diálogo que proponho nesta circunstância visa demonstrar a trajetória do raciocínio qual me é mais assimilado, isto tendo como causa a escrita em tempo reduzido. Nesse sentido o material consultado foram teses, dissertações, relatórios, artigos e sites.

No segundo capítulo faço uma pequena descrição da aldeia e do acesso a esta, assim como dos espaços domésticos que visitei e do interlocutor e informantes que colaboraram com a pesquisa. Detenho-me sobretudo em apresentar propriamente os dados coletados em campo, isto é, as narrativas de como os índios da aldeia Paraguasu foram retirados forçosamente de seu espaço, e como foi a contenda para retornar a esse local. A polifonia de vozes narradas é limitada pela autoria do pesquisador, tentando com isto passar um sentido lógico – de como o pesquisador entendeu a história dos índios– para o leitor.

O terceiro capítulo trata especificamente da interpretação do antropólogo sobre o material coletado. A reflexão dialoga pontualmente com outros autores afim de balizar a produção de conhecimento proposta por esta dissertação.

## 1. Capítulo I:

### História e dinâmicas locais.

Os povos de língua Guarani do Brasil meridional são divididos em três grupos principais: Nandéva, Mbya e Kaiowa. Estes grupos indígenas podem ser encontrados espalhados pelo território brasileiro e em outros países da América do Sul (Paraguai, Bolívia e Argentina). Este texto fala sobre os Guarani-Kaiowa (autodenominados Pai-Tavyterã) que são o maior grupo étnico do tronco lingüístico de fala guarani<sup>10</sup> com 43,3 mil pessoas (IBGE, 2010), são localizados no sul do estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai oriental. A denominação Kaiowa está ligada a dominação colonial que não distinguia as diferentes formas de ser Guarani (Brêa, 2003), o testemunho de Koenigswald (1908) expõe grafias e ilustra a relação histórica deste grupo frente a branco:

“Cayua de Caa = mato e Awa = Homem. Encontramos na literatura em todas as grafias possíveis como Cayua, Caygua, Caaygua, Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cahahyba, Cahuahiva, Cabaiva e Ubayha. Poucos viajantes entraram em contato mais próximo com os ariscos Cayuas; o único que sobre eles escreveu mais extensamente é J. R. Rengger (Reise Nach Paraguai, 1818 bis, 1826, S 101 bis 134, Asrau 1835), o qual durante 8 anos viveu no Paraguai como médico e naturalista e cuja descrição como pude verificar na tribo desnordeada para o Paraná ainda hoje é exata. Com o afastamento dos jesuítas (...) povos inteiros desapareceram assim dos quais sabemos pouco mais do que os nomes (...). Somente nas regiões situadas muito no interior, de acesso difícil, encontramos tribus, que sempre se conservaram separadas dos brancos (...) obedecendo aos seus costumes antigos. (...) *O modo hostil e a desconfiança destas hordas contra tudo que é estranho dificultou muito um estudo profundo do seu modo de viver* (...). Isto se aplica mesmo a tribos importantes conhecidas desde há séculos, vivendo à margem da civilização, como *os Cayuas, os quais sempre habitavam o norte do Paraguai e o sul do Mato Grosso*. Nestas regiões tiveram estes selvagens ariscos um abrigo seguro das perseguições de seus inimigos, principalmente nas serras de Caa-guasú, Mbarakaju e Amambay e nos rios Monday e Acaray (...) Diversas vezes foram feitas tentativas de civilizar os Cayuas pelos jesuítas e mais tarde também pelo Paraguai e pelo Brasil tendo porém pouco sucesso (...) Os Cayuas amam demais a sua liberdade e sentem qualquer intromissão dos brancos como uma restrição de seus direitos. A religião, forçada sobre eles nos aldeamentos pelos missionários com suas muitas rezas, as regras de consórcio monogâmico e a vestimenta, o trabalho aumentado e a tutela restante é totalmente contra o caráter destes filhos da natureza, independentes e portanto não se deve admirar que o número dos aldeados se tornasse cada vez menor e muitos deles, mesmo os lá, tivessem voltado para as selvas (Koenigswald, 1908: 1-3 apud Almeida, 2000, 2001, 2005).

---

<sup>10</sup> O grupo étnico Nandéva pode ser localizados em Mato Grosso do Sul e os Mbya são encontrados nos estados de Santa Catarina, Paraná e São Paulo.

Assim vemos que entre os séculos XVI e XVIII, a história dos Kaiowa conta com a presença das missões jesuíticas (1610-1768) querendo cristianizar este grupo étnico que são considerados, pela literatura específica, como descendentes da província do Itatim – regiões a oeste da atual cidade de Campo Grande (MS). Os Kaiowa eram encontrados no cone sul do estado de Mato Grosso do Sul “a mais de 300 quilômetros de distância dos lugares onde foram instaladas as missões jesuíticas dessa província” (Mura, 2006). O modelo colonizador das missões jesuíticas tinha por objetivo juntar os índios em espaços específicos chamados de *aldeamentos* e catequizá-los, fazendo uso desta população como força de trabalho. Com os ataques das bandeiras paulistas às missões jesuíticas, no segundo quarto do século XVII, os *aldeamentos* involuntariamente serviram como um depósito aos bandeirantes que queriam escravizar os índios.

Após a situação histórica do período colonial, que impôs rearranjos territoriais à população Kaiowa, os índios fugiram para fora do alcance dos paulistas trasladando-se para o sul do rio Apa, onde hoje se localizam, no sul do Mato Grosso do Sul (Almeida, Mura, 2004). Depois desse período os dados sobre este grupo étnico são encontrados a partir da metade do século XX, em relatórios de funcionários de governo e governadores de província (Almeida, 2001).

## **2.1 - Breve histórico da ocupação territorial do “Cone Sul” do Mato Grosso do Sul.**

Apesar de não atingir completamente o território Guarani no Brasil o conflito armado da “Tríplice Aliança” ou “Guerra do Paraguai” (1864-1870) tem como consequência a redefinição das fronteiras entre Brasil e Paraguai, o que trará importantes implicações para este povo (Almeida, 2005). A Companhia Matte Laranjeira apresenta-se a história e vida dos Guarani, após a contingência bélica, sem pretender contudo, ocupar espaços ou colonizar os índios. Fundada por Tomás Laranjeira, a Cia. Matte Laranjeira arrendou e monopolizou, entre 1880 e 1915, enormes extensões de terra para exploração da erva mate em terras as quais coincidiam plenamente com os territórios Nandéva e Kaiowa.

Com poderes totais sobre o arrendado e com força policial para obstruir entrada e permanência de colonos ou eventuais concorrentes a Cia. Matte Laranjeira contribuirá involuntariamente para manter os territórios Guarani sem a presença significativa de brancos, bloqueando a ocupação mais intensa nos territórios indígenas – que irá ocorrer

a partir dos anos 1920/1930 – permitindo a manutenção de grande parte das matas (Almeida, Mura, 2004; Almeida, 2005). A Companhia Matte Laranjeira se ocupava com a extração e comércio da erva-mate, produto nativo muito apreciado e existente em profusão nas matas da região. É possível ainda ouvir dos representantes indígenas mais idosos, que eles mantiveram relações de trabalho com a referida Companhia ou o que restou dela em meados do século passado. Com o fim do monopólio do mate nas primeiras décadas do século XX, o território guarani passará a ser alvo de desapropriação sistemática por colonos brancos.

Paralelamente ao declínio da Cia. Matte (1909-1919) deu-se o início o processo de colonização da região em pauta. Este processo se consolidaria no decorrer do século XX, ainda incipiente nas primeiras décadas e mais intenso a partir dos anos 1940/1950, avolumando-se com o “milagre brasileiro”, tendo seu ápice com o impulso desenvolvimentista dos anos de 1970 (Almeida, Mura, 2004).

Atendendo a expansão das fronteiras nacionais que se dirigiam rumo oeste e para mediar às relações com as populações indígenas encontradas nesse processo, o Estado brasileiro criou, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILT<sup>11</sup>. Especialmente nessas regiões, o objetivo desta política específica do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas encontrados no país e materializada pelo organismo indigenista criado em 1910, era o de “aldear” os índios, liberando assim terras para a colonização realizada justamente por “trabalhadores nacionais” (Almeida, Mura, 2004). A lógica positivista que conduzia este órgão – herdada, em certa medida, pela atual FUNAI – partia da premissa equivocada de que os indígenas se tornariam um dia, trabalhadores nacionais, integrando-se à nação brasileira. O raciocínio que prevalece é de que não havia (como não há até os dias de hoje) qualquer interesse em “conhecer índios” já que os povos autóctones eram tidos como “sociedades em transição” e que “processos aculturativos” os levaria fatalmente a descaracterizar-se como população diferenciada. O que o Estado - o poder central e os poderes locais – queria, era liberar terras para a colonização, levando os indígenas a residirem em espaços extremamente reduzidos e incompatíveis com sua organização social e territorial. Desta forma, durante quase todo o século XX, o

---

<sup>11</sup> A partir de 1917 o órgão passando a se denominar simplesmente SPI, mas mantendo a mesma postura colonialista.

Estado colocou em prática uma política indigenista cujas ações se pautaram pela negação da etnicidade dos grupos Kaiowa e Nãndéva, desconsiderando (até mesmo por não buscar conhecer), assim, sua organização político-territorial (Almeida, Barbosa, Mura 2007).

O sentido no qual se orientavam as condutas do órgão indigenista e dos governantes ao lidar com os povos autóctones da região ao permitir a colonização, era o princípio da *redução*, um antigo modelo implantado por ordens da igreja católica<sup>12</sup> em diferentes lugares da América, que os *civilizaria* e os *crístianizaria* (Lima, 1995) e assim liberaria terras para a colonização. Este modelo consistia em reunir os índios desconsiderando que fossem diferentes entre si ou que tivessem um ordenamento espacial próprio o que os colocava na condição de “*dispersos*”, “*soltos*”, apenas “*vagando*” por aqueles territórios, não muito diferentes dos animais e que eram passíveis de serem alocados em áreas a eles *reservados*.

A política de “*aldeamento*” irá afetar de modo considerável os Guarani no atual Mato Grosso do Sul (MS). A política oficial do Estado brasileiro para se relacionar com os indígenas Kaiowá e Nãndéva é marcada pelo esforço, entre 1910 e 1990, de juntar “índios dispersos” em áreas reservadas, o que criou o jargão indigenista para classificar os índios: “aldeados”, que viviam nas reservas, e “desaldeados”, aqueles que viviam fora delas (Almeida, Mura, 2004). Para isso o SPI demarcou, entre 1915 e 1928, oito reservas indígenas guarani do atual MS: Pirajuy e Porto Lindo (Nãndéva); Sassoro, Amambai/Limão Verde, Takuapiry, Caarapo, Dourados e Panambi/Panambizinho (Kaiowa). O empenho do Estado em inserir índios em unidades administrativas tinha por objetivo *ordenar* a colonização e fazer *progredir* o “inóspito” Mato Grosso, corroborando assim para a implantação de empresas agro-pecuárias. Entretanto, os resultados dessa política se revelarão insatisfatórios.

Em 1911 o SPI formula a proposta para implantação de um regime jurídico especial para os índios que se concretiza na lei No. 5484 de 27.06.1928; que instituirá a “tutela do Estado sobre o *status* de índios, legalmente exercida pelo SPI” (Lima, 1995), concedendo-lhe o monopólio da atuação indigenista diante de ordens religiosas e missionárias e outras redes sociais não necessariamente aparelhadas à categoria “índio”.

---

<sup>12</sup> V. Cia. De Jesus e as missões jesuíticas.

O *status* legal e as concepções ali contidas serão definitivamente configuradas posteriormente na Lei No. 6001 de 1973, conhecida como “Estatuto do Índio”. Importante frisar que surge então o conceito de “**terra indígena**” (Lima, 1998), até então os espaços territoriais ocupados pelos índios eram tratados isoladamente e caso a caso. A atuação padronizada diante da questão territorial indígena se dava pela consulta da Federação ao governo estadual com o que dava aos interesses locais um poder de barganha desproporcional, permitindo o controle sobre o destino das terras em manifesto desfavor aos índios (Almeida, 2000, 2005, 2010).

Uma das primeiras medidas do SPI foi criar a 5a. Inspeção Regional, com sede em Campo Grande (MT), para atender o sul do Mato Grosso e São Paulo. Com efeito, em documento de 1927 dessa Inspeção, se sabe que entre as cidades de Ponta Porã (MS) e Guaíra (PR), numa extensão de mais de 600 km, havia, “espalhados pelos ervais, *sem residência fixa*, uma quantidade imensa de indivíduos Caiuás”<sup>13</sup> (Relatório Estigarribia, 1927; apud Brêa, 2003; Mura, 2002). Apesar do esforço do SPI em reservar e garantir terras para os índios, a visão positivista de que “seriam assimilados pela sociedade nacional” protagonizou em uma linha mestra de atuação que originariam os problemas fundiários de hoje no MS. Assim, instituir “aldeamentos” ou “*reduções*” de “índios dispersos” em áreas específicas reservadas era considerado como a ação apropriada. O trabalho em fazendas ou ervais era louvado também porque “concorriam para o progresso comum” (Almeida, 2005). O eixo permanente dessa compreensão sobre os povos autóctones é a pretensão de reservar espaços para índios e liberar terras para a produção agro-pastoril.

Na compreensão do Estado brasileiro do início do século passado as terras reservadas denominadas “aldeias” ou “reservas indígenas” (e que posteriormente seriam conhecidas também como Postos Indígenas) eram lugares onde os índios poderiam produzir cultivos e práticas pastoris, ou para onde “pudessem voltar depois da jornada diária, como um trabalhador nacional” (cf. Relatório Estigarribia 1923, apud Brêa, 2003); havia a expectativa de que desta forma “*evoluiriam até a assimilação total à civilização*” (Almeida 2005).

---

<sup>13</sup> Observe-se que se mantém até os dias de hoje a noção de que os guarani ou “os índios do MS”, não têm residência fixa e suas casas são “espalhadas” por ai, uma aqui outra ali”.

As escolhas dos locais das **Reservas Indígenas** não eram, necessariamente, em "lugares ocupados por índios"; eram determinadas por funcionários do SPI (Relatório de Inspetoria, 1924, apud Brêa, 2003), podendo ou não coincidir com lugares de ocupação tradicional kaiowa ou ñandéva. A "aldeia" ou "reserva" era, assim, uma *unidade administrativa*, sob controle de funcionários de governo e os critérios para sua escolha eram pautados pela compreensão desses funcionários sobre o que viria a ser "terra boa para os índios", seguindo critérios tais como sua qualidade para produção, salubridade da região, vias de comunicação e de acesso e, é importante ressaltar, seguindo critério rigoroso de proximidade de vilas e cidades (Almeida, 2005).

Não há menção ou indicação nos documentos do SPI – dos já pesquisados – que tenha havido, em algum momento, qualquer consulta aos índios para escolha de terras. Essa política não alcançou resultados positivos como se constata com os problemas de hoje no Sul do MS. As informações que levariam à definição das Reservas não eram colhidas junto aos índios, mas a regionais, no caso do MS a indivíduos ligados à exploração do mate (por, supostamente, terem conhecimento maior da região), não eram informações qualificadas e muito menos isentas de interesses. Orientada, como já mencionado, por concepção evolucionista e positivista sobre os índios, a intervenção do Estado brasileiro foi, de outro lado, impositiva e determinista, impondo valores e concepções territoriais desvinculadas dos maiores interessados na terra (os índios). Tal conduta favoreceu consideravelmente os brancos que se instalavam na região e não atenderam plenamente as populações originárias, nem houve respeito aos padrões de ocupação territorial que representam a tradição de conhecimento Guarani.

Uma outra importante característica do problema refere-se às dimensões das terras das Reservas. Apesar dos decretos determinarem que todas as áreas deveriam conter *seis léguas em quadra*, isto é, 6 km X 6 km ou 3.600ha (Correia Filho, 1925; apud Brêa, 2003), já nos procedimentos iniciais para sua demarcação efetiva, todas as oito reservas sofreriam reduções, algumas mais drásticas, em função de acordos entre agentes de governo e os interesses dos colonos e das empresas regionais. Apenas as Reservas de Caarapó e Dourados têm, hoje, área de 3.600ha, as demais perderam grande parte no momento da demarcação ou posteriormente (Almeida, 2005; Almeida, Barbosa, Mura, 2007).

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dos anos 1950 – portanto o Estado brasileiro – não considerava em seus cálculos e planejamento de ocupação do “Oeste brasileiro” a existência das populações já ocupavam aqueles territórios, o que delegou ao Serviço de Proteção ao Índio a responsabilidade plena de cuidar para que fossem garantidos espaços para a colonização definitiva. Com o SPI tomado por este propósito, passaram a surgir diversas iniciativas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Desconsiderando a existência de indígenas, este braço do Estado promoveu diversos assentamentos de colonos em territórios guarani, tal como a “Colônia Agrícola de Dourados” em 1941 (Brand, 1997; Mura, 2006) com a intenção de favorecer a colonização no sul do estado, projetos como este incidiram sobre várias terras Kaiowa e Nãndéva. E se de um lado estava o SPI/FUNAI a retirar índios de espaços colonizáveis, de outro havia o INCRA, a preencher os mesmos espaços.

É importante lembrar que nos processos de apropriação das terras para a colonização não teria sido, conforme objetivado por alguns autores, sobrepujado de licitude (Almeida, Mura, 2004). Procurações falsas; cidadãos fictícios candidatando-se à apropriação de terras; desconsideração de limites legais; especulação em torno de preços; práticas de envilecimento de documentos – grilagem –, de coerção física, impunidades e desmandos (Correia Filho, 1925; apud Brêa, 2003; Mura, 2006; Almeida, 2010) teriam sido expedientes amplamente utilizados para a apropriação das terras dos territórios tradicionalmente ocupados pelos kaiowa e nãndéva. Tais procedimentos se impuseram como regra e se incorporaram à tradição regional e “*naturalmente*” considerados valores aceitos por segmentos sociais detentores do poder econômico – e político – que então se estruturava no estado.

Segundo Souza Lima, “o Serviço de Proteção ao Índio - SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI. A política indigenista continua atrelada ao Estado e suas prioridades” (Lima 1995).

Os procedimentos e condutas verificados no SPI não sofrerão mudanças consideráveis com a FUNAI. As demandas e reivindicações Guarani continuaram a ser desconsideradas, mantendo-se a mesma compreensão de que seriam incorporados à sociedade brasileira e o mesmo procedimento de “aldea-los” ou “reduzi-los”. A FUNAI

nasce, assim, no bojo de uma ideologia desenvolvimentista; toda a década seguinte prevalecerá a idéia artificial do “milagre brasileiro” que eliminava qualquer iniciativa desvinculada da noção de “progresso” e “desenvolvimento” pensado pelos militares (Almeida, 2000, 2005). Pouca ou nenhuma importância foi dada aos temas cruciais para a vida dessa população como a questão da terra.

“Escondendo-se” dos brancos os Guarani nas matas existentes em profusão na região e que eram bem conhecidas dessa população foram cedendo seus espaços. Com a progressiva presença do branco na região os Guarani foram sendo pouco a pouco “descobertos” pelos colonizadores do século XX (Almeida, 1997, 2005). Com a derrubada do mato para a instalação das empresas agropastoris, os fazendeiros foram se deparando com a presença de indígenas (1920-1980). As ações por parte desses colonos ao “descobrir” os índios era a de uma expulsão imediata ou utilizavam sua força de trabalho em atividades não especializadas como derrubadas de mato, corte de postes, plantação de pastos, que contribuiriam para formar ou melhorar as fazendas que se implantavam. Terminado esse processo, na maioria dos casos os índios eram expulsos – de suas próprias terras – sob a alegação de que não havia mais trabalho (Almeida, 2000). Nos depoimentos e narrativas dos indígenas mais idosos vários revelam ter vivido essa situação. A expulsão podia vir precedida de avisos para que abandonassem a “fazenda”, caso ineficazes poderiam seguir iniciativas mais incisivas, com atos de violência como visitas de homens armados e eventuais espancamentos ou humilhações para demonstrar a veracidade das intenções. Episódios como este continuam a se reproduzir até os dias de hoje.

A partir da década de 1970 é intensificado o desmatamento na região. Florestas, campos e cerrados naturais são substituídos por monoculturas e pela extensiva pecuária, a maioria dos índios é reconduzida às reservas (Mura, 2006). Nas florestas os índios estavam longe dos olhos dos brancos, o que não os anulava – tal como testemunham os habitantes mais idosos. Então os indígenas não puderam mais dispor das terras livremente, como no passado – como será apresentado no Capítulo II –, para assentar seus grupos domésticos. As “descobertas” nas fazendas em processo de formação as famílias kaiowa e ñandéva disponibilizavam sua força de trabalho à demanda do fazendeiro, colaborando num primeiro momento, para a implantação do empreendimento, após o término dos trabalhos os indígenas foram sendo dispensados. Assim, em parte eram então conduzidos para a reserva mais próxima, em outros casos, as famílias indígenas permaneciam no lugar de estabelecimento originário, com a

anuência do fazendeiro – sendo denominados no jargão indigenista de “índios desaldeados” ou “índios de fazenda” (Almeida, Barbosa, Mura, 2007).

Com o processo acima descrito as terras Guarani transfiguraram-se em capital. As terras transformam-se em *mercadoria* e *fator de produção*, passa a ter *valor de troca* e sua renda/lucro/ganho passa mediar relações humanas, e concomitantemente, as transformações vividas pelos Guarani com a nova frente de expansão nacional – e colonizadora – na situação histórica configurada nos anos 1940, que se consolidará e se sofisticará com o tempo. O desejo pela posse da terra será avariável geradora de tensões sociais e conflitos e entre ocupantes originais e fazendeiros que duram até os dias de hoje (Almeida, Mura, 2004).

Até meados dos anos 1980, já com extensos de dados e informações a respeito da realidade dos Guarani e do já Mato Grosso do Sul (a divisão do MT se deu em 1977), a FUNAI persistia na consideração de que este povo estava extinto, restando apenas uma população mestiça e que não caberia à FUNAI dela cuidar. A FUNAI nada mais fazia do que seguir o senso comum que imperava na região e reforçava o mito de que não havia mais Guarani, um dos expedientes, de muitos outros, criados e articulados em diferentes esferas de poder para apropriação de terras kaiowa e ñandéva.

A história das relações de contato entre Guarani e colono é marcada por uma postura regional face ao “outro”, caracterizada pela repulsa nem sempre explicitada aos *bugres* como são depreciativamente denominados os kaiowa e os ñandéva. Há franca rejeição aos autóctones, pautada por formas racistas que nos últimos anos, como será visto, contra os Kaiowá e Ñandéva (e outros grupos étnicos) no Mato Grosso do Sul (Almeida, 2010).

## **2.2 - O movimento de territorialidade kaiowá: as Aty Guasu.**

Como exposto no tópico acima, os Ñandéva e Kaiowa contemporâneos, até a década de 1970, reagiam frente à invasão de seu território “escondendo-se” nas matas ainda existentes, além de incipientes manifestações de protesto diante dos brancos que com eles se relacionavam. Com o agravamento das insustentáveis situações que passavam a viver mudanças substanciais ocorrem, traduzindo-se nas articulações das comunidades indígenas para garantir espaços territoriais (Almeida, 2001). O surgimento

do movimento dos Guarani do MS por terras como hoje se configura, ocorreu em 1979 em um *aty guasu* (assembléia geral) realizado na Reserva ñandéva de Pirajuy.

*Aty guasu* (grande reunião, assembléia geral) trata-se do encontro formal, onde se juntam muitas das lideranças das famílias extensas Ñandéva e Kaiowa, homens, mulheres e crianças participam. A experiência antropológica desenvolvida pela organização não-governamental, Projeto Kaiowa-Ñandéva (PKN, 1976-1995) passou a promover encontros entre as áreas indígenas envolvidas com o programa de roças. O objetivo inicial desses encontros era de trocar experiências sobre o trabalho agrícola das roças grandes (*kokue guasu*). Como bem informa o antropólogo do Projeto à época:

“O PKN promovia as reuniões dos grupos de roça em cada aldeia; eram de 08 a 10 grupos de roça em cada aldeia e cada grupo tinha um “cabeçante”, isto é, um “organizador” dos trabalhos do grupo. No terceiro ano de trabalho (1978) foi realizada, na [Reserva Indígena] Takuapiry, a I Reunião de Cabeçantes. A pauta da reunião era discutir os trabalhos de roça que se desenvolviam nas quatro aldeias participantes. Nessa primeira reunião ficou decidido que haveria uma segunda. Esta se realizou em fevereiro de 1979 que, também por decisão dos índios, se realizaria no Pirajuy como de fato ocorreu. Lá estava Pancho Romero e sua gente, abrigados no Lote 54<sup>14</sup>. Foi na II Reunião de Cabeçantes, em 1979, que Pancho apareceu e apresentou o problema [fundiário] enfrentado por ele e sua gente.” (Almeida, Rubem Thomaz, 2014, Conversas Informais)

Nos encontros as lideranças das famílias indígenas, passaram a denunciar as perseguições perpetuadas por fazendeiros que com insistência queriam expulsá-los dos lugares onde residiam e desenvolviam suas atividades produtivas. Assim a grande assembléia (*aty guasu*) é resultante da reunião de cabeçantes das roças grandes (*kokue guasu*), a partir desses encontros ocorridos no fim da década de 1970, sem que houvesse qualquer planejamento as reuniões não mais se interromperam em seqüência de três ou quatro meses de intervalo (Mura, 2006; Benites, 2014). A *aty guasu* tornou-se um foro político onde são decididas questões que afetam a todas as áreas indígenas do Mato Grosso do Sul, a principal preocupação está relacionada justamente aos problemas fundiários vividos pelos índios (Mura, 2006).

---

<sup>14</sup> A referência a Pancho Romero e seu grupo será tratada mais extensamente no Capítulo II.

Esse movimento passa a se tornar mais amplo promovendo inter-relações de famílias extensas Guarani, entre as diferentes Terras Indígenas, aldeias, acampamentos, entre outras distintas situações. Os Guarani se deram conta de que os encontros, que reuniam e reúnem representantes de várias localidades, reforçavam as situações locais em luta por terra, além de constituir um momento no qual os problemas de cada situação local são discutidos e os grupos familiares em luta se sentem legitimados e reforçados. Portanto a história dos *aty guasu* é parte constituinte da história do movimento Nandéva e Kaiowa para recuperar as terras que seus antepassados usavam e que viraram fazenda (Almeida, apud Benites, 2014)

### **2.3 - Morfologia social e organização político-territorial dos Kaiowá.**

Segundo Mura a morfologia social dos Guarani se manifesta pela:

“dispersão das unidades domésticas em espaços territoriais considerados como passíveis de serem percorridos pelos indivíduos, no intuito de desenvolver suas atividades econômicas e efetuar as visitas cotidianas e periódicas aos parentes, estabelecendo alianças matrimoniais e políticas necessárias à construção do sentimento comunitário e intercomunitário.” (Mura, 2006)

Essa “dispersão” faz com que não haja nas áreas de ocupação Guarani, um “centro” geográfico ou físico, mas um “centro político” que irá variar de acordo com a localização de uma liderança (Almeida, 2001). A literatura específica sobre este povo nos diz que a família extensa (*te'yi*) é de fato o elemento central da organização social, política e religiosa dos Kaiowa. Na família extensa (*te'yi*) incluem-se o casal, os filhos solteiros, os filhos casados e os cônjuges, os filhos destes e seus descendentes solteiros, os cônjuges dos que se casaram bem como a geração seguinte a anterior. Incluem-se ainda no *te'yi* os parentes mais distantes da família nuclear, como tios, sobrinhos e o agregado (*guaxo*), que quase toda família possui (Almeida, 2001). Dependendo da coesão social e do contexto histórico, a família extensa (*te'yi*) pode ter em seu interior até cinco gerações.

Cada família extensa (*te'yi*) tem um *tamõi* (avô), que é um articulador que emana a orientação e os rumos a serem seguidos pelo grupo de parentes. São os *tamõi* e/ou *jari* (avô e avó) quem coordenam as ações políticas, econômicas, religiosas, e as relações dentro da própria família (Almeida, 2001). A tendência desses líderes das

famílias extensas é a de manter o quanto possível, unida a maior parte de sua prole no espaço territorial de sua jurisdição. Com a morte desse líder, o vínculo entre os filhos do falecido diminui – que passarão por sua vez a ser um *tamõi* ou *jarí* – o que favorece a formação de novas famílias extensas (Mura, 2006). Constata-se que a formação de conjuntos de famílias extensas se estabelecem preferencialmente nas nascentes de rios e córregos, com as famílias nucleares distribuindo-se ao longo e ao redor destes cursos fluviais (Mura, 2006). Nos espaços entre os lugares de domínio de uma família extensa e os de outra tende a seguir as características da rede fluvial, podendo ocorrer, portanto, que os grupos estejam muito distantes uns dos outros.

Desta forma podemos apontar que cada família extensa tem posse de um espaço próprio, uma “região” dentro de uma área indígena para a reprodução de seu sistema econômico, nos quais diferentes famílias nucleares constroem casas, plantam suas roças e armam suas armadilhas (Almeida, 2001). A relação de parentesco entre um conjunto de famílias extensas (geralmente de 2 a 5) que ocupam espaços contíguos, permite a “formação de laços comunitários, podendo-se ter assim, em uma determinada bacia hidrográfica, uma pluralidade de comunidades, mas todas tendo como ponto de referência territorial o amplo espaço geográfico desenhado pela rede fluvial” (Mura, 2006). No processo de recuperação de suas áreas originais nas últimas décadas, a exaltação dos lugares de origem levou, em muitos casos, os Kaiowa a reconstruir suas comunidades políticas a partir da memória de um antepassado comum (geralmente um líder político) (Mura, 2006).

Antigamente os integrantes das famílias extensas viviam sob um mesmo teto, numa habitação denominada *ogajekutu*. Com as transformações de ordem material advindas aos territórios Guarani, “devida à circulação de objetos provenientes do exterior, assim como à sucessiva presença do homem branco com suas atividades, introduziram novas possibilidades de subsistência para os índios” (Mura, 2006), que foram constituídas num primeiro momento pela troca e, em seguida, pelo estabelecimento de relações de trabalho temporário com os novos colonos, denominadas de *changa* (Almeida, 2001; Mura, 2006).

Desta forma os indígenas passaram a gradativamente a transformar a organização das unidades domésticas, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias (Almeida, 2001). Portanto averigua-se a passagem do viver todos em uma única habitação para a distribuição das famílias nucleares em construções de menor

porte, em torno da residência do *tamõĩ*, líder da família extensa (Almeida, 2001; Mura, 2006), mantendo-se, porém, regras definidas de cooperação entre os membros do grupo macro-familiar (Mura, 2006). Com a nova configuração habitacional dá-se continuidade à lógica de apropriação do território perpetuada pelos Guarani.

Sobre a unidade doméstica Guarani, cada uma, é unidade produtiva (Almeida, 2001) e ela tem seu lugar<sup>15</sup> dentro da área indígena, especificamente dentro da área destinada a família extensa a que pertence. As famílias elementares constroem sua própria habitação, composta de duas construções fechadas, uma ao lado da outra (Almeida, 2001; Mura, 2006), a mais ampla dessas é o espaço onde a família ocupa e faz seu repouso. A outra construção serve para o preparo e o consumo de alimentos, funcionando também como uma despensa para armazenamento de produtos, ferramentas e utensílios. Ao redor de todas as habitações Kaiowa ou Nãndéva há invariavelmente o “pátio” (*oka*), sempre com o abrigo de árvores para proteger-se do sol, esta é uma área limpa em torno das edificações, onde se realizam festas e cerimônias, onde se recebem visitas, e se realizam reuniões. O espaço do “pátio” é onde o cotidiano se realiza, neste espaço sempre se encontram bancos para sentar (Almeida, 2001). Encontra-se em maior ou menor distância desses pátios as roças (*kokue*). E o que une estes os espaços domésticos dos grupos familiares entre si fisicamente é uma rede de trilhas (*tape po'i*) através das quais os indígenas se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, seguindo a lógica do *oguata* (andança), que determina a amplitude das relações de parentela e comunitárias (Almeida, Mura, 2004, Almeida, 2010). A descrição do material no qual são construídas essas edificações, assim como dos produtos da roça será feita no “Capítulo II”.

Há diferenças entre a realidade das áreas recuperadas pelos indígenas (terra indígena), daquelas descritas como reservas indígenas. No primeiro caso temos certamente uma mais adequada distribuição da população nos espaços reavidos, visto que os grupos que haviam lutado tornaram a ocupar os lugares onde viveram seus antepassados (Mura, 2006). Demograficamente falando, temos uma situação diferente com relação às reservas, visto que, uma vez estabelecidas, “as famílias indígenas passam a controlar o ingresso de novas famílias nos espaços de sua jurisdição” (Mura, 2006). O ingresso de novos membros nas áreas depende da vontade dos *tamõĩ* do lugar,

---

<sup>15</sup> Mura (2006) chama esses lugares dentro das áreas indígenas “micro-regiões” e Almeida (2001) os denomina de “cantões”.

uma vez que formalmente se comunica o fato às lideranças ou ao “capitão” da área em questão.

A figura “capitão” foi introduzida pelo SPI para mediar suas relações com as comunidades das Reservas Indígenas (depois se reproduzirá nas terras recuperadas) e passou a ser considerado (por missionários e agentes indigenistas) uma figura central no movimento político das comunidades das áreas indígenas. Inicialmente o poder dessa figura era entregue nas mãos de famílias indígenas que tivessem interesses aliados aos dos agentes indigenistas. A função do “capitão” consiste a partir de então, em estabelecer “relações com agentes indigenistas e regionais, catalisando os interesses do grupo nos seus aspectos extradomésticos” (Almeida, 2001), e fica no cargo pelo tempo em haja consenso sobre suas funções. A figura do capitão, não deslegitima a do *mburuvicha* (líder comunitário), e este último sendo subordinado e/ou coincidente ao *tamõi*, não modifica a organização política local, sobretudo no que concerne à lógica que sustenta legitimidade à liderança.

#### **2.4 – A categoria nativa de espaço: *tekoha*.**

Os espaços no interior das áreas indígenas, que são as áreas de ocupação originais de determinadas famílias e/ou comunidades, são hoje definidos pelos índios de *tekoha*: “o lugar [*ha*] onde realizamos nosso modo de ser [*teko*]” (cf. Almeida, 2001; Melià et alii, 1976). Por extensão, o território de referência como um todo é denominado de *tekoha guasu*, onde *guasu* (isto é, “grande”) indica o fato desse espaço territorial ser amplo. As noções de *tekoha* e *tekoha guasu* são hoje extremamente relevantes para a identificação de terras guarani em Mato Grosso do Sul (Mura, 2006).

O registro do conceito de *tekoha*, como categoria espacial é realizada pela primeira vez na década de 1970, no Paraguai, (Almeida, 2001) no processo de regularização fundiária de parcelas das terras indígenas. Pode-se dizer que foi com a presença do colonizador exerceu uma coação sobre os Guarani, que para assegurar suas terras se viram obrigados a revelar espaços com superfícies limitadas e demarcadas, o que é expresso hoje através da categoria *tekoha* (Almeida, Mura, 2004). O fato é que os índios manifestam a categoria de modo imperativo perante os brancos sob a forma de reivindicação territorial. Cada comunidade, com vistas a defender seus espaços de vida afirma: “daqui até aqui é nosso, sempre foi porque foi instituída por *Ñandejara* (deus criador)” (Mura, 2006). Assim podemos dizer que hoje os índios fazem essa delimitação

de seus espaços porque estão condicionados à presença colonizadora. Deve-se levar em conta que na constituição de um *tekoha* os fatores históricos de intervenção (neo)colonial são fundamentais, pois rompem a continuidade territorial com a qual os índios estavam acostumados a lidar. Assim sendo, não se pode pensar o *tekoha* como categoria a-histórica cuja “essência” remontaria a um período pré-colombiano (Almeida, Mura, 2002). Cada *tekoha* é um espaço historicamente definido e variável em dimensão, isto ocorrendo em função de decisões políticas com as modificações de configuração das famílias com o passar das gerações (Mura, 2006). Como bem afirmam Almeida e Mura:

“...o *tekoha* deve ser encarado **como resultado e não como determinante**, isto é, como um processo continuado de ajustamento situacional em torno à determinação de uma relação territorial entre índios e brancos. O *tekoha* é, assim, unidade política, religiosa e territorial, que deve ser definida em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico.” (Almeida, Mura, 2002; Almeida, Mura, 2004; Mura, 2006)

Então categoria de espaço é representada pela soma por contigüidade dos lugares ocupados por algumas famílias extensas relacionadas pelo parentesco, que com suas contínuas variações na organização de cada comunidade as leva a redefinir os espaços de jurisdição da própria comunidade (Mura, 2006). E é em decorrência das demandas por terra que os índios passam a dar relevância ao espaço entendido como superfície delimitada, expressado por eles como pela categoria de *tekoha*.

É pela noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar a relação cosmológica e histórica que os kaiowa procuram “reconquistá-los e reconstruí-los como instâncias territoriais **étnica e religiosamente determinadas e exclusivas** a partir da relação telúrica” (Almeida, Mura 2002; Mura, 2006). Ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas podendo desta forma, manter relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, neste caso como espaço contínuo. Assim, podemos afirmar que essas áreas (os *tekoha*) reivindicadas pelos Guarani no Mato Grosso do Sul representam a soma de espaços de ocupação original, estando, cada área sob jurisdição de determinadas famílias extensas (*te'yi*) e onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias. A cada *tekoha* corresponderá, por sua vez, relações além de suas comunidades e estará, assim, em

permanente interação com parentes e grupos domésticos aliados que partilham uma região mais ampliada (Almeida, Mura, 2002; Mura, 2006).

Portanto os espaços territoriais apontados pelos índios como espaços de ocupação antiga, onde se desenvolviam intensas relações entre as famílias extensas que neles residiam, são os denominados *tekoha guasu* (Almeida, Mura, 2002; Mura, 2006). O *tekoha guasu* é também uma categoria territorial dinâmica, mas não é apoiada na articulação total das famílias que o ocupam, este espaço pode manter sua dimensão sem variação por tempos muito mais longos do que a dos *tekoha* que se configuram em seu interior. O *tekoha guasu* não ordena hierarquicamente os *tekoha*, é um espaço de referência para o desenvolvimento das experiências das famílias extensas que nele articulam e rearticulam comunidades locais (Mura, 2006).

A *etnicidade* aparece, nesse processo em mais de trinta anos de reivindicações kaiowa (e ñandéva) por espaços territoriais originais, com ênfase para nortear as demandas, oferecendo a base sobre a qual fundamentam o processo de reconstrução do território e de descolonização das relações com o mundo ocidental, que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo (Almeida, 2010). Ainda como aponta Mura (2006) são flagrantes nas testemunhos dos kaiowa:

“...as recordações das moradias dos antepassados ou de quando eram crianças; dos locais onde aconteciam os rituais e “farras”; as lembranças de experiências de caçadas coletivas, de lutas contra animais perigosos; de locais onde moravam xamãs prestigiosos que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade ou catastrófico para os inimigos; de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades; sepultamento de seus mortos, assim como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas, permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar, classificar e lidar com as demandas atuais.” (Mura, 2006)

Com as ilustrações narradas pelos kaiowa o *tekoha* se apresenta como realidade do passado, constante em sua memória vivida ou aprendida e aponta para o movimento dentro de um espaço ampliado que esboça a noção do *tekoha guasu*. Sendo esse *tekoha guasu* categoria criada em função das exigências do presente, os elementos apontados constituem conhecimento social e historicamente organizado e determinam a configuração do território contemporâneo (Almeida, 2010).

## 2. Capítulo II: Descrição e Narrativas locais.

Apresento neste capítulo os dados colhidos em campo introduzindo uma descrição sucinta da localidade kaiowa onde o campo foi realizado, e algumas atividades de que se ocupam as pessoas com as quais pude conviver. Isso para falar do material substancial que é a história de uma parcela da população que hoje vive na denominada oficialmente “Terra Indígena Yvykuarusu / Takuraty”, também conhecida pelos Guarani da região como “aldeia Paraguasu”, nome da antiga fazenda que ocupara as terras dos grupos domésticos locais. Isso se explica por ser o local onde teve início o movimento político por terra da população Guarani no MS e que se configurou no foro das reuniões sistemáticas denominadas *aty guasu* como será comentado adiante.

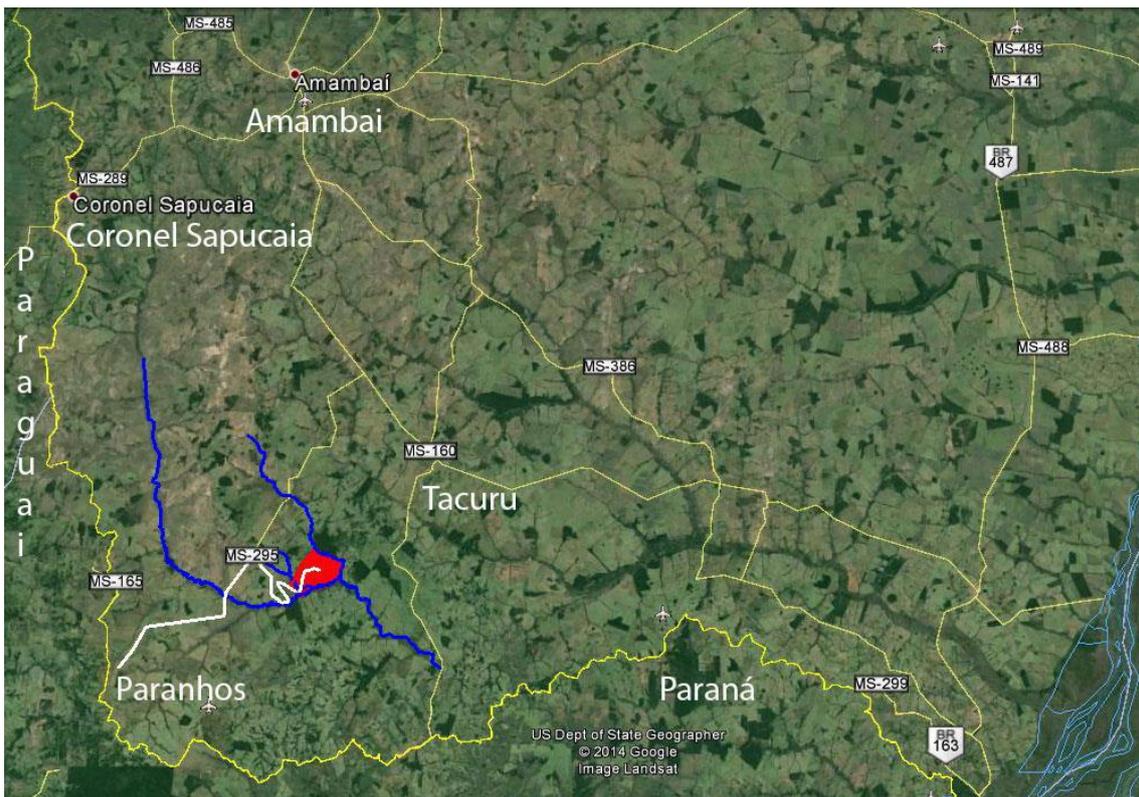
### 3.1 - Breve descrição da aldeia Paraguasu (Yvykuarusu/Takuaraty).

A Terra Indígena Paraguasu está a 40 km da cidade de Paranhos que fica a 516 km ao sul de Campo Grande, a capital do estado de Mato Grosso do Sul. O município de Paranhos possui 12.355 habitantes dos quais 4.404 (35,6%) são indígenas de cinco aldeias (v. Mapa III abaixo): Pirajuí (nº 330), Sete Cerros (nº 398), Potrero Guaçu (nº 341), Arroio-Korá (nº 39) e a aldeia Paraguasu (Takuaraty/Yvykuarusu, nº 407).



Mapa III: Terras indígenas no sul do MS. Fonte: IBGE, 2008. Recorte Vinicius Santos.

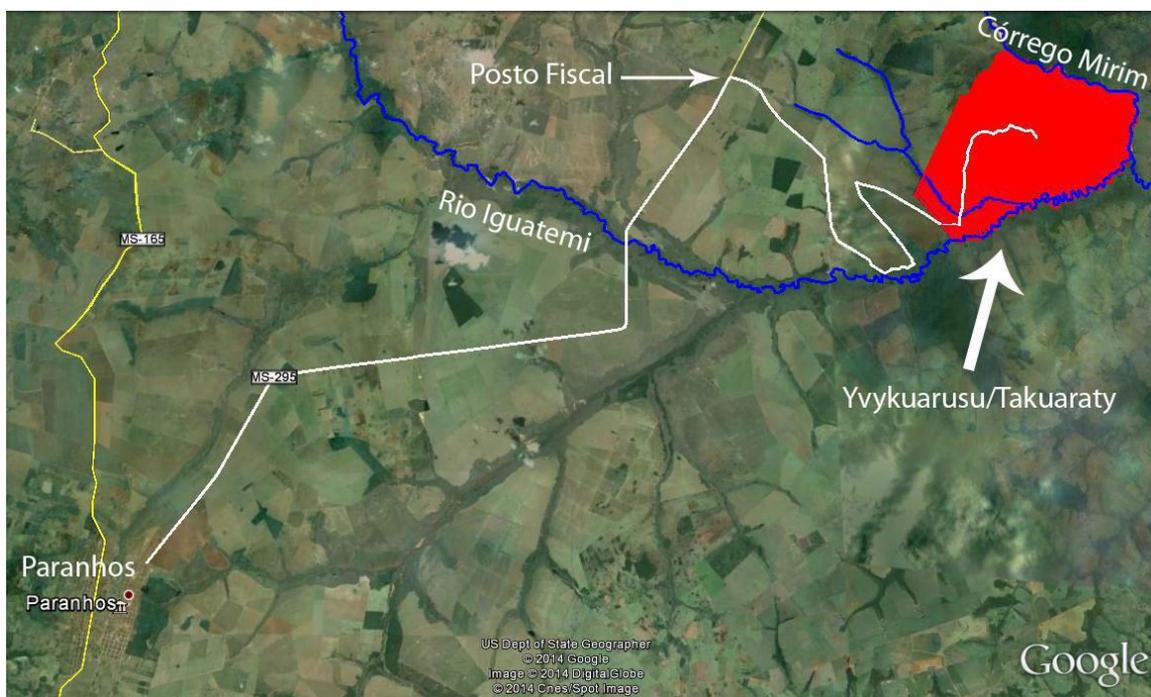
A cidade de Paranhos faz fronteira ao leste com a vizinha paraguaia Ypejhu, a qual se pode chegar andando de um lado ao outro. Paranhos está a 116 km ao sul da cidade de Amambai, e 78 km a oeste do município de Tacuru. O recém asfaltamento da estrada MS-295 – que se comunica à MS-160 –, conectando Paranhos a Tacuru e outras cidades para leste e norte, facilitou o acesso ao caminho de terra que sai desta estrada para a aldeia Paraguasu. No “Mapa IV” (abaixo) podemos ver a localização de Paranhos no extremo sudeste do estado do MS e as outras cidades mais próximas no lado brasileiro como: Amambai, Tacuru e Coronel Sapucaia. Ainda no “Mapa IV” se vê alguns fios amarelos que indicam as estradas estaduais, localizando a MS-160 se averigua a conexão de Paranhos e Tacuru com Amambai ao norte. A oeste a linha amarela mais intensa distingue o lado paraguaio e o brasileiro da fronteira, assim como no sul separa os estados do Paraná e do Mato Grosso do Sul. O destaque em azul são os rios que limitam a Terra Indígena Paraguasu (a área grifada em vermelho), estes rios são mostrados em detalhe no “Mapa V” adiante.



Mapa IV: Localização de Paranhos, Tacuru, Amambai. Fonte: Google Earth: Autor: Vinicius Santos

O Mapa V (abaixo), ilustra como o espaço da aldeia Paraguasu não fica tão distante do da cidade (exatos 40 km) de Paranhos. A linha em branco que sai da aldeia marca o trajeto da estrada de terra até o Posto Fiscal (de transportes de carga), que é o acesso para estrada de asfalto, a MS-295, todo o percurso é cercado por fazendas em ambas as

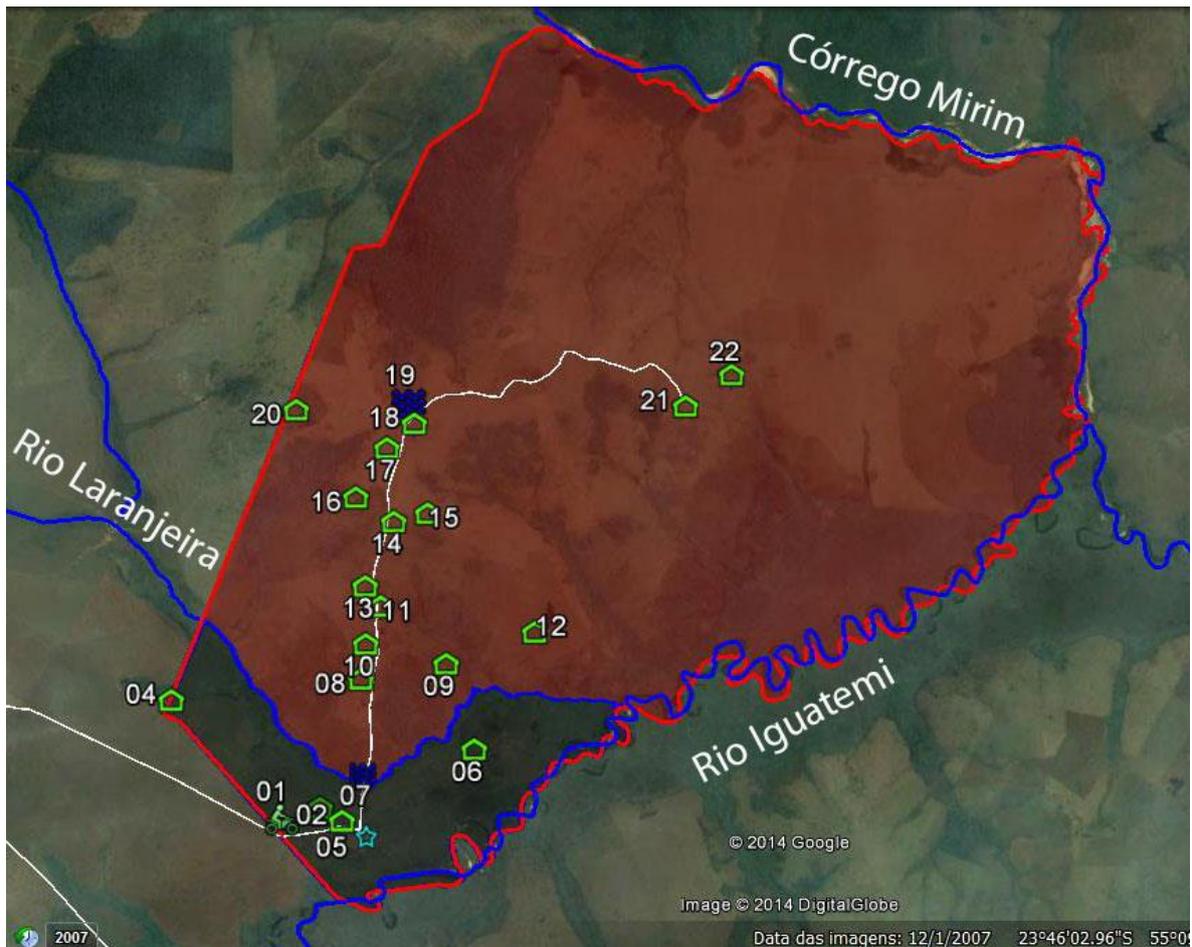
estradas. Observa-se ainda o Córrego Mirim no limite norte da Terra Indígena, e o Rio Iguatemi que segue o curso a jusante para o leste como o limite sul. Coincidentemente o Rio Iguatemi é uma referência de limites entre espaços territoriais Kaiowa para o norte e ao sul dos espaços da etnia Ñandéva, entretanto não se deve avaliar como um impeditivo ao trânsito de pessoas para os dois lados.



Mapa V: Distância da Aldeia Paraguasu e a cidade de Paranhos. Fonte: Google. Autor: Vinicius Santos.

O *Yvykuarusu* e o *Takuraty* são dois *tekoha*, locais que correspondem a aldeia Paraguasu. O espaço da aldeia foi homologado e demarcado como Área Indígena, pelo Decreto de 1º de outubro de 1993 (v. Anexo 1), o decreto indica o nome oficial da área, Takuaraty-Yvykuarusu com superfície de 2.609,0940 (dois mil, seiscentos e nove hectares, nove ares e quarenta centiares). Os 594 (FUNAI, 2012) habitantes da aldeia são predominantemente da etnia Guarani Kaiowa, havendo uma única parentela composta por duas famílias nucleares da etnia Guarani Ñandeva.

O “Mapa VI” abaixo mostra os limites (contorno em vermelho) atuais, da aldeia Paraguasu. O limite norte e leste é o Córrego Mirim que deságua no Rio Iguatemi, limite sul da área. Para o oeste o limite é um ângulo de linhas retas que se encontram, sendo sinalizadas por marcos. A área na cor vermelha ao norte informa o *tekoha Takuaraty*, e ao sul em preto o *tekoha Yvykuarusu*.



Mapa VI: Aldeia Paraguassu, com referências de GPS. Autor: Vinicius Santos 11-04-2014. Google earth.

No “Mapa VI” o ponto “01” indica a entrada e saída da aldeia, é por este caminho (traçado na cor branca), que os transportes chegam e saem. É por ele, que os ônibus escolares levam os alunos às escolas em Paranhos, conforme a série e escola, nos horários de: onze e meia da manhã, às cinco da tarde e meia noite. E também o caminhão da cesta básica mensal da FUNAI, os carros da FUNASA, ambulâncias e principalmente motos são os veículos mais vistos. Não há nenhum tipo de interdição para se entrar na aldeia, e o fluxo de brancos no interior da aldeia é relativamente constante.

O ponto “05” (uma estrela) sinaliza o espaço da Escola Municipal Pancho Romero, e em frente a esta, inaugurou-se em dezembro de 2013 outra escola municipal – esta última ainda inativa. Localiza-se também neste ponto uma quadra de esportes, um Posto de Saúde e a bomba d’água da aldeia. Os alunos da educação infantil freqüentam a Escola Municipal Pancho Romero, que contém três salas e recebe quase 80 crianças pela manhã, e o mesmo número de tarde. A partir da terceira série os alunos podem seguir para a Escola Municipal Dr. Mitsuro Saito, ou a Escola Estadual Santiago

Benites, na cidade de Paranhos. E todos os finais de semana há atividades na quadra: principalmente o futebol masculino e feminino<sup>16</sup>, e ensaios de dança e música (tradicional e do *karai*). É no espaço da quadra que se faz quinzenalmente ou mensalmente as reuniões (*aty*) da comunidade, nas quais são discutidos assuntos e questões que afetam a todas as famílias locais, tais como segurança, educação, roça, queimada do mato, saúde, documentos das pessoas, entrega da cesta básica etc., dentre outros que não pude verificar. Esses *assuntos* foram os constatados pela minha presença nas reuniões. As reuniões da comunidade são convocadas normalmente pelo “capitão”, e comparecem as pessoas que tem interesse no assunto ou as que querem propor uma pauta de discussão. As pessoas que compõem as reuniões são normalmente dos grupos geracionais de meia idade para cima e alguns não deixam de levar seus filhos. De certa forma pode-se dizer que a quadra (que é um amplo espaço com o abrigo de sombra, e que contém água na escola ao lado) é um local de encontro das diversas famílias da aldeia, nele se comenta os principais assuntos em voga para os habitantes.

O ponto “04”, na fronteira oeste do *tekoha Yvykuarusu* chama-se *Kuxu’iygua*. E as casas de número “21” e “22” próximo ao fim da linha de ônibus, no *Takuaraty*, é chamado pelos índios de *Yvy hü* (traduzido como: Barro Preto; literalmente é: terra preta). O espaço ao sul dos pontos “02” e “05”, é chamado também de *Trincheirakue* (ex-trincheira). A “antiga Trincheira” que se assemelha a um caminho de erosão, se estende no *Yvykuarusu*. Segundo os índios, este local teria servido como trincheira para tropas na Guerra do Paraguai no último quarto do século XVIII. Hoje o buraco da trincheira é coberto por uma vasta seara de taquara para que pessoas não possam mexer no local, as pessoas não podem mexer no local para não abrir precedentes ao garimpo pois os indígenas comentam que “tem ouro ali”. Os lugares como *Kuxu’iygua*, *Yvy hü* e *Trincheirakue* são regiões<sup>17</sup> dentro do *tekoha* que são identificadas pelos moradores, são espaços que pertencem a grupos familiares e têm uma ligação com a memória dos habitantes.

Dentro da aldeia passa o rio Laranjeira (*Kuxu’iygua*), ponto “07” (linha em azul) no Mapa VI, que é a fronteira natural entre o *Yvykuarusu* e o *Takuaraty*. O ponto

---

<sup>16</sup> No mês de dezembro há o Torneio de Futebol da Cidade de Paranhos, a Taça Paranhos no qual há diversos times da aldeia Paraguasu, assim como das outras aldeias do município. Nos últimos 4 anos o time feminino da aldeia Paraguasu chegou a ser campeão 3 vezes (e uma como vice-campeão).

<sup>17</sup> Essas pequenas regiões são denominadas como “micro regiões” (Mura, 2006) ou por “cantões” (Thomaz de Almeida, 2001).

registrado “07” é o mais habitualmente utilizado pelos moradores (principalmente os mais jovens), para se banharem nas andanças em dias de calor e para lavar roupa e etc., como quando não há água potável nos espaços domésticos. Em dias em que há falta de água encanada, como quando a bomba d’água não funciona muitos moradores vão a este rio tomar banho e buscar água, as minas de água também são muito recorridas nesse caso.

Ainda no “Mapa VI”, os ícones verdes em formato de casa, indicam as moradias dos entrevistados. Próximo a essas moradias se encontram outras unidades domésticas, onde habitam parentes próximos. Na “Imagem I” abaixo, vemos um esboço para ilustrar minimamente a distribuição dos espaços domésticos (que descrevo no próximo tópico), esse desenho é baseado na área em na qual convivi (ponto “02” no Mapa VI”, e na “Imagem I” está no centro da figura), a mancha em verde está indicando a Trincheira, razão pela qual esta região no *tekoha* Yvykuarusu é chamada de *Tricheirakue*.

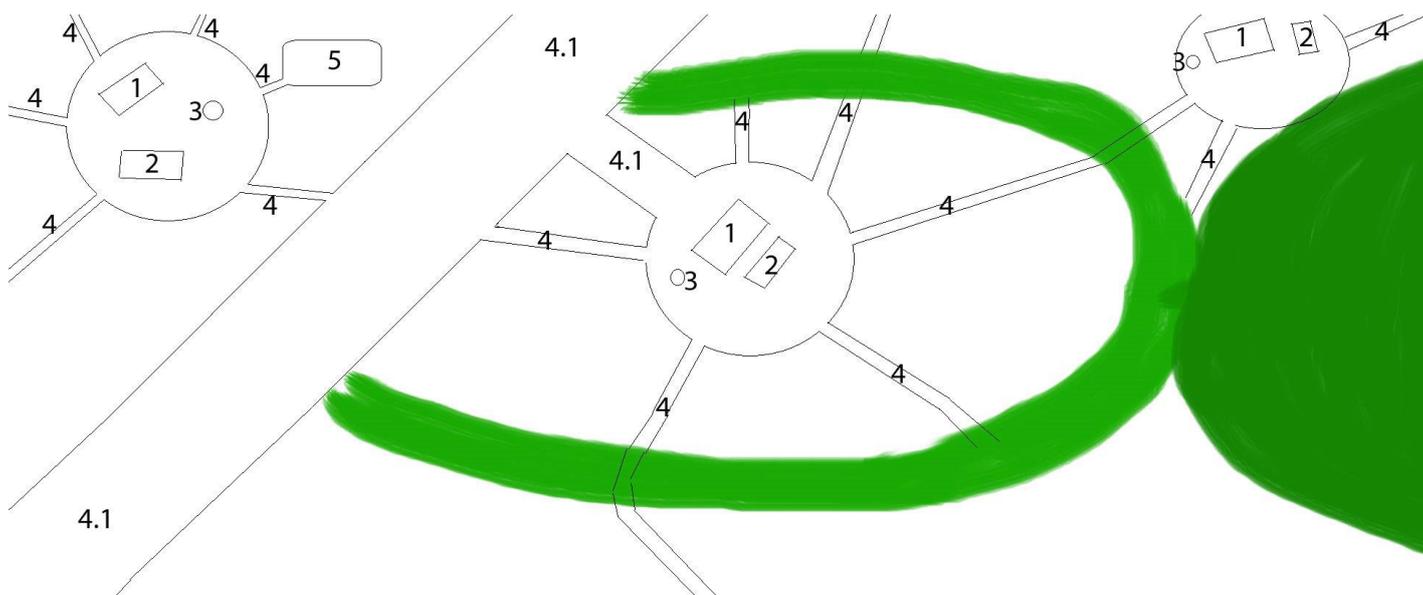


Imagem I: Espaço Domésticos, caminhos (*tape po'i*), no Tricheirakue em Yvykuarusu.

Na “Imagem I” acima os círculos que contém os números “1”, “2” e “3” dentro, são os espaços domésticos, destas áreas saem várias “veias” que na realidade são caminhos e são indicadas com o número “4”. Esses caminhos (número “4”) são chamados de *tape po'i*, eles ligam as casas e permitem no *tekoha* e no *tekoha guasu*, a possibilidade dos *oguata* que representa – em primeira grandeza e é comentado na cosmologia (v. Mura, 2006; Melià, 1976; Thomaz de Almeida, 2001) e muito apreciado pelos Guarani – a possibilidade de aceder a lugares no território, de sair a visita a parentes e aliados, de ir à caça ou coleta ou pesca, etc. Toda a área da terra indígena e

mesmo além dela é percorrida por meio desses caminhos, todas as narrativas de trajetória pessoal em que se comenta a visita a parentes, por exemplo, se fala desses acessos, desses caminhos – e que foram percorridos inclusive pelo pesquisador.

Na ilustração da “Imagem I” os números “1” que estão envoltos por um retângulo indica o espaço de repouso da família doméstica, os números “2” o espaço onde se prepara as refeições, o “3” é a água encanada (que como vimos só é possível em uma determinada área da terra indígena) e o número “5” localiza uma roça. Esta “Imagem I” demonstra a ocupação do espaço, no caso se vê três espaços domésticos - ilustrados com os círculos que contém os números dentro - que são de um parentesco (no canto esquerdo) e de um aliado (no canto direito). Por fim os números 4.1 indicam a estrada que percorre o caminho da aldeia, vista nos mapas “IV, V e VI” como uma linha branca.

No tópico abaixo faço uma pequena descrição das construções nos espaços domésticos, e de algumas atividades (domésticas e econômicas) em que se ocupam os indígenas da aldeia.

### **3.2 - Espaço doméstico, atividades domésticas e econômicas.**

Nos espaços domésticos das famílias nucleares estão em geral separados a habitação onde se faz o repouso do espaço onde se prepara a alimentação e o banheiro (quando este existe). Onde se prepara as refeições não fica muito distante do espaço onde se dorme e é raro ver o primeiro espaço estar dentro do segundo. Foram três os modelos de habitação - lugar onde se dorme e estão os objetos pessoais e compartilhados da família - encontrados na aldeia. Em todos os modelos de edificação não há uma fórmula, a construção ocorre na medida das possibilidades materiais disponíveis para cada família, aqui descrevo apenas algumas referências ilustrativas.

Em um dos modelos de habitação, espaço onde a família repousa, é feita com paredes de tijolo e telhado de Eternit, com portas de madeira. Para a construção desse modelo, além dos conhecimentos técnicos, é necessário ter e acumular recursos financeiros, pois é preciso fazer a compra de materiais que vêm da cidade de Paranhos e que são entregues junto ao custo de frete na aldeia. Esse tipo de habitação é a que se assemelha mais a “casa do *karai*” e é vista como algo positivo por alguns e com indiferença e crítica por outros indígenas. Existem algo entre 7 a 10 habitações nessa

forma (2 sendo das famílias Ñandéva), todas elas existem a menos de uma década dentro da aldeia. Os proprietários dessas habitações são ou foram professores, ou estão ligados a serviços na comunidade que têm renda fixa, mas não necessariamente todos que têm renda fixa preferem esse modelo.

Um segundo modelo usa taquara ou tábuas de madeira para a parede, e o teto é feito com sapé ou folhas de pindó. Este tipo de construção é o mais difundido na comunidade, havendo mais de 8 ou 10 dezenas. Os mais velhos afirmam que este não é o modelo tradicional de residência kaiowa<sup>18</sup> (*ogapsy* e *ogajekutu*), mas que foi adaptado à forma que as famílias hoje ocupam e se espalham pelo espaço. Como as construções nessa forma têm seus recursos retirados do próprio espaço da terra indígena, quando não o têm disponíveis recorrem a lugares além dos limites territoriais da aldeia que possuam o material. O recolhimento do material é feito por mais de uma pessoa para ajudar no transporte, e a construção é sempre feita por pessoas que tenham conhecimento técnico necessário para levantar a estrutura.

Um terceiro modelo híbrido entre essas duas formas, mas pouco difundido, é o de paredes de madeira e/ou taquara, com telhado de Eternit. É pouco numeroso a quantidade de residências nesta forma, vi pouco mais de uma dezena. Novamente deve-se mencionar a disponibilidade da matéria prima como referência no preparo de cada unidade edificada. Caso não tenham acesso sapé ou folha de pindó para a parte superior da habitação, pode-se recorrer a lonas, e caso não tenham madeira para uma porta se recorre a chapas de metais (como placas de gastos públicos, por exemplo) e outros.

Os lugares onde é realizado o preparo da comida são feitos com sapé no teto, e as paredes de taquara e/ou troncos de árvores, assim elas são mais frescas quando está calor, e conservam o calor quando está frio. Também por isso, os mais velhos preferem está forma de habitação ao modelo de tijolos que fica sempre abafado.

Dentro dos espaços construídos para o preparo da comida há um espaço para fazer o fogo no chão, sobre os quais ergue-se, com tijolos ou pedras, uma base elevada na qual se apóia uma grade para descansar as panelas e preparar as comidas. As panelas,

---

<sup>18</sup> Mura (2006) detalha a bagagem material, os conhecimentos técnicos e as prioridades das construções (em ordem decrescente: dormitório, cozinha e galpão) na administração das edificações no espaço doméstico.

talheres, copos etc. (produtos adquiridos por diversos meios, vindos do mercado regional), são objetos que se encontram nestes locais de preparo das refeições. Poucas unidades familiares possuem geladeira, mas quando possuem, os alimentos perecíveis ficam dentro da habitação da família, os não perecíveis como sal, açúcar, café ficam em sua maior parte no espaço de preparo das refeições. Quando não possuem formas de armazenar alimentos (a longo prazo) perecíveis, o consumo é imediato para não haver o estrago de uma refeição.

Nos espaços domésticos das residências descritas procura-se constituir sombra e é raro ver um lugar com habitação sem alguma proteção do sol. Os espaços domésticos têm como limite o mato não capinado, não trabalhado que é normalmente a braquiária<sup>19</sup>. Em certas ocasiões o espaço da residência da família pode ser limitado pelo mato (*ka'aguy*) e que é a preferência desse grupo étnico. Nos espaços das residências, é comum achar árvores – que produzem sombra – frutíferas e quando não, erva mate ou eucalipto. As árvores frutíferas podem ser: mangueira, goiabeira, amoreira, pé de acerola, de laranja, de limão e outros. As árvores do espaço doméstico não são usadas para lenha. A lenha vem preferencialmente de madeira que esteja fora do espaço da família, e também, que não seja espaço de outra família. Para conseguir lenha recorrem aos espaços mais próximos a residência, procurando madeira boa, ou árvores caídas. Como é comum ficar sem acesso fácil a lenha próxima às suas casas, normalmente tem de andar (a pé, de moto, ou carro) distâncias mais longas. Muitas vezes ultrapassam os limites da aldeia em busca desse material. Assim, ir buscar lenha passa a ser uma atividade coletiva entre grupos de geração entre jovens e adultos, podendo ser feita por homens e mulheres (quando se tem de rachar a madeira é preferencialmente o homem que o faz) que procuram os locais ainda preservados de mata (mesmo que dentro dos espaços das fazendas).

No espaço da aldeia o observador incauto notará pelo menos duas extensões de paisagens, uma composta por braquiária (não nativa), muito criticada pelos habitantes como uma “praga”, e a outra como uma floresta em menor extensão e que é muito apreciada para caçadas, e para o uso (diverso) da matéria prima.

---

<sup>19</sup> Espécie nativa da África, introduzida no Brasil muito depreciada pelos indígenas. A espécie invade os ecossistemas do cerrado e impede o desenvolvimento das gramíneas nativas sufocando o campo nativo. (v. Sites utilizados)

O acesso a serviços (escola, saúde, entrega de cestas básicas etc.) e bens, como visto (v. ponto “05”, no Mapa VI), estão localizados principalmente no Yvykuarusu, onde está a entrada da aldeia. Assim, os espaços domésticos em que se encontram água encanada, quando esta existe, chegam até próximo ao ponto “19” no Mapa VI. Este ponto dá referência a uma caixa d’água (desativada) fornecida pela FUNASA. Seguindo o trajeto da estrada na entrada da aldeia e indo para dentro, a distribuição de água encanada vai até aproximadamente o ponto “19”, as casas adiante deste ponto não possuem água encanada. E é raro ver água encanada dentro da própria casa. A água encanada, localiza-se fora das residências é para os indígenas como se fosse uma mina, uma fonte ou um riacho, e só poderiam ser encontradas dentro de casa caso esta fosse de material de construção. Pude constatar somente 2 casas com água encanada dentro, as duas são das famílias Ñandeva. Quando não há água encanada no espaço doméstico, ou quando falta água na comunidade, as alternativas são fontes próximas, ou um pequeno arroio, um riozinho, e minas d’água. Existem muitas fontes e minas que dão acesso a água, dentro e próximo aos limites da aldeia.

Nos espaços domésticos da família é uma constante ter galinhas, galos, patos, cachorros, gatos, porcos e vacas (estes três últimos em menor número). Os animais têm valor de troca entre parentes e vizinhos. Como me foi informado, as galinhas (e em menor escala os patos) significam a condição alimentar básica de uma família, caso não as possua se entende um déficit por precariedade na alimentação - assim como não ter roça: “nem mandioca tem” é a crítica. Portanto trata-se de uma atividade obrigatória (são raras as situações de campo onde não se tem um animal) dispensarem um momento pela manhã para alimentarem as galinhas, os patos, que circulam pelo espaço doméstico. A dedicação com porcos e vacas é mais dispendioso pois muitas vezes estes animais podem estar fora dos espaços domésticos das famílias, assim as vacas têm de ser levadas a trocar de pastos constantemente e os porcos a levar comida no chiqueiro. Quando se trata de trocar os animais de lugar, ou ir averiguar as condições e alimentação em que o animal passa essa atenção é feita por grupos geracionais desde muito cedo.

As roças da família são uma das principais preocupações e motivos de reclamação dos grupos de geração mais avançada. Um dos argumentos é que a geração etária mais jovem “deixou de se interessar por fazer a roça” é como falam os mais velhos, o que é para os mais de mais idade uma condição básica na constituição de uma

nova família. No caso de parte dos grupos etários mais jovens, eles recorrem preferencialmente aos trabalhos fora da aldeia (que argumentarei mais adiante) e deixam de dar atenção a um elemento básico para os Guarani, que é a roça. As roças indicam a saúde alimentar de uma família, assim como os produtos colhidos na roça podem ser utilizados para trocas diversas. Um outro argumento do grupo etário com mais idade é que não há condições propícias (mas existindo muita vontade) para a plantação, já que a braquiária predomina e invade constantemente as roças e fica muito custoso ter de estar cotidianamente capinando a roça. A fim de obter colaboração, algumas alianças da comunidade com a prefeitura de Paranhos foram lançadas com o intuito de conseguir máquinas para arar a terra, mas todos os intuitos não tiveram seqüência desejada. Em nenhum momento ouvi da participação do órgão oficial indigenista nesse interesse coletivo. A principal plantação que se vê é a mandioca, alimento muito apreciado entre os kaiowa, mas também pode-se ver: milho, melancia, feijão (*kumandá*), arroz, abacaxi e muitos outros.

Como visto no capítulo anterior, os Guarani se organizam com base no *te'yi* ou grupo doméstico ou família extensa. Na comunidade *Yvykuarusu / Takuaraty*, pode-se contar de três a quatro gerações dentro de um mesmo espaço doméstico. O normal é encontrar duas gerações: pais e filhos (e algum agregado), a terceira seriam avôs, e mais raramente a quarta, os bisavôs. E entre as gerações e os gêneros há uma divisão do trabalho. Ao exemplo das roças, estas são mais trabalhadas pelos mais velhos, e rachar a lenha é feito a partir de um grupo etário mais moço. Já no espaço doméstico as atividades mais evidentes estão relacionadas aos espaços de preparo da alimentação, que são mais ligadas ao gênero feminino. A primeira coisa que se faz ao se levantar, após escovar os dentes, as jovens (não a mãe ou a avó, mas também podendo ser exercida por estas) é ir preparar o desjejum. No espaço de preparo da alimentação, acende-se o fogo e fervem a água seja para o café ou para o chimarrão, coisa que podem mudar com referência ao clima. Em épocas de frio se faz preferencialmente o chimarrão, em dias de calor pode haver variação, fazendo-se por exemplo o café. Pela manhã, no consumo do chimarrão a família tende a se agrupar e quando está calor a família pode se dispersar pelo espaço doméstico. Quando está frio e chovendo as pessoas se agrupam ao redor do fogo para se aquecer, para tomar chimarrão e comer, é quando o chefe da família passa os conselhos para os jovens e fala das atividades a serem exercidas no dia. Quando o clima está quente não se toma chimarrão, logo que o café é pego por cada pessoa, vão-

se espalhando pelo espaço doméstico. Outras dinâmicas sociais mudam com o clima<sup>20</sup> como as festas, quando está chovendo não há *guachiré*, ou futebol, ou bailes, e mesmo os encontros de parentes tendem a ser menos freqüentes do que quando está calor e quando chove, o Guarani não se sai de casa. Poderia se estender essa mudança de clima (entre sol e chuva) a algumas atividades domésticas, como varrer o chão do espaço doméstico, ou a construção de uma edificação. Quando há forte chuva, o transporte escolar que leva os estudantes para as escolas da cidade não vai a aldeia pois a estrada fica enlameada.

Sobre os prestadores de serviços dentro da aldeia, todos são - exceto os motoristas de ônibus - os moradores da própria comunidade. Os serviços estão associados a área de educação, principalmente, e saúde. Os trabalhos internos da comunidade são: professores (da alfabetização a segunda série), auxiliar de cozinha, e auxiliares de saúde.

Majoritariamente as atividades econômicas realizadas pelos habitantes da aldeia estão associadas ao trabalho assalariado feito por homens fora da área indígena, especificamente nas fazendas circunstantes a terra indígena Paraguasu. Os grupos de trabalho nas fazendas são orientados por um “cabeçante” que é quem organiza as atividades e é a pessoa que mantém as relações de frente com o *karai* fazendeiro, ou mais precisamente seu capataz (que é o intermediário entre o fazendeiro e os trabalhadores da fazenda, e é o responsável pelos pagamentos). Na aldeia Paraguasu há 4 “cabeçantes”, e cada grupo organizado por “cabeçante” têm de 25 a 45 indivíduos, assim podemos estimar de 100 a 180 indivíduos indígenas trabalhando nas fazendas ao redor da área da aldeia. Essa atividade, também chamada de *changa* e como interpreta Thomaz de Almeida (2001) chega a exercer uma função de “ritual de passagem” para jovens do sexo masculino, que visam ampliar suas experiências em lugares além da aldeia e também desejam a autonomia econômica. É notável que no período de férias escolares, os jovens sem aula tentam o trabalho em fazendas com serviços de plantação, colheita, passando veneno (agrotóxico) e etc. Neste mesmo período (de dezembro a março), os jovens e homens de meia idade também vão para a colheita da maçã no sul do país. É a dedicação desses grupos que visam o trabalho remunerado fora dos limites

---

<sup>20</sup> Sobre um exemplo detalhado das variações sazonais: ver Mauss, (2003)

da terra indígena que preocupa os mais velhos, em relação a falta de atenção as roças familiares.

Há no Yvykuarusu dois bolichos<sup>21</sup>, sustentados cada um, por professores da Escola Pancho Romero. Nos dois bolichos se vendem diversos produtos (arroz, carcaça de frango congelado, óleo, cigarros e etc.), a diferença é que um vende a prazo e o outro somente à vista. Os produtos desses bolichos são adquiridos no Paraguai, em lojas na cidade de Ypejhu e pagando-se um frete os produtos são entregues na aldeia.

Ademais chegam na aldeia (sem autorização do capitão ou comunidade) sorveteiros, vendedores de DVD e vendedores de roupa que vindos de Paranhos, do Paraná e do Paraguai. No caso dos fornecedores de roupas, os comerciantes deixam produtos com as mulheres, e estas se tornam responsáveis em vender e devolver o valor arrecadado. Elas ganham uma porcentagem (avaliada pelo fornecedor), entretanto, quando elas têm o valor total em mãos, dificilmente conseguem administrar as contas. A tendência é que o gastem e fiquem em dívida com os fornecedores das roupas. Não tendo o valor a ser pago se escondem dos credores, que passam a ir constantemente exigir o pagamento do montante. O dinheiro arrecadado é gasto com outros produtos pessoais ou para a família quando vão a cidade, ou mesmo nos bolichos dentro da aldeia. Os valores da dívida para pagar os fornecedores podem ser retirados ou do Bolsa Família, ou pode-se pedir emprestado a parentes. No entanto o valor do Bolsa Família não sai prejudicado, pois enquanto não recebem este benefício utilizam o dinheiro das vendas e quando o recebem a Bolsa se utiliza parte do valor para saldar as dívidas com o fornecedor. Desta forma os fornecedores voltam e insistem que continuem a venda. Deve-se medir essa incidência ocorre com poucas mulheres por núcleo familiar indígena, que são as que o fornecedor estabelece um acordo verbal de vendas.

Estas são algumas atividades e estruturas de habitação que ilustram pontualmente e que podem encontradas hoje, nas áreas do *tekoha* Yvykuarusu e Takuaraty. Passemos a descrever uma parcela de famílias que compõem os habitantes desse espaço.

---

<sup>21</sup> O bolicho é uma instituição platenha que se assemelha a uma mercearia, sua especificidade, na região, é ser de beira de estrada e vender as coisas desde agulhas, passando por feijão, botijão de gás, carne do boi e etc.

### 3.3 - Interlocutores e informantes entrevistados.

Como apontado na “Introdução”, o meu principal interlocutor na aldeia Paraguasu foi Daniel Vargas, que mora especificamente no Yvykuarusu (v. ponto “02” no Mapa VI), sua casa é cercada pela trincheira, próximo à entrada (v. ponto “01” Mapa VI, e “Imagem I” o círculo ao centro) da aldeia.

Daniel é professor na Escola Municipal Pancho Romero, dá aulas no período da tarde para crianças da alfabetização ao primeiro ano. Daniel fala o guarani (sua língua materna), português e espanhol, e foi meu interprete e tradutor cultural em muitas entrevistas. Ele exerce o papel de rezador<sup>22</sup> (*ñanderu*) na aldeia Paraguasu, chegando a atender nas aldeias dos municípios de Paranhos, de Tacuru, e também no lado do Paraguai. Em campo, pude ver mais de uma centena de consultas atendidas por Daniel em sua casa, pessoas da própria aldeia e também brancos (*karai*) – alguns com curso superior, outros, donos de estabelecimentos na cidade e etc. – e índios de Paranhos, do Paraguai e outros locais. Daniel também é treinador dos times de futebol infantil e juvenil da aldeia, e preside a Associação de Pais e Mestres da Escola Pancho Romero. Daniel é o único indígena que possui carro na aldeia, e também é dono de um dos bolichos (o que faz venda a crédito). Ele é nascido e tem sua família na aldeia Jaguapiré, no município de Tacuru, é casado com Cida Fernandes que é de uma importante família da aldeia Paraguassu, juntos tem seis filhos. O diagrama de parentesco (parcial) abaixo demonstra a posição que Daniel (o triângulo em azul, na segunda geração, à esquerda) ocupa em uma área indígena em que não nasceu, e não tem parentes (fora sua própria família).

---

<sup>22</sup> Mura (2006) faz uma categorização de homens e mulheres com “poderes sobrenaturais” entre os Guarani, que não pretendo retomar aqui. Interessa aqui esclarecer que ser “rezador” é tanto ter contato com o mundo não humano, exercer rezas e poderes de cura, como também assumir uma posição de relativo risco dentro da aldeia. São constantes as reclamações de preconceito (inclusive com ações de violência) sofrido pelos rezadores por segmentos pentecostais (há três igrejas) na aldeia.

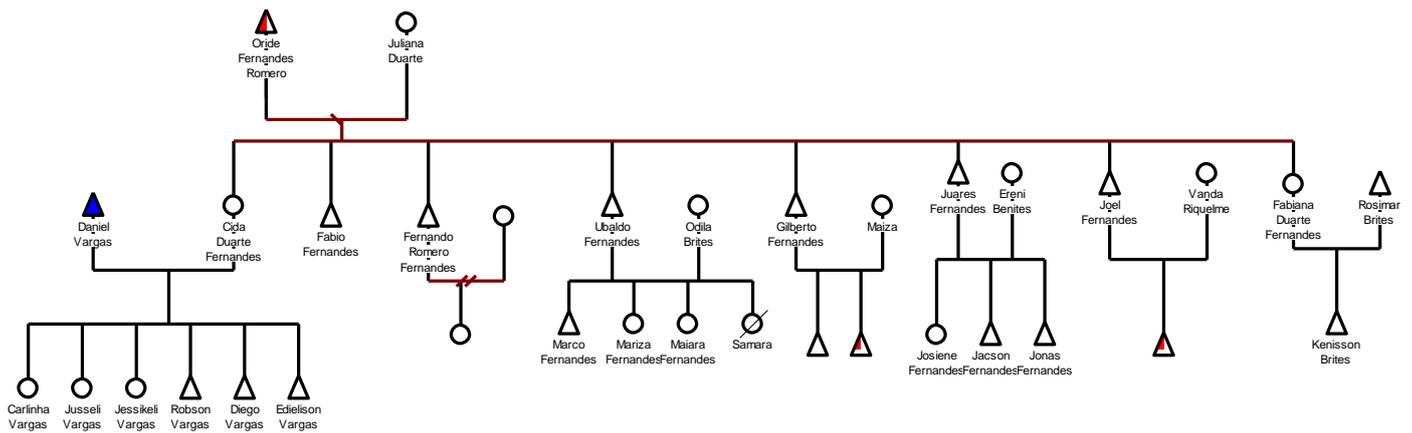


Diagrama I: Família Fernandes, casamento de Orides (ego) e Juliana.

O diagrama acima apresenta o segundo relacionamento de Orides (triângulo com a metade vermelha, que é o sogro de Daniel) um *tamõi* (avô) entrevistado, que foi casado com Juliana (círculo ao lado do ícone de Orides), hoje sendo separados. Neste relacionamento Orides e Juliana tiveram 2 filhas e 6 filhos, um desses filhos já assumiu a condição de capitão. Orides<sup>23</sup> também foi casado com a falecida Ângela<sup>24</sup>, a irmã de Juliana, com quem teve 7 filhas e 3 filhos. E Orides está ligado a mais 3 irmãos (dois ainda moram na Paraguasu), do qual ele é o mais velho e do conjunto total de suas 18 proles (muitas já casadas) soma-se uma série de netos, o que atinge algo em torno de 70 a 80 pessoas diretamente (isto é, fora as famílias de seus irmãos) ligadas a esse *tamõi*. Isso tudo para dizer que a posição que Daniel assume, tanto como professor (sabendo o português, e sabendo escrever) mas principalmente quanto a ser dono de um bolicho, significar dar condições a uma reciprocidade com esta família extensa (*te'yi*) e com outros aliados na aldeia.

A posição de genro de uma importante família em uma aldeia em que não é nascido (e não lutou pela terra), mas que está ligado pelos laços de parentesco por meio da sua esposa o faz gerar mais crédito do que recebe como pagamento. Na posição de professor é sempre solicitado como um intermediário em muitos assuntos de importância do parentesco e da comunidade. E a residência de Daniel, por estar próximo à entrada da aldeia tem um posicionamento que permite o acesso de grande fluxo de pessoas (moradores da aldeia principalmente, mas também não moradores), principalmente trabalhadores indígenas das fazendas circunvizinhas. Portanto o bolicho

<sup>23</sup> O diagrama completo da família de Orides está em Anexo.

<sup>24</sup> Uma rezadora que acusada de feitiçaria, sendo decapitada, e mutilada em junho de 2012.

na casa Daniel atrai uma movimentação de pessoas principalmente pela venda a crédito, o que leva os trabalhadores com salários atrasados, e pessoas com outras limitações econômicas a essa procura de crédito. Todo esse movimento constante, de pessoas comprando a crédito e parte delas não pagando, gera uma óbvia reclamação circunstancial do proprietário, mas isso não o impede de continuar seu empreendimento pela condição recíproca que gera. O espaço do bolicho de Daniel pode ser visto como um espaço simbólico de encontros e conversas de diversos grupos familiares, geracionais, e de pentecostais e está também próximo a quadra (de esportes e de reuniões) e as escolas.

Muitos dos entrevistados (senão todos) frequentavam em alguma medida o bolicho de Daniel, o que facilitou o contato inicial para os assuntos da pesquisa que também foi apresentada em uma reunião da comunidade. Tomadas algumas conversas iniciais com pessoas indicadas (por Daniel, pelo capitão e por terceiros) que poderiam me transmitir às memórias da luta pela terra, foram marcadas algumas entrevistas. As primeiras entrevistas que fiz foram acompanhadas por Daniel, a fim que me apresentasse e introduzisse o assunto da pesquisa aos entrevistados e seus respectivos familiares. Em todo o percurso narrativo as histórias contadas pelos entrevistados ilustravam tanto sua trajetória pessoal como a trajetória de sua família. A exemplo do “Diagrama I”, os entrevistados foram pessoas do grupo geracional de Orides, que morava na área antes mesmo dos *karai* chegarem na região, e que foram retirados a força pela FUNAI de seus locais de antiga ocupação. Em um segundo momento percebendo que alguns dos filhos desses *tamõi* participaram ativamente das “entradas”, ou seja dos retornos ao *tekoha*, passei a entrevistar alguns filhos desses senhores. Foram portanto dois grupos geracionais entrevistados, um de pessoas com mais de 60 anos, e outro com pessoas com menos de 60 anos. Principalmente no grupo geracional mais jovem, é mais nítido nas narrativas quando se separam as trajetórias de vida pessoais das de suas famílias extensas, por exemplo, dos momentos em que foram trabalhar na fazenda e não estavam participando diretamente do cotidiano da vida familiar.

As entrevistas realizadas com a presença de Daniel como interlocutor foram feitas no período da manhã (pois ele trabalha na escola a tarde), sempre nos espaços domésticos dos entrevistados, sentados em uma sombra enquanto se servia o *terere*. Houve também um período em que pude fazer uma série de entrevistas sozinho, sem a necessidade do interlocutor. Em relação aos informantes, foram no total 24

entrevistados com diversos registros de gravação em áudio, 12 deles da geração mais avançada (mais de 60 anos) e 12 de meia idade (entre 35 a 55 anos). A principal diferença entre as gerações é que os mais velhos falam e compreendem pouco o português, e não tem o domínio da escrita. Já os filhos (de meia idade) sabem se expressar em português, e embora não tenham domínio da escrita<sup>25</sup> já tem algum contato com esta. Como dito acima os entrevistados inicialmente selecionados eram os transmissores de memória mais velhos, isto porque se queria ouvir as narrações sobre como era o tempo mais antigo. A medida que as narrativas com entrevistados mais velhos foram se repetindo, pôde-se ter uma noção da lógica em que caminhava a história, então foi oportuno entrevistar os filhos, parentes e novos aliados que contribuíram na luta pela terra

Os assuntos das narrativas eram as lembranças que tinham da terra, prevaleceram os assuntos sobre a perda e reconquista da terra porque o pesquisador indicou que queria ouvir sobre esse tema, de como foram retirados e como foi o processo de retorno ao lugar de origem. As narrativas entre as gerações seguiam (em geral) consensos entre os assuntos e os temas, no que houve algum dissenso foi sobre: nomes de não-índios, de quantidades e de temporalidade. Assim me propus transformar em texto as narrativas da história por meio dos “lugares comuns” das falas dos entrevistados. Os períodos em que foram forçados a sair do espaço original, poucas pessoas haviam participado, pois era um grupo menor, com isso as imagens das lembranças sobre os companheiros eram mais precisas e seguras porque - dizem os índios - os laços eram mais estreitos: “o grupinho era mais unido”.

Os entrevistados do grupo geracional com mais idade (acima de 60 anos) que me passaram as informações mais relevantes – consideradas a partir do ponto de vista da consistência da lembrança, porque com estes foram feitas diversas entrevistas – foram: Sr. Rafael (v. ponto “09”, Mapa VI), o Sr. Orides (v. ponto “13”, Mapa VI), e o Sr. Nenito (v. ponto “06”, Mapa VI). Outras pessoas desse grupo geracional também contribuíram bastante para que eu pudesse compor uma narrativa textual única, creio que todas essas outras entrevistas (também gravadas) reificam e enriqueceriam ainda mais o enredo em que a história é contada. E apesar de me apoiar também nas narrativas

---

<sup>25</sup> Os jovens e crianças com acesso a escolas passam a ter mais contato com a escrita.

do grupo geracional<sup>26</sup> com menos idade, prefiro manter seus nomes ocultos, de forma que evite qualquer constrangimento (da escolha do entrevistado) e de forma que todas as narrativas compõe uma narrativa mestra que conduz toda a história.

Especialmente com o Sr. Rafael e o Sr. Orides, tive a oportunidade de entrevistá-los uma dezena de vezes e creio que todas as outras narrativas seguem a lógica com que me contaram a história essas duas pessoas. Com isso tive a oportunidade de entrevistar, por exemplo, o último capitão (filho de Orides) da aldeia e o atual (filho de Rafael) – ambos de um grupo geracional abaixo do de seus respectivos pais –, no sentido de contarem sua experiência das entradas na área do *tekoha* Takuaraty. A parentela de Rafael está espalhada em diversos espaços domésticos toda próxima ao ponto “09” (Mapa VI) no Takuaraty, o que reitera a “Imagem I” como organização espacial dos Guaraní, sempre ligada por pequenos caminhos (*tape po’i*) que perfilham todo o *tekoha*. O Sr. Rafael tem sua história como um dos protagonistas da luta pela terra – tendo sido um “imediate”, “ajudante” (*yvyrayja*) de Pancho Romero –, participou ativamente das articulações locais e extra locais com o intuito de retornar com sua família ao espaço original do qual foram retirados. Na imagem abaixo vemos uma foto de Rafael tirada pelo mesmo autor (de nome desconhecido), que tira uma foto de Pancho, tempos depois Rafael também se tornaria líder político da aldeia Paraguasu.

---

<sup>26</sup> Uma “Lista das entrevistas gravadas em campo” segue no fim do texto.



Imagem II: Sr. Rafael. (Sem Data. Autor Desconhecido.)

Por sua vez Sr. Nenito morador do Yvykuarusu (ponto “06”) criou Rafael. Nenito foi indicado por muitos indígenas da aldeia como um dos que mais lembrava a história antiga do lugar, antes do *karai* (branco) chegar, o que se comprovou nas entrevistas realizadas com ele. Nenito junto com o irmão de Pancho Romero, o Sr. Ciriaco (que também foi entrevistado, junto com sua esposa), creio que são os moradores com mais idade que pude entrevistar (suponho que tenham mais de 90 anos). Foi Nenito quem me passou as fotos da Imagem II, da Imagem III (abaixo) de Pancho Romero, a Imagem IV e Imagem V (essas duas últimas no tópico abaixo), para poder ilustrar sua própria narrativa quando me contava a história.

E foi uma variável constante em praticamente todas as entrevistas a menção do nome de Pancho Romero como pessoa que sempre esteve à frente da luta pela terra. Pancho Romero, que se tornou o nome da escola dentro da aldeia, era um rezador (*ñanderu*) por isso é lembrado como um líder tradicional, também não falava o português e contudo conseguiu ser a pedra angular de toda uma mobilização para o retorno de comunidade

na reconquista de seus espaços. A fotografia da “Imagem III” abaixo ilustra essa personalidade que será retratada na história que segue no tópico adiante.



Imagem III: Pancho Romero. Autor desconhecido. Ano desconhecido.

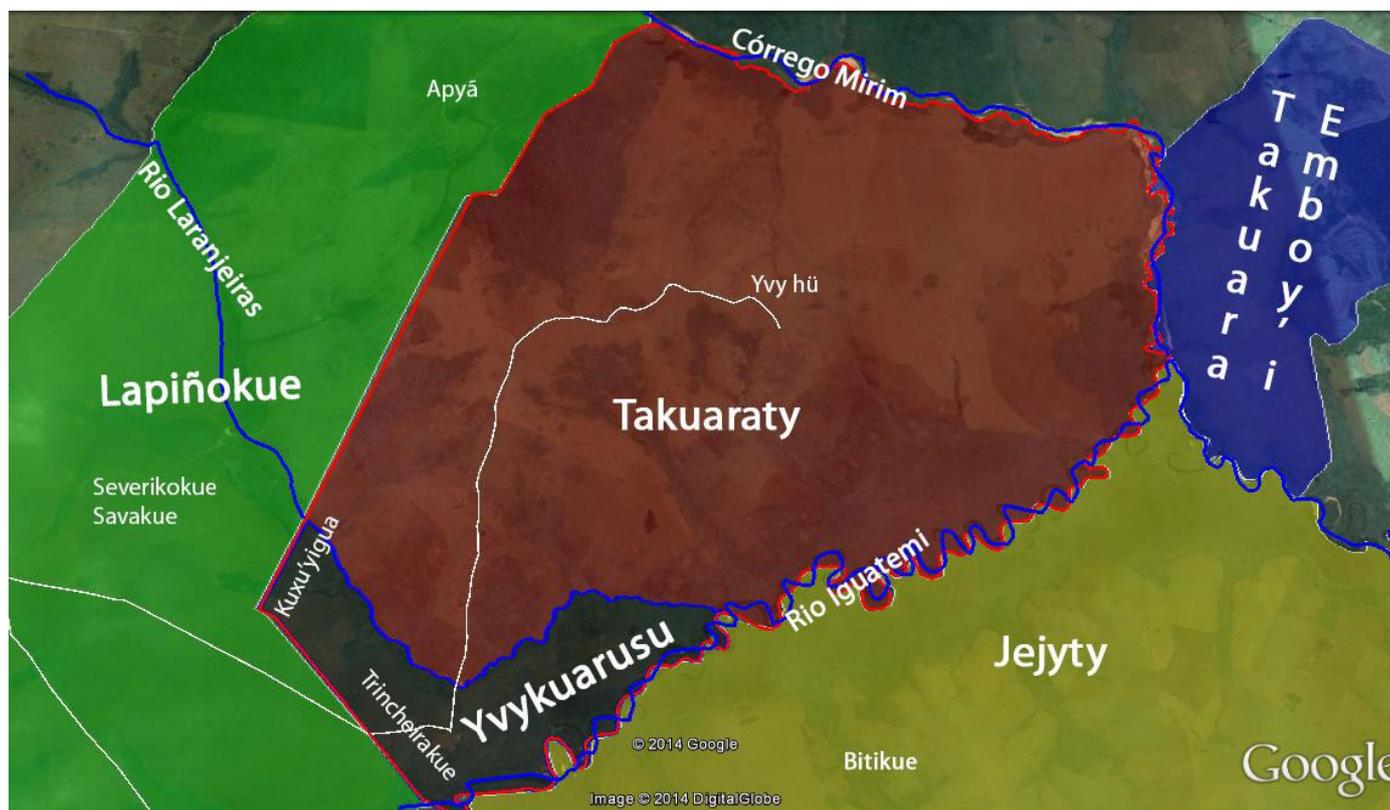
Todos os entrevistados, me passaram um número muito grande de nomes de lugares, de rios, de encontro de colinas, vales, de crateras e outras referências naturais e não-naturais, mas que tem relação histórica e simbólica para a comunidade. No texto a seguir menciono alguns nomes, mas localizo os lugares como condição de antiga ocupação tradicional da comunidade, isto é identificando os *tekoha*. O uso dos nomes reforça a alusão de lembranças do entrevistado sobre os lugares onde manteve relações sociais

As narrativas apresentadas abaixo foram construídas a partir dos referenciais coletivos da memória partilhada dos índio. Deve-se sempre atentar e ler a composição do texto como uma memória construída no presente que não está tentando atestar a veracidade de documentações. E como pesquisador e autor, tomo a posição de encadear e interpretar a história a partir das narrativas que me foram passadas, fazendo isso de forma livre acrescentando as falas indígenas.

### 3.4 – As narrativas sobre o tempo antigo.

“Naquele tempo” era tudo mato. Os espaços tradicionais onde os índios (*ava*) estavam “esparramados” hoje tornaram-se fazendas. Antes do *karai* (branco) fazendeiro chegar, os índios (*ava*) estavam assentados, seguindo a organização do grupo doméstico/família extensa, nos cursos e cabeceiras das águas existentes na região em foco.

O *ymaguaré tekohakuera*, ou seja, as áreas de antiga ocupação tradicional onde as famílias kaiowa realizavam seu modo de ser na região do rio Iguatemi eram os espaços que hoje são reconhecidos por eles como *tekoha*: Takuaraty, Yvykuarusu, Jejyty, Lapiñokue e Takuara Embo’y’i (v. Mapa V). que configuram, na medida em que as famílias desses lugares mantinham relações entre si, um *tekoha guasu*.



Mapa VII: *Ymaguaré tekohakuera* (Antigos *tekoha*). Fonte: Google Earth. Autor: Vinicius Santos. Ano: 2014.

O *tekoha*<sup>27</sup> *Jejyty* está ao sul do *Yvykuarusu*, separa-se deste último pelo rio Iguatemi. Existia uma canoa tradicional usada para fazer a travessia de ambos os lados

<sup>27</sup> Como visto no ‘Capítulo I’ a existência do termo e da noção de *tekoha* passou a existir com o contato, na medida em que os índios necessitavam indicar ao branco, que se aproximavam seus “espaços de ocupação original”. Para dizer “naquele tempo” não carecia a existência dessa categoria que utilizo.

do rio, e foi um rezador do *Jejty* quem fez este transporte para as pessoas poderem passar de forma segura. Esse rezador do *Jejty*, chamava-se Lucio – citado muitas vezes em entrevistas com os mais velhos – e era ele quem puxava a canoa e fazia a travessia. Os mais velhos lembram que Lucio convidava as pessoas do Yvykuarusu e Takuaraty para fazer batismo (*avaty kyry*), e muitas vezes danças como o *jeroky* e *guachiré*, no *Jejty*. O *Jejty* tinha um grupo grande de famílias indígenas, hoje o lugar tornou-se a fazenda Califórnia<sup>28</sup> e não há mais índios morando por lá.

O Bitikue é uma região dentro da área do *Jejty*. O local recebeu o nome de Bitikue, porque um rapaz que estava cortando um pindó fez um corte mais para cima na árvore e um corte mais para baixo. Este rapaz ficou pensando que o corte mais alto tinha ficado de lado, e ficou cortando naquele mais em baixo. Então o pindó caiu, mas não caiu completamente pois havia muito mato. Quando o pindó caiu do pé, o rapaz escorregou e a árvore acabou lhe atravessando o peito. O morto não fechou a boca, então “Biti”, me explicaram, quer dizer que ele ficou de boca aberta. Por isso o lugar chama-se Bitikue.

No *tekoha* Lapiñokue<sup>29</sup>, vizinho ao oeste do Yvykuarusu, existiam lugares batizados com o nome de Savakue e Severicokue (ambos nomes de moradores antigos), que estão para o lado ocidental da área, e ao norte deste *tekoha* chamava-se Apyã. Os lugares no espaço deste *tekoha* hoje se transformaram na fazenda Paraná e Laranjeira. Ainda existiam outros *tekoha*, como o Takuara Emboy’i, ao noroeste, de onde também são lembradas algumas lideranças.

Cada lugar tinha um ou mais *tamõi*<sup>30</sup> (avô), que eram as lideranças tradicionais antigas. No Yvykuarusu, o *tamõi* chamava-se Deolindo Romero que era pai de Ciriaco e Pancho Romero. A casa desta família era feita de sapé, era uma casa tradicional (*ogajekutu*), e casas assim eram as dos rezadores. O cemitério de Deolindo e Pancho Romero ainda estão no Yvykuarusu.

Havia outros *tamõi* (avô) espalhados pelos locais indicados no mapa, no Takuraty por exemplo, estava Antonino Benites. Na parte oriental do Yvykuarusu o

---

<sup>28</sup> Em junho de 2013 o indígena Celso Figueredo, morador da Paraguassu foi assassinado nesta fazenda. Os indígenas da aldeia chegaram a ocupar o local para tentar enterrar o morto. (v. “Sites utilizados”)

<sup>29</sup> Lugar já identificado por um dos GTs em 2008. Ver Anexo 1.

<sup>30</sup> Os *tamõi* (avó) são líderes de grupos familiares extensos que congregam em torno de si uma parentela com, no mínimo, três gerações, e que podem (não raro) chegar a até seis gerações.

*tamõ* chamava-se Cassinto. E Aranda era um velho (*tuja*) que fazia o *tembetá*<sup>31</sup> nos jovens no *tekoha* Takuara Emboy'i. Um informante entrevistado, dizia que se lembrava dessas pessoas porque elas tinham *yvyra'i*, nos pátios de suas *ogajekutu*. Os *yvyra'i* são altares, localizados nos pátios domésticos, espaço onde ocorrem os eventos profanos e religiosos dos Kaiowa.



Imagem IV: Altar kaiowa (*yvyra'i*) em Amambai. Autor: Vinicius Santos. Ano: 2008.

Antes do *karai* chegar se fala que “roupa feito”, isto é pronta, não tinha. O que tinha era algo como lençol, só que não usava costura, enrolavam na cintura três vezes e era como um vestido. Só se usava um tipo. E nas *ogajekutu* (casas tradicionais) só se dormia em rede pois nela não entra o frio. Esta casa tradicional conserva o calor quando está frio, e fica fresco quando o clima está quente. Os índios também tiravam o couro de animais como o veado, e faziam uma roupa ou se cobriam. Nessa época havia muita caça na região.

Quando os indígenas ouviram falar que estava para chegar animais quais não sabiam o nome, achavam que era o *mba'e mengua*, ou seja, que os eventos

---

<sup>31</sup> Haste de resina produzida de uma árvore que os kaiowa antigos usavam no lábio inferior após a cerimônia ritual de iniciação dos homens que consiste na perfuração do lábio para inserção do tembetá.

cataclísmicos estavam vindo. Se falava de “animais de orelha grande”, que tinha “gordura para cozinhar”, mas não sabiam qual era o tipo de animal, era assim que descreviam o porco. O arroz também chegou junto com os animais, e chamavam de “ovinho de grilo” pois ninguém conhecia o arroz, mas falavam que serve como alimento e que tinha que colocar em um pilão e socar para depois preparar como alimento.

Foram os *karai* que começaram a levar roupa. O *karai* fazendeiro (e outros não-índios) trouxeram o tecido, pois antes se usava o couro de animais, como o veado que se matava, tirando o couro e fazendo algo para se cobrirem. Quando os *karai* chegaram se fazia um “rolo”, se negociava o tecido, daí o *karai* dava para o índio fazer a roupa. Assim as coisas começaram a mudar, os índios passaram a querer o tecido (e a roupa posteriormente) que o branco trazia.

Os *karai* fazendeiros que chegavam a região não colocavam o nome na fazenda “era só chegar e ‘eu vou morar aqui *ëëh*”. “Pegaram um terreno e ninguém se preocupava em botar o nome da fazenda, ou colocava placa *ëëh*. É recém que foram colocado a placa”. Essa relação entre dar nome por escrito aos lugares e colocar em placas é coisa de *karai*.

Quando o primeiro *karai* Sr. Joaquim (vulgo Pinho) chegou na região, era na visão dele “como a terra tivesse livre, não tinha ‘dono’ na verdade. Então essa divisa, como não tem ninguém para falar: ‘isso aqui é meu *hëë*’. Ele falava que esse [rio] Mirim são divisa, e o [rio] Iguatemi são divisa.”. Assim, o fazendeiro, “achava que era o dono único” do lugar. A área limitada pelas divisas naturais do córrego Mirim ao rio Iguatemi, passaram assim, a ser posse de Joaquim.



Imagem V: Da direita para esquerda: Joaquim (Pinho) o primeiro fazendeiro da Paraguassu, Isabel, Lucio (rezador de prestígio do *Jejty*), Miguela, Nenito, Cemião, Paulo e Nino. Ano Desconhecido. Autor Desconhecido.

Joaquim (Pinho) foi o primeiro a formar uma fazenda próximo aos espaços tradicionais indígenas, a sede de sua fazenda fica próximo onde hoje se localizam as fazendas Lançador e Paraguassu (a oeste de *Yvykuarusu* e *Takuaraty*, v. Mapa VI). O Sr. Joaquim e sua esposa, não gostavam de não-índios trabalhando para ele, “ele quer só os índios mesmo”, os índios trabalhavam em grupo como campeiros<sup>32</sup> durante a semana, a fazenda que se formou era grande, então tinham de ir juntos. No entanto Joaquim mantinha jagunços, e eram eles que comandavam o ritmo dos trabalhos feitos pelos índios.

Este fazendeiro gostava muito da criação de animais e também tinha sua roça onde produzia arroz e feijão. Nessa época cada um (índios e não-índios) fazia sua própria roça na proporção do trabalho com ela, para produzir seus alimentos. E este posseiro não queria derrubar o mato, e não incomodava os índios – me dizem os informantes – por isso os índios gostavam dele.

Depois que o *karai* Joaquim (Pinho) já estava na posse da terra, chegou a família Xavier (*Xavierkuera*) e se estabeleceu próximo ao rio Iguatemi, no lado do *tekoha* Jejty. Essa parentada – *Xavierkuera* – não formou fazenda, só “tomou” a terra para

---

<sup>32</sup> Trabalhadores do campo, faziam derrubadas do mato, abriam picadas e coisas deste porte.

trabalhar, e cada pessoa da família (eram oito irmãos) ficou com uma parte pequena de terra. Naquele tempo não existia cerca, “a cerca já é atual” não existia arame, se cortava uma madeira (como o ipé) e colocava em cada canto, “então a pessoa já sabia onde que é seu”. Esses *karai* “não sabiam” se a área que estavam ocupando era ou não um espaço territorial de ocupação kaiowa, “achavam que a área era livre” e não estavam incomodando as comunidades indígenas. A família Xavier não tinha gado e só trabalhava com roça. Parte dos indígenas das comunidades iam trabalhar para esses posseiros, em troca de roupas, sal e novos tipos de comida, como arroz e carnes.

O primeiro posseiro a ocupar a extensão do *Jejty* chamava-se Amilton Machado, e antes dele não havia ninguém naquela localidade. Quando o Amilton chegou na área do *Jejty* a parentada da família Xavier foi saindo da região, ficaram por lá pouco tempo. O Sr. Amilton começou a ocupação por uma outra direção na região, que ficava mais para o fundo (mais ao sul), ou seja não estava localizada diretamente na fronteira natural do rio Iguatemi – onde estavam os Xavier. “O fazendeiro Amilton já chega querendo para derrubar o mato, e leva não-índios para derrubar o mato, os indígenas da região também vão trabalhar para ele.” O Amilton – traduzia o interlocutor – “coloca uma roça, mas logo depois da roça, ele faz o pasto para ele ter criação”. Mas este posseiro também não tinha problema com os índios, gostavam dele porque não incomodava e trabalhavam também com ele.

Foi o Sr. Amilton que colocou o nome de Califórnia na fazenda, área do *tekoha Jejty*. Com o tempo esse posseiro ficou “sócio” de Pinho (Joaquim) – que ocupava o outro lado do rio Iguatemi – os dois mandaram fazer um “buraco, não tão grande, até mesmo tinha um ferro antigo lá *ëëh*, então aquele lá que a serraria<sup>33</sup> *ëëh*, pra fazer o ponte.” Esse “buraco” é a descrição da área atrás casa de Daniel, próximo à trincheira. A pequena serraria foi feita para se conseguir cortes simétricos das madeiras vindas de árvores, e essas madeiras seriam usadas em outros tipos de construção.

---

<sup>33</sup> Para o local da serraria hoje ver “Fotos em Anexo”: 1 e 2.



Imagem VI: Homens trabalhadores de Joaquim (Pinho), ao fundo a serraria. Ano desconhecido. Autor desconhecido.

O *karai* Amilton - que ocupava o *Jejty* - procurou indígenas nos *tekoha* Yvykuarusu e Takuraty, para eles limparem o terreno e fazer um trajeto que culminaria na construção de uma ponte sobre o rio Iguatemi. Três dos entrevistados mais velhos trabalharam nessa empreitada, os índios cortavam e rachavam madeira para o fazendeiro. Dizem que o fazendeiro Amilton levou um engenheiro para calcular onde seria feita a ponte, pois os indígenas não sabiam construir pontes. Mesmo depois que essa ponte foi erguida sobre o rio Iguatemi, os índios continuaram a fazer picadas (limpar terreno, abrir caminhos, derrubando a mata) para o fazendeiro no *Jejty*. Esse trajeto passaria a ligar a **fazenda Califórnia** (*tekoha* *Jejty*) a área do *tekoha* Yvykuarusu e a **fazenda Paraguassu**. Essa ponte também permitiu maior trânsito dos indígenas do Takuaraty e Yvykuarusu para a Reserva Pirajuy (ao sul do município de Paranhos), pois antes só havia canoa e não existia ponte. Hoje não existe mais essa ponte por dentro da aldeia, a “nova ponte” fica na estrada de asfalto na MS-295.

Por fim, o “posseiro” Amilton Machado, construiu ao sul do Jejty uma “fábrica de palmito”. Assim passou a existir a serraria no Yvykuarusu e uma ponte ligando este espaço ao Jejty, e neste último o *karai* construiu a “fábrica de palmito”. A serraria ficou pertencendo a Pinho e a fábrica a Amilton, de um lado do rio Iguatemi estava a fábrica de palmito e do outro a serraria. Assim Sr. Amilton é lembrado pela fábrica de palmito e também por gostar de derrubar o mato para ficar “limpo”, e para formar o pasto, entretanto não teve gado. Havia grupos de indígenas do Yvykuarusu e Takuaraty que passaram a trabalhar para a “fábrica de palmito”, esta recebia o “miolo” do palmito, e os índios faziam a extração, rachavam a palmeira e recolhiam o miolo do palmito. Por seu turno a fábrica recebia o “miolo” extraído da palmeira e conservavam o palmito (suponho que talvez enlatasse) e dali fazia o transporte para o mercado regional.

Há duas versões sobre o que aconteceu a “fábrica de palmito”, uma diz que a fábrica pegou fogo e outra menciona que o transporte que carregava o palmito tombou no rio Puitã, fazendo o dono perder muito dinheiro com o seu produto. De qualquer modo, decidiu-se terminar com as atividades de extração na região. E a ponte, que era usada para escoar os produtos, “ainda estava boa”, mas um dos fazendeiros não gostava que se utilizasse o trajeto para transporte por dentro da comunidade indígena. Então mandaram acabar com a ponte. A ponte deve ter sido removida na década de 1970, suponho o interlocutor.

Dois entrevistados mencionam que na época do fazendeiro Amilton o dinheiro era mil réis<sup>34</sup>. Na época deste fazendeiro existia também um vale, do qual se fazia comércio/escambo entre empregado e empregador, no qual o empregado só poderia gastar nas mercadorias que o patrão oferecia. Este posseiro tinha muitos trabalhadores (indígenas e não indígenas) em suas plantações e não os pagava, e foi sugerido que havia “oficiais do exército” vindo atrás dele e como ele tinha medo fugiu, deixando a roça. E a terra ficou novamente “sem dono” pois não era registrada.

Além dessas construções (ponte, serraria e fábrica de palmito) que estão propriamente dentro do espaço de ocupação tradicional kaiowa, os informantes mencionam que para o lado do Paraguai havia uma fábrica de aguardente naquela época. Nesta fábrica tinha cana e se fazia açúcar, doces, se produzia e vendia, ao que parece alguns indígenas dos *tekoha* Yvykuarusu e Takuaraty trabalharam neste local.

---

<sup>34</sup> Moeda que teve o período de vigência entre 1833 à 1942. (v. “Sites Utilizados”)

Assim, existiam três “fábricas” (note-se que mesmo a serraria é considerada uma fábrica), embora essa terceira estivesse fora do espaço da comunidade.

Essas são as informações concisas sobre primeiros posseiros que chegaram para ocupar a região, estes vinham da direção do *tekoha* Jejty (hoje fazenda Califórnia) e do Lapiñokue (que primeiro foi parte da fazenda Paraguasu, e esta última se dividiu com a atual fazenda Paraná). Entretanto os entrevistados são enfáticos que seus espaços de antiga ocupação não viraram fazenda nessa época porque “os fazendeiros respeitavam, e não tomavam o lugar dos indígenas”. “No tempo do Pinho [Joaquim] é ainda como se fosse uma parentada, pois os índios trabalhavam para ele e eles se conheciam”. Antes conheciam bem os fazendeiros “porque vivia aqui perto”, mas agora os fazendeiros que ficam como “dono da terra” ocupam “um ano só”. Assim não havia incômodo dos *karaiquera* (dos brancos) à comunidade indígena que moravam em seus *tekoha*. Ainda depois que Sr. Joaquim (Pinho) morreu, um de seus trabalhadores, chamado Cripim ficou morando na região do Yvykuarusu. Cripim não participava das danças de *guachiré*, ou do *jeroky*, mas não se incomodava, “era como se tivesse irmão, fica muito por perto”, onde se pode concluir que irmão tem que morar “perto”.

Um fato de importante consideração sobre os primeiros ocupantes não-indígenas, é que todos esses *karai* mencionados até aqui falavam (em maior ou menor medida) o guarani. O que permitia a compreensão por parte dos índios de quem eram e o que faziam os *karai*, esse será um fator de ruptura entre as gerações de novos ocupantes na região.

Durante e depois que o posseiro Amilton Machado se retira da área do Jejty, as famílias indígenas ainda não desocupam a área. A lembrança dos mais velhos hoje, apontam que o *tamõi* (avô) Ancelmo como o último índio (*ava*) a sair do Jejty, e isso acontece quando o INCRA<sup>35</sup> (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) chega para “cortar a terra, marcando para onde ele vai pegar”. Foi então que “encontraram” as famílias indígenas no *Jejty*. “Ancelmo tinha medo dos não-índios, por isso ele decidiu sair do Jejty.”

O homem do INCRA - chamado Airton – foi conversar com os índios dizendo que iria dar 100 hectares para os índios morarem ali, informou o entrevistado, Sr.

---

<sup>35</sup> Almeida (1984) faz menções as terras do INCRA (no Processo 3942/79) sendo anteriores a 1976. Entretanto o relatório não fornece maiores informações sobre a chegada do INCRA e do loteamento.

Rafael. Airton, então representante do INCRA, falava que quando as famílias dos índios aumentassem dariam mais um pedaço de terra. E no pensamento do indígena não existia esse ‘limite’: “só aqui que vai ser seu [ou meu].”. Não sabia se “quando aumentar a família vai aumentar o espaço”. Como os indígenas não estavam acostumados a essa forma de viver, acabaram não aceitando o acordo com o INCRA – isso para o lado do *Jejyty*, hoje **fazenda Califórnia**. Foram poucas as famílias indígenas que continuaram a morar no *Jejyty* depois que o INCRA chegou, e as que lá ficaram foram saindo e saindo – progressivamente. O INCRA tentou distribuir lotes entre índios e não-índios, nessa região do *tekoha Jejyty*, mas não existia “o dono” – da terra – para poder falar: “isso aqui é (ou vai ser) seu”. O INCRA ainda “deu machado e foice para os índios poderem trabalhar”, mas é claro que “o INCRA não estava acostumado a trabalhar com as indígenas”.

Segundos os entrevistados mais velhos, o INCRA chega a tentar fazer um acordo com Ancelmo (o último indígena a sair do *tekoha Jejyty*) oferecendo um pedaço de terra para ele ser um “vizinho” – fala o interlocutor. Como os índios nessa época não falavam o português, não sabiam como se comunicar com o INCRA que poderia falar que queria “dar uma terra ou um animal para criar”, mas a interpretação seria diferente (podendo achar que “uma oferta é uma ameaça por exemplo, [pois] não entendia a palavra”).

Após o INCRA lotear o espaço referente ao *tekoha Jejyty* e com a saída dos indígenas do local, as informações sobre este lugar se tornam mais esparças e imprecisas – provavelmente por não existir mais famílias indígenas no local. Foi-me informado pelos indígenas entrevistados que o INCRA chega a distribuir lotes para os sem-terra. E depois da ocupação dos sem-terra, ainda há a ocupação do local por outro fazendeiro no local, que chegou à região querendo ser “o dono da terra”. Inicialmente este fazendeiro (não é lembrado o seu nome) quis tirar os sem-terra que o INCRA tinha assentado, mas não conseguiu. Logo após o fazendeiro conseguiu tomar posse da terra tendo pago ao INCRA (e/ou aos próprios sem-terra), dando algo como uma indenização, pois existia roça e criação de animais no local.

Assim, os índios saíram voluntariamente do *Jejyty*, pois não queriam ficar perto dos *karai*. Ocorre então definitivamente a saída das famílias indígenas quando o INCRA está loteando terras na área do *Jejyty*. Alguns indígenas do *Jejyty*, pediram para o INCRA, para serem levados para a aldeia Taquapiry. E logo a área do *tekoha Jejyty*,

ficaria sendo ocupada somente por não-índios – até hoje. Os índios que tinham ido para o Taquapiry não gostaram de lá, e foram rumo a Reserva Indígena Pirajuy, nisso já não havia possibilidade de retorno ao *tekoha* Jejty, pois ficou sendo tomado pelo fazendeiro.

Logo depois que o INCRA “corta a terra” na área do *tekoha* Jejty, os antigos moradores – as famílias indígenas – não mais serão encontrados neste local. Nas entrevistas os *tekoha* como Takuara Emboy’i e Lapiñokue, são mencionados os antigos moradores, entretanto, principalmente do primeiro (Takuara Emboy’i, hoje fazenda Terezinha) não foi manifestado ou encontrado pelo pesquisador o motivo e razão das famílias indígenas terem saído do local. Do Lapiñokue a menção que os entrevistados fazem é que o *karai* ordenou que os indígenas saíssem do local e com medo do não-índio saíram, essa situação acontecerá de maneira semelhante em outros *tekoha* como se verá.

Depois que o fazendeiro Joaquim, primeiro dono da fazenda “Paraguasu” morre, o fazendeiro que ocupa o local chama-se Pedro. Depois que o Sr. Pedro chega na região a paisagem já começa a ser transformada, a mata passa a ser derrubada e ele começa a trazer o gado. E nesses lugares concomitantes a área do *tekoha* Lapiñokue, Yvykuarusu e Takuaraty (v. Mapa VI) “como o pessoal de Brasília ficou sabendo, avisou que era terra do índio<sup>36</sup>, o Sr. Pedro para não sair perdendo vendeu para outro fazendeiro. Depois Valdomiro [terceiro proprietário da Paraguasu], o fazendeiro, vendeu a fazenda para outro Pedro, e este último está até hoje como proprietário.” Nessa época, já no fim da década de 1960 e início dos anos 1970 “o fazendeiro tinha medo de que alguém tomasse a terra dele, não era seguro”.

O fazendeiro Pedro – segundo proprietário da Paraguasu –, que substituiu Joaquim, começou a criação de gado e também a derrubar mato. Pedro vendeu a propriedade também porque começou um conflito com Paulo Arantes<sup>37</sup> (outro proprietário de terras) por um pedaço de terra onde está o Apyã no *tekoha* Lapiñokue (v.

---

<sup>36</sup> Almeida (2005) menciona que a partir da década de 1970 “onde houvesse índio era para ser retirado porque o fazendeiro corria o risco de perder a terra” nas fazendas recém formadas. Com medo de perder a terra há expulsão maciça dos indígenas das fazendas, e conseqüentemente um inchaço demográfico nas Reservas Indígenas da região.

<sup>37</sup> Segundo Almeida (1984) Paulo Arantes era proprietário da fazenda Loma Porã – indicada pelos entrevistados sendo localizada exatamente na região do Apyã. Ainda neste Relatório o mencionado “conflito” acontece no ano de 1969.

Mapa VI), e havia ameaças de morte, tanto entre fazendeiros quanto contra os índios. Paulo Arantes era um fazendeiro do município de Tacuru, que conseguiu se apropriar da terra na região do Apyã no *tekoha* Lapiñokue. Foi nesse período que as famílias indígenas do Lapiñokue saíram daquela região.

No intuito de tomar posses de terras, logo após Paulo Arantes, é o fazendeiro Geraldo Coimbra proprietário da **fazenda Laranjal** e antigo fazendeiro do município de Tacuru, que chega para tomar a região do *tekoha* Takuaraty. Mais de uma dezena de homens (capatazes e jagunços) de Geraldo chegaram armados, vindo da região do Córrego Mirim (ao norte) e “falaram para sair. Deixa roça, criação [de animais]” diz um entrevistado, “e mandaram tudo [as famílias indígenas] pra lá no Yvykuarusu”. No início de **fevereiro de 1976**, está registrado no Relatório de ocorrência que os homens de Geraldo pediram aos indígenas que “desocupassem imediatamente suas casas e desaparecessem dali, caso contrário seriam todos queimados junto com suas casas” (apud Brand, 1993). Este mesmo Relatório cita “a expulsão violenta com queima de nove casas e roças, impedindo a partir daí a posse indígena.” (apud, Thomaz de Almeida, 1984), também mencionado por entrevistados. Foi com a tomada do Takuaraty pela família de Geraldo que começou a se articular o “despejo”, que quando a família do proprietário assumiu “começou a mudar”.

Com a sequente expulsão das famílias indígenas dos *tekoha* Lapiñokue e Takuaraty – e anteriormente no Jejyty – o espaço que restou-lhes foi o *tekoha* Yvykuarusu que é transformado (por um novo fazendeiro) em parte da fazenda Paraguasu. Muitas famílias foram para outras direções e localidades, mas pelo menos 130 (Almeida, 1984) indivíduos que saíram do Takuaraty, se deslocam para o Yvykuarusu – que passaria a ser parte da fazenda Paraguasu. No Takuaraty foi formada a **fazenda Mirim**, que seguiu sendo de propriedade da família de Geraldo Coimbra. Segundo Brand (1993) em 1979, dois representantes da comunidade que havia perdido seus espaços tradicionais, vão a Brasília reivindicar seus direitos à terra e o presidente da FUNAI lhes promete uma grupo de trabalho para realização de estudos.

No período em que as famílias indígenas são expulsas do *tekoha* Takuaraty, o fazendeiro Pedro vende a Paraguasu para o Sr. Valdomiro. E quando o fazendeiro Valdomiro fica sabendo que existem índios no Yvykuarusu, “aí o fazendeiro falo, que não gosta, que não quer índio aqui. No outro dia já mandou ônibus.”, alguns mencionam

também um caminhão para a re-condução e retirada dos indígenas do local. Quando Valdomiro “descobre” as famílias indígenas no Yvykuarusu, este fazendeiro pressiona a FUNAI (um entrevistado menciona que o órgão recebeu “um dinheirinho” do fazendeiro) para “limpar a terra de índios” (Brand, 1993), o *karai* fazendeiro alegava que o Yvykuarusu fizesse parte da fazenda Paraguasu. A comissão chefiada pelo Coronel Nestor da Silva, no começo do ano de 1976, auxiliado por funcionários do órgão indigenista oficial, conduz a retirada das famílias que são levadas para a Reserva Indígena Amambaí forçando os indígenas a “deixa tudo pra trás”, casa, roça, criação, e colheita. Essa ação contradiz três comissões de levantamento sobre área indígena feitas pela FUNAI, que confirmaram a existência dos antigos moradores no local. Logo se conclui que o órgão indigenista cede à pressão dos fazendeiros evitando “grandes prejuízos a terceiros” (Relatório da viagem à fazenda Paraguassu, 1980; apud Brand, 1993).

No período entre o fim dos anos 1960 e os 1970, vão mudando os proprietários das fazendas que foram se formando na região, os indígenas depois de prestar serviços são impedidos de continuar a trabalhar para estes “novos fazendeiros”. Constata-se por um lado o INCRA preenchendo espaços colonizando a região enquanto a FUNAI se preocupava em “aldear índios dispersos”, o que permitiu a aquisição de terras livres por fazendeiros.

Quando as famílias que haviam sido expulsas dos *tekoha* Takuaraty/Yvykuarusu foram levadas pela FUNAI para a Reserva Indígena Amambai, há mais de 100 km de distância do seu território original, ficam no novo local por menos de um ano. As habitações, chamadas depreciativamente pelos índios de “acampamento” ou “barraquinhos” demonstrando sua intenção provisória, foram feitas em um loteamento dentro desta Reserva Indígena. As residências deste coletivo expulso do *tekoha* Yvykuarusu/Takuaraty foram edificadas todas próximas umas das outras, a semelhança de uma vila – e contrária a morfologia social dos Kaiowa –, com materiais (como lona) que recebiam de auxílio do pessoal da FUNAI e com o que pegavam do mato da aldeia. A liderança de Pancho Romero explica os motivos da FUNAI, ter agido desta forma nessa situação:

"O delegado (da FUNAI) e o chefe de Posto combinou com o fazendeiro para mandar nós embora de nossa terra (...) o fazendeiro comprou

o chefe de Posto, o capitão e o enfermeiro" (referindo-se aos funcionários e capitão da Reserva Indígena de Amambai, onde os índios foram alojados). (Relatório da assembléia indígena [*aty guasu*], 1982; apud Brand, 1993)

A aldeia de Amambai tinha muitas pessoas e sobrava menos espaço para a roça, mas mesmo assim as famílias expulsas do Yvykuarusu/Takuraty não deixaram de plantar e fazer constantes reuniões. Ao correr do ano de 1978 em Amambai o finado rezador Pancho Romero cotidianamente se reunia com as famílias e parentes expulsos do Yvykuarusu/Takuraty, decide então sair desta aldeia com seu grupo e retornar ao seu *tekoha* original, “coloquemo as tralha no lombo e viemo de a pé.” lembra um narrador. Depois de 35 km o grupo de Pancho - com mulheres, homens e crianças - andando na beira da estrada numa fria manhã, um cavalo que carregava uma criança prende a pata em um buraco, próximo a um Posto Fiscal no município de Amambai e o proprietário de uma fazenda os vê parados e os convida para ir trabalhar em sua propriedade. Sem recursos o grupo aceita a proposta e são levados em um caminhão para a fazenda, dois bebês indígenas que vinham juntos nesse trajeto, morrem de febre. O cemitério dos bebês é a fazenda Embú (Umbú), lugar em que pararam para trabalhar e morar em um acampamento. Ficaram nesta fazenda aproximadamente um mês, quebrando milho e fazendo roça, trabalhavam para *jakaru* (comer) prover o sustento.

A FUNAI descobre onde o grupo de Pancho estava trabalhando para o fazendeiro e um representante do órgão teria dito ao grupo: “Agora as pessoas da FUNAI tão querendo levar vocês lá no Pirajuy.”, lembra um entrevistado. Mandam buscar o grupo na fazenda, e os leva de caminhão para a Reserva Indígena Pirajuy uma área ñandéva, mais uma tentativa da FUNAI em fixar as famílias indígenas em um determinado local, contrariando as vontades reivindicadas pelos índios.

Na Reserva Indígena Pirajuy são recebidos pelo capitão Mario Vera, que alocou o grupo do Takuraty/Yvykuarusu, acampado num lugar chamado “Lote 54”, um espaço dentro da área desta aldeia. A Reserva Pirajuy era considerado pelo grupo de Pancho mais próximo do seu *tekoha* de origem e neste R.I. podiam ter uma roça (*kokue*) maior para plantar. Em meio aos outros indígenas da R.I. Pirajuy (que é área exclusiva Ñandéva) Pancho e seu grupo não estavam satisfeitos com sua roça e sua criação, pois “aquele não era seu *tekoha*”. Foi no Takuraty/Yvykuarusu que ele e seus parentes cresceram, onde seus parentes foram enterrados e queriam continuar por isso queriam

voltar ao seu *tekoha*. Ficam quase dois anos na R.I. Pirajuy, e os líderes indígenas Pancho Romero e Rafael Brites continuam a ir constantemente a Brasília para a sede da FUNAI fazer pressão no órgão indigenista do Estado no sentido de identificar sua terra indígena.

É reiteradamente narrado pelos entrevistados que na R.I. Pirajuy participavam de muitas reuniões, mencionam que existia a reunião (*aty*) da roça grande (*kokue guasu*) e também as reuniões do cotidiano do grupo das famílias expulsas do Yvykuarusu/Takuaraty alocados no “Lote 54” da R.I. Pirajuy onde todos eram “vizinhos”. Em todas as reuniões principalmente Pancho Romero é lembrado porque sempre falava do retorno ao território original da comunidade. Já as reuniões das roças grandes (*kokue guasu*) faziam parte das ações do Projeto Kaiowa Ñandéva (PKÑ), organização não-governamental (ONG) que atuava no campo indigenista com o objetivo fortalecer a produção agrícola e outras demandas das famílias indígenas. O grupo de Pancho havia conhecido os antropólogos que trabalhavam no PKÑ quando estiveram em Amambai e começaram a participar das reuniões da roça grande (*kokue guasu*).

Por meio de consultas as reuniões comunitárias (*aty*) que os grupos das famílias indígenas kaiowa e ñandéva fazem, o PKÑ passou a promover a reunião de grupos de roça grande (*kokue guasu*) dentro das aldeias, cada grupo de roça possuía um “cabeçante”. Esses “cabeçantes” eram muitas das vezes lideranças das famílias extensas que tinham sido expulsas de seus territórios originais e tinham a responsabilidade de organizar as atividades do seu grupo – que eram quase sempre parentes – na plantação e colheita da roça grande (Benites, 2014). Os grupos plantavam e colhiam arroz, feijão, milho, soja, mandioca e outros produtos que eram posteriormente vendidos no mercado regional e também divididos entre as famílias. O indígena entrevistado Sr. Rafael nesta época era cabeçante e imediato, “ajudante de ordem” (*yvyraija*) de Pancho, era ele quem dividia entre as partes o dinheiro arrecadado por meio da produção amparada pelo PKÑ, ele indicou que esta ONG ajudava com “provistas” que eram alimentações básicas, para que os indígenas que participassem do projeto não precisassem ir ao trabalho nas fazendas (as *changas*).

O PKÑ atuava nas reservas indígenas de Takuapity, Ramada, Jakarey e Pirajuy desde 1976 e promovia as reuniões (*aty*) com os grupos de roça grande (*kokue guasu*),

também ajudando com materiais solicitados pelos índios. No fim de 1978 o PKÑ passa a articular uma reunião dos cabeçantes das roças grandes dessas quatro aldeias em que apoiava os indígenas. Na “Reunião de Cabeçantes” participariam o líder que organizava as atividades do grupo da roça grande e o seu ajudante (*yvyraiija*), a idéia inicial destas reuniões era que os índios conduzissem conversas sobre as roças (Benites, 2014). Foi na II Reunião de Cabeçantes, realizada no ano de 1979 na R.I. Pirajuy, que Pancho Romero passa contar as outras lideranças o problema da expulsão que sua família e toda a comunidade do Yvykuarusu/Takuraty havia sofrido pelo *karai* fazendeiro. Está foi a primeira vez que houve um diálogo entre as lideranças indígenas de diversas comunidades em que puderam conversar sobre a terra, levando em conta que diversos setores do Estado foram convidados a participar (Benites, 2014), mas não estiveram presentes na reunião – que seria chamada posteriormente de *aty guasu*.



Imagem VI: Segunda Reunião de Cabeçantes no Pirajuy. Autor: Thomaz de Almeida. Ano: 1979.

Na foto acima vemos a II Reunião de Cabeçantes realizado no Pirajuy, em 1979, em que pela primeira vez Pancho Romero (circunscrito em vermelho) propõe o problema da terra como tema central entre lideranças indígenas de outras localidades e os *karai* antropólogo do PKÑ. A partir daí Pancho passa a ganhar mais aliados para continuar a

lutar para poder voltar ao seu *tekoha* e aos poucos, algumas pessoas foram chegando para lhe apoiar na luta recuperação das “terras em que seus antepassados usavam e que viraram fazenda” (Thomaz de Almeida; apud Benites, 2014).

Existiam muitos indígenas querendo voltar ao seu território original. E quando Pancho avisou aos seus parentes e as outras famílias expulsas do Yvykuarusu/Takuraty - acampados no Lote 54” na R.I. Pirajuy - que iria retornar alguns ficaram preocupados, de forma que poucas mulheres e homens foram na primeira entrada. Muitos tinham medo do fazendeiro pela possibilidade da presença de jagunços nas fazendas que foram se formando na região do território original da comunidade, Pancho não voltava atrás e dizia que “pode morrer, mas morre no seu *tekoha*”. Em 1983 Pancho preparou um retorno, mas parte de seus parentes e aliados ficaram no Pirajuy cuidando da *kokue guasu*, e ele e mais um “grupinho” saiu de Pirajuy ainda à noite, chegando logo pela manhã em seu *tekoha*. Neste retorno, essas famílias ficaram no canto do Kuxu’igua (v. ponto “04” no Mapa VI e Mapa VII), o fazendeiro ainda não sabia que era uma “entrada”.

Depois de uma semana acampados no Kuxu’igua, um campeiro do fazendeiro da Paraguasu avista Pancho e seu grupo, o fazendeiro é chamado e vai até o local acompanhado pela polícia. Os entrevistados presentes na ocasião dizem que a polícia disparou tiros “em cima do barraquinho para assustar”, mesmo assim Pancho não desistiu e falou para eles: “Esse aqui é meu *tekoha*. O meu pai, minha mãe morreram aqui mesmo. E ainda, e além, eu vou morrer também aqui. Eu não vou me enterrar em outro lugar! Eu vou lutar até o fim.” teria dito Pancho ao fazendeiro. E o fazendeiro falou para Pancho: “Não, essa é a minha fazenda! Não é o seu *tekoha*.”. E Pancho respondeu ao fazendeiro: “Não, antes que você chegar, a minha família já vive aqui, meu tio, minha tia, minha avó...morreram tudo aqui. E o senhor nem sabe que esse é *tekoha*, o senhor chegaram recém.”. Então o pistoleiro continuou dar tiros em cima do barraco. E Pancho falou: “Eu não vou sair daqui. Eu vou morrer aqui. Se quiserem matar todo mundo aqui, fazem um buraco, aí acaba o problema, mas nós vamos nós enterrar aqui mesmo.”. Como Pancho não falava em português, ele respondia para os *karai* em guarani.

Segundo Brand (1993), através do “Ofício nº 265/9º/DR/83, o delegado da FUNAI solicita ao secretário de Segurança Pública o envio de dez policiais para demover

cinquenta índios Kaiowá, incluindo mulheres e crianças, que ocuparam a fazenda Paraguassu.” Por fim o fazendeiro da Paraguassu que nesta época era Argemiro Sguissardi, junto com a FUNAI e a Polícia Federal consegue retirar os índios e os levar de volta a R.I. Pirajuy.

Observamos que na primeira “entrada”, Pancho primeiro “entrou” e só depois o apoio do PKÑ ficou sabendo. Em conversas informais que tive com o antropólogo do PKÑ na época, Rubem Thomaz de Almeida diz:

“Era sabido que iam entrar, isto é, estavam permanentemente anunciando que iam entrar; o pessoal do PKÑ estava, nesse sentido, sabendo que haveria a entrada, mas não sabia em que momento se daria. Além disso, era a primeira e o PKÑ não sabia muito bem – como, de fato, ninguém sabia, inclusive os índios – o que iria acontecer. A sensação que sentíamos no PKÑ era de muita apreensão porque vivíamos tempos de militares violentos e não se podia prever como iriam se portar em especial os militares da FUNAI. Considere-se, entretanto, que a FUNAI tinha poderes nessa época; podia determinar que os índios ficassem naquelas terras, mas não tomava essa determinação.” (Junho, 2014).

Fica claro que toda a ação da “entrada” se origina com Pancho e seu grupo familiar, depois que a ação é realizada que os *karai* aliados tomam conhecimento de como os índios o tinham feito. Então quando o grupo de Pancho é levado de volta a R.I. Pirajuy continuam a fazer as reuniões da roça grande (*kokue guasu*), as reuniões de cabeçantes que passaria a chamar-se de *aty guasu* e também existiam os encontros cotidianos entre os “vizinhos” do “Lote 54”. Assim Pancho e grupo dos expulsos do Yvykuarusu/Tarakuarty conversavam permanentemente com seus aliados, para ter mais apoio num próximo retorno as suas terras originais, o que não tardou muito, um mês depois (desde que tinham sido retirados pela FUNAI) já estavam retornando para uma nova entrada no Kuxu’igua.

Nesse novo retorno ao Kuxu’igua também não eram muitas as famílias que foram para aquele canto do *tekoha*. Após sete ou oito dias que estavam nesta área “veio a jagunçada, aí não corremos não, nós ficamos ali. Mas não fez nada e não deu em nada...daí deu 7 ou 8 dias veio a FUNAI para levar nós no caminhão” para a R.I. Pirajuy conta um narrador que participou desta “entrada”. Alguns companheiros também não

puderam acompanhar nessa entrada, tendo que ficar tomando conta das crianças e da roça.

E novamente pouco tempo depois de a FUNAI ter retirado Pancho e seu grupo, tentam mais uma vez outra entrada no dia de natal, enquanto todos os funcionários da FUNAI e da fazenda estavam recolhidos (Brand, 1993). E mais uma vez são retirados pela FUNAI com as mesmas características das expulsões anteriores. A persistência de Pancho Romero em sair da R.I. Pirajuí demonstra como ele se sentia mal em um lugar que “que não tem peixe, não tem caça, não tem nada. Ele passou muito mal a família. Então eu falei pra ele, que tá na hora de você voltar em Yvykuarusu, que lá tem pescaria, tem caçada, tem mato, tem fruta natural, mas tem que voltar e agüentar lá” narra o Sr. Rafael. Mais uma vez Pancho se reúne com seus aliados em mais um *aty guasu* – como passaria a ser chamada as “Reuniões de Cabeçante” – com o PKÑ que vê a predisposição dos indígenas para retomar todo o seu território (e não só uma parte), logo começam a articular um apoio logístico para essas ações e demandas indígenas.

Nessa época Argemiro Sguissardi, o proprietário dono da fazenda Paraguasu também passa a se articular fazendo uma denuncia na Câmara Municipal de Amambai, “os vereadores assumem a defesa do fazendeiro, posicionando-se contra os índios e ‘denunciam oficialmente a invasão da fazenda Paraguassu’ pelos índios. Contra os índios, até os vereadores desta região são unânimes.” comenta Brand (1993. p.141). E a essa altura alguns funcionários da FUNAI passam a perceber que os índios não desistiriam de tentar novamente uma entrada, que “o ideal seria adquirir aquele pedaço de terra e doá-lo ao índio Pancho e os demais, do contrário é quase certeza que eles irão invadi-lo, pois não conformarão em perder suas terras” (Relatório de viagem em cumprimento à Ordem de serviço nº193/9ºDR/FUNAI, 1984, p.4; apud Brand. 1993).

Na nova entrada do grupo de Pancho deixa claro que não pretende ocupar somente a parte do Kuxu’igua, mas que deseja também o todo o *tekoha* Yvykuarusu e o Takuaraty. Nesse sentido Geraldo Coimbra, o dono da fazenda Mirim, lança mão de uma Ação de reintegração de posse e no relato registrado pelos oficiais de Justiça encarregados de cumprir o mandato é descrito a composição da operação para a retirada dos indígenas:

“os oficiais de justiça foram à área acompanhados por representantes da FUNAI e um efetivo de 180 homens,

incluindo três agentes da Polícia Federal e seis policiais do Corpo de Bombeiros de Ponta Porã. Estes tinham a missão de prestar os primeiros socorros, em caso de feridos de ambos os lados. Para isto tinham à disposição um avião e mais duas viaturas do Corpo de Bombeiros (Memo nº 023/PIT/87, de 25 de abril de 1987; apud Brand, 1993).

Depois da retirada dos índios dos *tekoha* do Kuxu'igua e Takuraty são levados para novamente à R.I. Pirajuy uma última vez, nessa circunstancia o órgão indigenista percebe que não há outra solução para o conflito se não e viabilizar uma pequena área para que as famílias expulsas do Yvykuarusu/Takuaraty permaneçam no canto do Kuxu'igua, isso ocorre no fim do ano de 1984. A partir da reconquista de 200 hectares no canto do Kuxu'igua passar a ser mais relevante o apoio do PKÑ que levava de caminhão as “provistas” até uma parte da estrada (que liga a estrada de asfalto a terra indígena, v. Mapa VI) para que o grupo de Pancho continuasse a se sustentar na permanência no local. E enquanto estavam acampados nesse canto do *tekoha* não tinham espaço para roça e o fazendeiro mandou fechar a estrada, os entrevistados dizem que o PKÑ deixava as “provistas” na fazenda Laranjeira (a oeste de Yvykuarusu/Takuraty), mas não era possível nem a FUNAI nem o PKÑ chegar ao local do acampamento. Os índios iam a pé e voltavam com sacos de comida nas costas, andando um trajeto de mais de 12 quilômetros (seis de ida e seis de volta). Quando alguém da comunidade acampada no Kuxu'igua ficava doente – com febre, diarreia ou vomito – não tinha assistência médica acessível, somente tempos depois que conseguiram um enfermeiro para ir dar assistência. Os barracos do acampamento feitos no Kuxu'igua ainda eram de lona, era algo em torno de vinte a trinta “barracos”. Na pequena área (re)conquistada pelos índios foi ficando cada vez mais sem espaço para a plantação das famílias, conforme o tempo foi passando mais famílias provenientes também do Yvykuarusu/Takuaraty, mas que ainda estavam trabalhando na roça grande (*kokue guasu*) em Pirajuy, foram retornando com suas crianças e mulheres para o seu *tekoha* de origem. Quando estavam no Kuxu'igua a roça não era suficiente e Pancho não liberava para pegar mandioca do fazendeiro, porque dizia que “era mandioca brava e que não era para comer” esse foi o momento mais difícil em relação a alimentação para os entrevistados que viveram essa época, porque também não podiam passar a ocupar a extensão do *tekoha* Yvykuarusu pois um campeiro da fazenda Paraguasu ocupava este local.

Em um testemunho dos entrevistados, que nesse período era um jovem indígena demonstra sua preocupação e de seus parentes mais velhos quando estavam no Kuxu'igua, assim ilustra o momento de insegurança: “Um dia a gente dorme, um dia a gente não dorme, ficando direto. Olhando a divisa assim, investigando pela estrada. Pra ver, se tá alumiando lá na Paraná [fazenda formada no *tekoha* Lapiñokue], todo mundo já foi cercar ele lá pra cima...pra não entrar.”. Nesse caso as mulheres ficavam aglomeradas em um dos barracos, e os homens e jovens iam de encontro à caminhonete, ou transporte que fosse. “Quando se via alumiar da luz dos faróis dos carros, um grupo de homens se reunia para ir de encontro, existia uma organização. Quando o carro se aproximava duas pessoas ficavam de frente segurando uma corda, na verdade um cipó, o resto dos homens se escondia ‘tudo por aí’”. Assim que chegavam os transportes que iam diminuindo a velocidade e parando aí “o pessoal já ‘atacava’, ‘isso se não sabe quem é’”, pois caso houvesse uma autorização ou um aviso prévio, diz o entrevistado, “a gente não se cuida muito hëë”.

Deve-se mencionar que no período em que passaram na R.I. Pirajuy Pancho fez importantes aliados, dois professores Ñanéva filhos do capitão que davam aula as crianças do “Lote 54”, ficaram conhecidos e amigos das famílias do Yvykuarusu/Takuraty, que depois passam a ir morar junto aos habitantes locais Kaiowa no Kuxu'igua. Os professores passaram a ajudar ainda mais na mobilização das famílias indígenas na continuidade da luta pela terra, pois sabiam falar bem o português, sabiam escrever e traduziam sempre as falas de Pancho para o *karai* assim como as falas do *karai* para Pancho. Assim, para conseguir retomar o *tekoha* Yvykuarusu, passou-se haver uma articulação maior entre as lideranças de Pancho Romero e seu aprendiz (*yvyraija*) Rafael Brites, juntos com os professores Ñandéva, com a política fora da comunidade. Pancho e Rafael, principalmente começaram a ir constantemente para Brasília e Campo Grande – já haviam ingressado nessa articulação desde que passaram pela R.I. Pirajuy – e fazer outras alianças e diálogos políticos.

Foi no ano de 1984 que a FUNAI, através de um Grupo de Trabalho Interministerial, faz a proposta definitiva para a área reivindicada pelo grupo acampado no Kuxu'igua. Com a ocupação das famílias, parentes e aliados de Pancho no canto do Kuxu'igua em 1984, o tramite jurídico – que ocorria em Brasília e disso decorriam as viagens de Pancho e Rafael – que homologaria definitivamente a terra e a ocupação por todo o Yvykuarusu sai apenas em 1988, mas Pancho ainda pedia: “Até aquele lugar –

rio Mirim – vocês tem que retomar.”. Quando foi homologada a terra indígena do Yvykuarusu (1988), os índios começaram a se espalhar por esse *tekoha* e por toda sua terra reivindicada, mas juridicamente o espaço do *tekoha* Takuaraty ainda não poderia ser ocupado por indígenas, porque era na circunstancia a fazenda Mirim de Geraldo Coimbra, entretanto o movimento de “entrada” dos índios em suas terras não é feito respeitando os limites de uma ou mais fazendas. Em nenhum momento deixavam de passear por todos os lugares para caçar, pescar, catar guavira e etc., então os índios retornaram a ocupar o *tekoha* Takuaraty, pois ali não havia nenhum *karai* ocupando e ainda que fosse uma fazenda a sede era localizada ao norte do córrego Mirim (espaço além das terras reivindicadas pelo grupo indígena). Anos depois de estarem ocupando a polícia chega e os “descobre” no lado do *Takuaraty*, e manda-os novamente para o *Yvykuarusu*, obrigando-os a deixar roça, os animais, e a colheita que tinham feito no Takuaraty. Ficaram mais de um ano ocupando a região do *tekoha* Takuaraty até o Yvy hü (Barro Preto) sem serem “descobertos”, pois ainda tinham como se “esconder” no mato, foi difícil dos *karai* perceberem que os índios estavam ocupando o local.

Depois que os indígenas passam a ocupar o *tekoha* Yvykuarusu, começam a ter mais espaço para roça, nessa época as famílias chegam a ocupar os lugares mais próximos da trincheira (abaixo do ponto “05” Mapa VI). É também neste período que se constrói a primeira escola da aldeia (que hoje já não existe mais) que era ao lado da casa de Pancho Romero (v. ponto “01” Mapa VI), neste tempo os indígenas articularam junto à prefeitura de Paranhos essa primeira edificação para o coletivo das famílias que ocupavam o Yvykuarusu que foi a escola. E nessa fase Pancho Romero também viria a falecer sem ver o *tekoha* Takuaraty homologado como terra indígena, entretanto deixou transmitido para as famílias seu desejo que retomassem toda a sua terra tradicional até o córrego Mirim e todo o Takuaraty. As famílias que ocupavam o Yvykuarusu continuavam a se reunir e a conversar todos os dias, pensando em como e quando poderiam voltar a ocupar o Takuaraty. Tendo em vista que as famílias indígenas já haviam tentado reocupar uma vez o Takuaraty, o fazendeiro Geraldo Coimbra permite a colonização no Takuaraty de mais de uma centena de arrendatários, que plantavam e colhiam principalmente o algodão.

No ano de 1993, entre as constantes reuniões da comunidade indígena alocada no Yvykuarusu, enquanto o xamã Nércio convidava as pessoas para dançar, rezar e todas as famílias indígenas do local participavam e ficavam conversando sobre como fazer

para entrar e recuperar o Takuaraty. Então começaram a estudar como podiam fazer, para entrar e “não matar, nem pra gente morrer.”. O grupo das famílias que moravam no Yvykuarusu resolve retomar o Takuaraty, para isso pensa em uma “operação” realizada com sessenta e cinco pessoas, três mulheres e os outros eram jovens e os mais velhos. O grupo das famílias indígenas se reuniu com o rezador Nércio e falaram: “você que [é] o nosso mestre espiritual. Ele dançou, batizou, benzeu, por quinze dias, direto, sem parar. Então, vai chegar o momento quando chegasse o final do dia a gente resolveu em plena madrugada ir retomar.” No tempo prévio a essa ação o grupo de famílias indígenas que ocupava todo o Yvykuarusu passou a não mais deixar as pessoas saírem para trabalhar nas fazendas, e quando a ação aconteceu às crianças e mulheres ficaram alojadas na escola que tinha sido construída pela prefeitura no Yvykuarusu.



Imagem VII: Indígenas retornando do Takuaraty para o Yvykuarusu em um caminho (tape) na retomada do Takuraty. Ano: 1993. Autor: João Roberto Ripper.

Na madrugada em que fizeram a entrada formaram três filas e chamaram três pessoas, para seguirem na frente das filas, o primeiro foi o xamã Nércio porque ele era o protetor espiritual, cada fila tinha um líder que ia à frente. A ação começou com os índios saindo no Kuxu'igua no Yvykuarusu (v.ponto “04” Mapa VI) indo em direção ao Takuraty, onde moravam os arrendatários. Não se podia fazer barulho ou acender um “farolete” para não despertar a atenção dos arrendatários, e as filas dos grupos indígenas

andavam em uma distância de 50 metros uma da outra, para caso uma fosse surpreendida a outra já poderia cercar o adversário por trás. Os indígenas estavam armados com arco e flecha e dos sessenta e cinco que compunham esse grupo apenas um tinha uma espingarda.



Imagem VIII: Retomada no Takuraty, local próximo à caixa d'água. Ano: 1993. Autor: João Roberto Ripper.

O primeiro ataque que o grupo indígena faz é na sede dos arrendatários próximo onde hoje é a caixa d'água (v.ponto "19" Mapa VI). Quando subiam para o *tekoha* Takuraty: "fizemos um cerco, não próximo a casa e fomos chegando, e ali deu, o líder da frente tinha que chamar essa pessoa na porta....a pessoa saiu, mas despreparado quando viu, ele saiu sem camisa, descalço de short e tal, quando viu o que tinha ficou espantado". Era um cerco e quando o karai arrendatário percebeu, voltou para dentro da sede, então os índios já adentraram-na também: "Ai já pegaram a pessoa, ai já pegou todo mundo ali, já foi tirado pra fora, e a turma já foi fazendo a revista e ai pega toma o já leva pro pasto [os arrendatários]". Do ponto "19" no Mapa VI, as fileiras de grupos indígenas se dividem, uns seguem para uma ponte que existia no córrego Mirim, que servia para escoar o algodão coletado pelos arrendatários e os outros grupos foram passando de casa em casa, para mandar o arrendatário sair do *tekoha*. Muitos *karai* foram fugindo em direção a ponte, pois do outro lado do córrego havia a sede principal da fazenda de Geraldo Coimbra que assim que perceberam a ação dos indígenas

mandaram reforços em direção a ponte. Quando chegaram à ponte do córrego Mirim o grupo dos indígenas puseram fogo na ponte, pois na direção contrária se aproximavam carros e caminhões indo de encontro aos indígenas. Assim os *karai* não tinham como retornar ao Takuraty e tiveram que ficar do outro lado do córrego Mirim. Depois quando já amanhece, a FUNAI, o CIMI e o PKÑ ficam sabendo do ocorrido, mas o acesso aos tekoha Yvykuarusu/Takuraty ainda era difícil para os *karai* aliados.

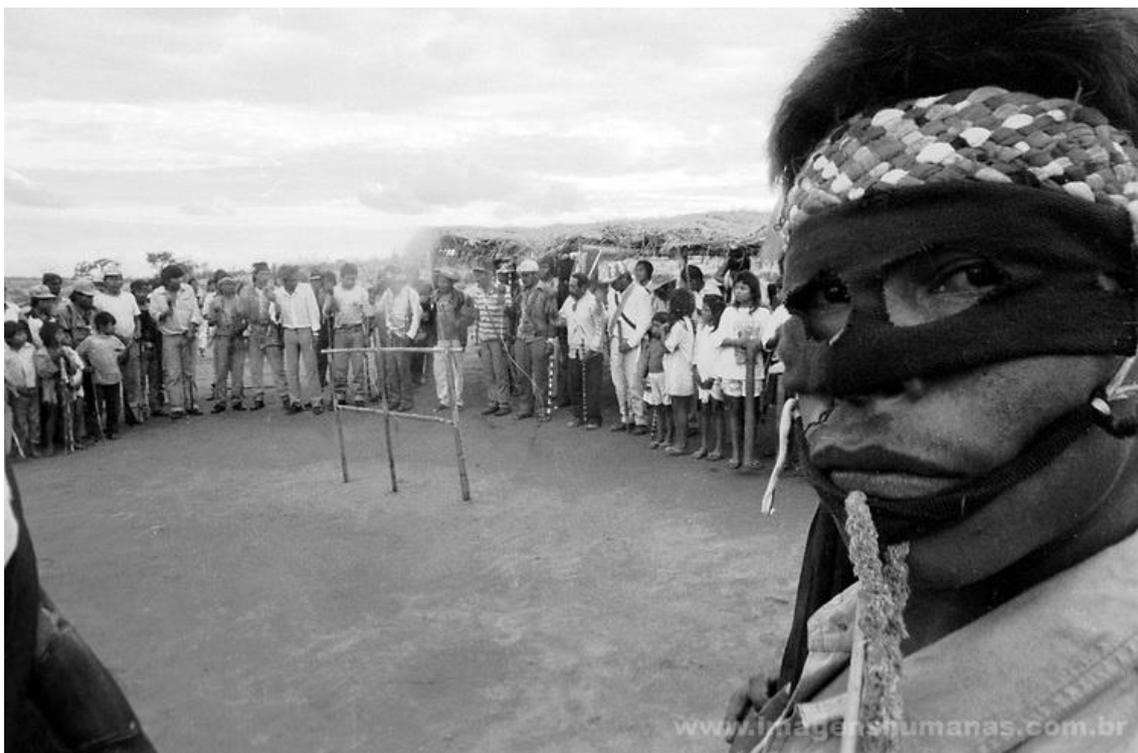


Imagem IX: Grupo indígena reza na retomada no Takuraty, ao centro um altar (*yvyra'i*). Ano: 1993.  
Autor: João Roberto Ripper.

Dezoito dias depois da ação realizada acampada no Yvykuarusu com o intuito de recuperar o *tekoha* Takuaraty, começaram a chegar reforços de indígenas vindo de outras aldeias. Os indígenas aliados eram conhecidos das aty guasu, e alguns também estavam lutando pelo seu território como ocorre com a T.I. Pirakua e a T.I. Jaguapiré, estes vinham com apoiar com o auxílio do PKÑ para o transporte e com as provistas. Os grupos das famílias locais e das vindas de outros *tekoha* fizeram um acampamento que durou mais de três meses no canto do Yvy hü (Barro Preto) no Takuraty. Os entrevistados que participaram, estimam que juntos com os aliados somavam mais de 300 pessoas acampadas no local, ali receberam representantes da FUNAI, da Polícia Federal, do PKÑ, da mídia local e também o proprietário da fazenda Mirim Geraldo Coimbra compareceu no intuito de dialogar com as partes envolvidas.

Depois de muitos diálogos e ações dos indígenas os *tekoha* Takuraty e Yvykuarusu são homologados em outubro 1993 (v. Anexo I), a FUNAI ainda tentou diminuir a terra “pra poder sair mais rápido a demarcação”, mas o grupo indígena não aceitou a proposta. Tempos depois viriam o engenheiro agrimensor da FUNAI para demarcar os limites atuais do *tekoha* Yvykuarusu/Takuraty. No entanto a luta por direitos não acabaria aí, o grupo pertencente a este local com suas novas gerações iriam buscar a construção Escola Municipal Pancho Romero, do Posto de Saúde, a água encanada e luz, da quadra de esporte, do transporte escolar para estudantes da cidade entre outros direitos. Mas definitivamente a serie das reivindicações que seguem são fruto do imponderável aos Kaiowa que é o *tekoha*.

### 3. Capítulo III:

#### Mecanismos de construção da memória do *tekoha*.

O estudo de caso apresentado no capítulo anterior expôs de forma detalhada um processo desarmônico entre os *karaiquera* (brancos) e os *ava-kaiowa*, originado por uma situação de conflito e posteriormente de resolução desta contenda em decorrência da posse pela terra. O texto exibiu indicadores mais ou menos únicos de como se deram os primeiros contatos com os brancos. O que se nota é uma relativa postura de prudência dos primeiros brancos que dialogam com os índios estabelecendo-se, assim, uma “convivência pacífica” e, em muitos casos, relações de compadrio. Isso mudará na medida em que os brancos enxergam aquelas terras como “capital”, por dizer assim, e passam a querer ver os índios como um problema.

Do ponto de vista do narrador do texto – ou melhor, do observador científico –, desde o período em campo, todo o processo narrado oralmente pelos indígenas me pareceu produzir *momentos clímax*<sup>38</sup> nas histórias testemunhadas. Este clímax seria o auge de uma sucessão de eventos sociais ocorridos a partir de um conflito (Turner, 2008) e a rememoração do grupo pesquisado organizaria o tempo social (ou as fronteiras temporais) gerando dicotomias de um “antes” e “depois” (Candau, 2005) da(s) tensão(ões).

Os eventos sociais que dão origem as tensões são aqueles decorridos da expulsão das famílias indígenas do *tekoha* Jejty e logo após do *tekoha* Lapiñokue e Takuaraty (1976), em seguida do Yvykuarusu (1976) sendo levados para Reserva Indígena Amambai. O grupo de expulsos acampados em Amambai faz o intento de retorno a pé à sua terra original, mas que param na fazenda Embú, daí sendo transferidos para a Reserva Indígena Piraju’y (1979), sempre com a disposição do grupo liderado por Pancho Romero de retornar à sua terra de origem. A partir das reuniões de cabeçantes (1979) – posteriormente *aty guasu* – as lideranças expulsas passam a articular com um grupo mais amplo o retorno ao espaço original, tendo em cooperação pela primeira vez alguns *karai* (branco) antropólogo (do PKN). Os líderes indígenas passam a ir fazer

---

<sup>38</sup> Cheguei à referência de *clímax* ao ler uma série de mais de uma dezena de romances levados para campo, dentre elas se destaca a obra de Dostoiévski. No pós-campo consultei algumas bibliografias como Veena Das para compreender se caberia a sua noção de *eventos críticos* e ainda, me foi indicada por Sindei Peres, a noção de *trauma cultural* de Jeffrey Alexander. Decidi por re-adoptar o conceito de *drama social* de Victor Turner (2008), qual já havia trabalhado, acreditando ser um amparo ainda viável.

pressão em Brasília (1981) e tentam sucessivamente voltar a pé para a região do Kuxu'igua no *tekoha* Yvykuarusu (1983; v. Mapa VI) sendo reiteradamente retirados de lá pela FUNAI e finalmente, em 1984, o grupo consegue permanecer no Yvykuarusu. Com o Yvykuarusu homologado em 1988. Após esta jornada, em 1993, o grupo se prepara mais uma vez para entrar e retomar o *tekoha* Takuaraty, obtendo sucesso

Conforme o tempo vai passando a ocupação por brancos na região denotará uma frequência no contato com os índios. A cronologia é dada pela compreensão dos índios. Note-se que os proprietários vão mudando com maior frequência – conforme a própria ocupação na região. Mas também da dificuldade da questão que estou levantando: quem eram os fazendeiros na região? E qual a ordem – cronológica – dos ocupantes na região (levando em consideração que são várias fazendas ao redor, cada uma com proprietários em períodos distintos). Quer dizer isso é uma dificuldade que o próprio campo impõe, e é natural.

Creio que a lembrança desses lugares, são as afirmações mais seguras na/da memória dos mais velhos, tanto a fábrica de palmito, quanto a serraria que podem ser vistos como empreendimentos pois requeriam, cada um, mão-de-obra indígena (especificamente para o trabalho na região – rachando a palmeira e retirando o “miolo” do palmito, desmatando a região para a criação de pastos, abrindo picadas, etc. [→ essas “atividades de changa” devem ser realçadas, esmiuçadas, descritas em detalhes se tiver os dados.]. Observe-se como Nenito afirma realça então, a relação com esses primeiros fazendeiros. A relação de que acontecia de forma mais cordial, os índios sabiam quem eram as pessoas, isto é os fazendeiros, e mantinham boa relação com eles. Hoje a reclamação é de que não sabem mais quem são os fazendeiros, pois vendem as propriedades, ou os proprietários não vivem na fazenda e sim em outros lugares do país. Interpreto que há um afastamento das relações entre esses dois grupos (índios e não-índios), assim como há um distanciamento maior do ‘outro’ enquanto alteridade. O distanciamento entre não-índios e índios produz um estranhamento (uma impessoalidade) maior entre os dois grupos, talvez uma nova interpretação holística da relação do seu grupo social (na região) com o “outro” (vice e versa: indígenas ou não-indígenas). Da parte dos índios, do o que venha a ser significativamente o *karai* (não-índio), tanto quanto ao *karai* interprete o que venha a significar o índio (ver: Damatta). Esse distanciamento histórico muda a relação de interpretação holística que cada grupo social tem de si e do outro? É possível afirmar que houve uma mudança de visão relação

entre índios e não-índios? [O que você acha? Os dados apontam para o fato de que não há mais um relacionamento de proximidades entre índios e brancos. Assim declara o Nenito segundo está escrito aqui. Que nuance ele dá a essa consideração? Fez cara de feliz? De triste? De surpreso? Não mudou a feição? Deu algum indicador sobre o que significava isso para ele? E na voz, alguma pista? Tente responder à questão que levanta.]

Segundo Cusicanqui o “pasado adquiere nueva vida al ser el fundamento central de la identidad cultural y política india, y fuente de radical crítica a las sucesivas formas de opresión que ejerce sobre el indio la sociedad *q’ara*<sup>39</sup>”. (2010, p.169)

Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia “tal cual fue”, sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera, 1982a). En este proceso, puede darse incluso una contradicción entre temporalidades y lógicas históricas: si la historia documental presenta una sucesión lineal de eventos, la historia mítica – y las valoraciones éticas que implica – nos remite a tiempos largos, a ritmos lentos y a conceptualizaciones relativamente inmutables, donde lo que importa no es tanto “lo que pasó”, sino por qué pasó y quién tenía razón en los sucesos: es decir, la valoración de lo acontecido en términos de la justicia una causa. En este sentido, la historia oral india es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral (apud Cusicanqui, 170-171, 2008)

### **Eventos críticos e memória.**

Falo de evento crítico no caderno de campo. Porque o evento é lembrado é uma memória forte na lembrança de cada pessoa, como se houvesse um consenso, ou fosse um lugar comum entre os entrevistados.

Como o tempo trabalha a memória neste caso, ele é recurso de legitimidade no tekoha para a comunidade, e reforça o valor da presença no local. É através deste entendimento, onde cada grupo familiar tem no lugar, no tekoha, sua história e sua referência primeira de mundo, é através dele que entenderá os outros “lugares” e sociedades, o que põe em relevância a situação local na constituição dos indivíduos e grupos familiares.

Entendi como evento crítico ao ler um romance de Dostoievski, no qual o autor produz momentos climas, gerando postos altos na tensão do drama. Assim eu pensava a história dos índios quando contam suas memórias. Esse clímax pode ser compreendido a partir do desenvolvimento do conflito, imediatamente antes dos desfechos. É o momento de crise de perigo e delicado, onde não se sabia para onde a história poderia

---

<sup>39</sup> *Karai* no guarani. No português: não-índio ou homem branco.

passar. Os dois momentos climas nas lembranças apresentadas são a remoção, o despejo e as sucessivas reentradas.

O que chamo de eventos críticos, são climas. A exemplo da literatura, que no caso cheguei a partir de Dostoievski, o momento do despejo e da reocupação teriam sido os clímax. São lugares comuns, e consensos da memória de gerações de pessoas na aldeia. Isso tudo por conta da memória que hoje pode ser entendida como eventos críticos da para a vida e para a identidade local.

Na memória dos índios ter vivenciado tais eventos críticos, ou momentos clímax, funciona ou é acionado como um argumento e uma posição social de legitimidade por aquele tekoha conquistado.

Toda memória funciona por lembranças e esquecimentos. Aó entra os eventos críticos, pois toda pessoa que vive e se relaciona terá passado por algum evento crítico, como memória ou lembranças. Como a memória trabalha?

O que se ressalta das narrativas são os despejos e o retorno ao tekoha. Nesse sentido dos eventos críticos exitiram independente da memória dos índios, mas funciona, ou melhor, trabalha as lembranças das pessoas.

“Assim, é importante realizar uma etnografia crítica da percepção que os atores têm de suas motivações, conceitos e significados, sem no entanto imputar onipotência ou validade hegemônica às representações nativas, à moda de algumas correntes antropológicas contemporâneas.” Barth p.162

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland<sup>1</sup> (cf. Sack1986: 19, apud Paul Little). (...) O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado. <sup>1</sup> A palavra inglesa “homeland” tende a ser traduzida como “pátria” em português. Mas o significado mais comum de pátria faz referência a um Estado-nação, o que desvia o termo “homeland” de seus outros significados possíveis referentes às territorialidades de distintos grupos sociais dentro de um Estado-nação.

O sentido do retorno e o significado que os xamãs interpretam a terra, a propriedade, e a revelação do xamã como produtor desse tipo (específico de conhecimento). O xamã como o produtor de conhecimento e intelectual nativo.

“essa fazenda é minha!”. Dele são aquele material que ele compra, que ele constrói lá na fazenda. Aquele lá são dele. Mas e a terra? Continua dele, continua das indígenas? Não. Ninguém na verdade tem o dono. O povo apenas são ocupando a terra.

Sobre a terra na verdade. Então a terra continua no lugar. Ele nunca vai ser levado nem trazido, só areia de construção de casa pode ser de transporte em outro lugar né(...) Ele também não é o dono da areia. Porque a areia tá lá no lugar. Quer dizer, ele tá ocupando aquele lugar ãh. Ele só apenas ocupando só. Mas tudo que tá na areia, aquele dentro do rio são dele? Não. Porque ele não é o dono na verdade ãh. Ele apenas tira lá e vende lá. Só isso ele faz. Então essa terra, falando em geral, todos no mundo, a terra não tem o dono. Sabe quem é o dono, só Deus. Porque ele que fez nessa terra. Ele poderia falar que: essa terra eu que fiz pra você viver, em cima dele. Eu que fiz. Mas chegando fazendeiro falando: essa terra é minha. Os índio vai chegando, vai falar: não essa terra é minha também. Aí que fica brigando ãh. A briga, essa palavra, por causa da *minha*.

A terra continua no lugar. A terra nunca vai ser levado nem trazido. Porque comprar terra ninguém compra. Também terra ninguém vende pro outro também. **Porque falar pra mim, a minha terra igual de objeto é isso que o povo tá errando.** (...) Que nem o fazendeiro fala: essa fazenda é minha. A fazenda que ele tá tudo comprado, o material que ele tá colocando ali, são dele, mas a terra não são dele, nem da comunidade indígena também.

A terra não tem o dono, só Deus porque ele fez a terra. Aqui vão falar assim que essa fazenda tá escrito, colocaram aquela, como que chama? Coloca na divisa. Cerca, tem mais a aquele lá de cimento, coloca assim no cantinho, pra conhecer são dele ãh, a linha seca. São o povo humano, ele coloca o jeito tá pensando pra dividir. Essa cerca, esse sinal da cerca ãh, ele é o apenas é sinal por onde a pessoa tá ocupando ãh, mas não é a cerca significa até ali é dele a terra. Ele apenas são o sinal da pessoa tá ocupando, é isso que ele tá mostrando. [???

Mas a pessoa vai se achar ãh, ele compra ele são o dono daquele da terra ãh, mas não é.

Então essa mais que eu sempre até hoje ãh, que eu fica mais ãh preocupante ãh, da demarcação de terra. Então tem muito fala até na reportagem fala ãh: “os índio tá invadindo a terra do fazendeiro, terra do fazendeiro”. Olha só que essa palavra hein. (...) – Eu: Coloca o fazendeiro como Deus. – (...) ãh, como ele são Deus, ele são dono, ele que fez a terra. Também por um lado o jornal da reportagem fala: “essa terra são das indígena”. “A terra”, deveria falar reportagem fala, não: “os índio invadiu nesse local, esse local ele muito tempo ocupava, ele quer ocupar novamente”. Essa são a palavra correta. Esse são a palavra correta. Não falar que: “os índio invadiram uma terra do fazendeiro”.

Algumas categorias como: *aldeados, desaldeados, confinados, não-confinados, índios, indígenas, nativos, reservas indígenas*, assim como, *propriedades privadas, capitão, cesta básica* e etc. [ ] Estas são expressões reproduzidas por indígenas, de agentes oficiais do Estado, e encontrada em diversos tipos de documentos. São considerada por Bourdieu (1991) como um dos principais poderes do Estado, ou seja, o de “produzir e impor as categorias de pensamento que utilizamos espontaneamente a todas as coisas do mundo, e ao próprio Estado” (p.91). Nas palavras de Bourdieu:

“(...) o Estado pode impor e inculcar de modo universal, na escala de um certo âmbito territorial, estruturas cognitivas e de avaliação idênticas, ou semelhantes, e que é desse que deriva um “conformismo lógico” e um “conformismo moral” (expressões de Durkheim), um acordo tácito, pré-reflexivo, imediato, sobre o sentido do mundo, que é o fundamento da experiência do mundo como “mundo do senso comum”. (p.115)

Como era o jargão indigenista regional, os “índios desaldeados” (os não “confinados”), existiam até o início dos anos 2000, isto dá melhor exemplo de como “[...] o Estado instaura e inculca formas e categorias de percepção e de pensamentos comuns, quadros sociais da percepção, da compreensão ou da memória, estruturas mentais, formas estatais de classificação” (Bourdieu, 1997; p.116).

O trabalho do tempo atua sobre a memória (e identidade) de cada uma das gerações, e assim, como elas interpretam os eventos críticos que historicamente constituíram a comunidade (uma identidade compartilhada) como ela é hoje. Portanto, principalmente as memórias (narradas) como as: do despejo; da ida para Amambai; da saída desta última aldeia/reserva e o retorno a pé – onde param para trabalhar em uma

fazenda (e da criança que foi morta nesse retorno); quando seguem para o Pirajuy; e das sucessivas tentativas de retorno aos *tekoha Yvykuarusu*; e depois, mais décadas para o retorno ao *Takuraty* (tendo como, os eventos próprios das ‘entradas’ como um limiar); são algumas das memórias que podem ser apresentadas como eventos socialmente críticos na memória e a identidade atuais, para a comunidade *Yvykuarusu / Takuaraty*.

Ter experimentado alguns eventos críticos funciona como um argumento de legitimidade de permanência na área (aldeia ou *tekoha*) hoje ocupada pelos indígenas, assim como dá acesso a ‘disputa pelo poder representada pela figura do capitão. Esta disputa pelo poder de ser vista nas dinâmicas de parentesco e religiosas.

A função de *capitão* (*ver. Rubem, Fabio*) é uma (relacionar com Bourdieu, acima) pelo Estado brasileiro [como não encontraram a figura de um “poder central” entre os Guarani, criaram um; teriam sido os militares do SPI que instituíram a figura e a noção de “capitão”. É o Antonio (SL) que aponta para isso] (?1928/ou 73? ver data; in: Rubem, Fabio e outros) e dá a uma pessoa a legitimidade/autoridade de exercer certas funções, da eleição; da relação deste agente com índios e não-índios; e se atentar [ ] → redação confusa] que o capitão tem que ter seguranças/polícia – e essas categorias fazem trabalho voluntário [??] sobre uma comunidade . Creio que aí reside a relevância, o destaque, a importância dos te’yi da Paraguasu, os primeiros a enfrentarem o veemente empenho estatal em querer territorializar, confinar, **colonizar** os kaiowa e os ñandéva e o Pancho com sua gente é o primeiro a dizer que era bom parar com aquela história que ele não iria sair de suas terras. Creio que não é uma comunidade territorializada.]. E a função de lideranças perante uma comunidade (que é uma comunidade morfologicamente territorial [??]) antigamente era exercida pelos *ñanderu* [????] (ou seja, não era só uma única pessoa que exercia o poder de autoridade – ou melhor, não existia [e “hoje” existe?] a nova forma de poder, concentrado em uma pessoa) – daí poderia existir a importância dos conselhos/reuniões de xamãs o *Jeroky guasu*, porque contradiz a essa nova experiência de poder. [Creio que está mal explicado esse raciocínio]

São principalmente as/os xamãs que explicitam uma teoria social (do modo de viver/bom viver/*teko porá*; da ‘cosmologia’ que explica a memória compartilhada/coletiva e vivida pela comunidade) do grupo/comunidade/parentesco. É por isso que é interessante ver o *uso* que eles (os xamãs) fazem de sua “cosmologia”

(logo não é fazer um mapa/história/relação da cosmologia deles!) e qual representatividade (do qual reconhecido é, pela comunidade - como é caso da falecida liderança carismática **Pancho Romero**) destes xamãs na história dos eventos críticos - da participação ativa dos xamãs na última retomada - da comunidade Yvykuarusu/Takuaraty. [??]

As pesquisas do *contato interétnico*, correspondem a uma parte dos estudos clássicos qual se fez a antropologia, este histórico pode ser visto no livro de Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1972[1964]). Reelaborando e refutando algumas teorias em voga – tal como estrutural-funcionalismo inglês, e a teoria da aculturação norte-americana – Cardoso expõe neste livro, um método para a pesquisa do que denomina como “*fricção interétnica*”, qual supõe quatro ordens de preocupações as quais exponho aqui.

O primeiro ponto seria, de que “a sociedade tribal, mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis.” Dá-se desta forma, com ênfase a *fricção*, falando adiante que estas sociedades são “(...) *contraditórias*, i.e., que a existência de uma tende a negar a da outra.” (p.25). Em uma segunda ordem, as preocupações estariam na “idéia básica da oposição entre a ordem tribal e a ordem nacional, cumpriria ao investigador determinar aquelas dimensões da realidade social que, uma vez descritas e analisadas, melhor explicariam a dinâmica do contato interétnico”. Isto como coloca o autor, seria o *quem* decide o destino da população autóctone, em suas palavras é,

“penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente: o poder na esfera tribal, tradicional, e como ele é transfigurado quando a sociedade indígena se insere noutra maior, mais poderosa, que lhe tira (a princípio parcial e, depois, totalmente) sua autonomia.”. (p.26)

O terceiro ponto foca “(...) sobre o destino dos bens indígenas, i.e., de seus bens de produção” o que permitiria “penetrar na ordem social através de sua dimensão econômica” (p.26). Neste sentido não propõe mera descrição de maneira formal, voltando a dizer que neste ponto:

“cuidamos de estudar aqueles aspectos da dimensão econômica que melhor nos capacitam para o efetivo conhecimento do processo de

contato entre duas sociedades de economia distinta: uma mercantil e monetária, outra presa a um regime de produção para subsistência. O surgimento da mercadoria, como entidade social e econômica (e não apenas econômica), pôde ser compreendido através da análise do processo de incorporação da noção de “valor de troca” nos bens indígenas até então produzidos, tendo em vista apenas seu valor de uso”.(p.26)

O quarto ponto seria uma ponderação para “(...) sublinhar a “distância cultural” existente entre a sociedade indígena e a sociedade regional” isto é, examinar alguns casos “em que ficasse patente a imponderabilidade da comunicação interétnica ou da intercomunicação entre campos semânticos distintos.” (p.27)

Segue a esta proposta metodológica de Cardoso, a importante contribuição de uma estratégia para a pesquisa, isto é, para o estudo do contato interétnico, como propõe Pacheco de Oliveira (1988) em sua tese, ou seja, para abarcar a compreensão da pesquisa é dada a noção de *situação histórica* “que não se refere a eventos isolados, mas a *modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais*.”. Esta noção se trata “de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito.” (p.57) [os grifos são do autor]

Através da contribuição da análise situacional de Max Gluckman, de que se utiliza Pacheco de Oliveira (1988), explicito nas palavras do autor a noção de *situação histórica*, assim elaborada, quando diz,

“Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele tem os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos” (p.58)

A esta estratégia de pesquisa do contato interétnico, precisamos ter primeiro, uma breve idéia sobre os “grupos étnicos e suas fronteiras”, como nos aproximam Vermeulen e Govers (2000) ao nos introduzir a obra de Fredrik Barth. Estes autores nos lembram que a *identidade étnica* deve ser vista como característica da *organização social* dos grupos étnicos; pois Barth (1969), se atenta a *fronteira* e aos *processos de*

*recrutamento*, e não a matéria cultural que a fronteira comporta. Os autores nos dizem ainda, que as características dos grupos étnicos são *situacionais* e não primordiais; que a pertença do grupo étnico deve depender da atribuição e da auto-atribuição – uma oposição entre “nós” e “outros”/“eles”; e que as diferenças culturais de significação fundamental são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a *fronteira*.

Creio ser pertinente a compreensão interacionista, havendo neste sentido, uma diferenciação da noção de etnicidade da de cultura, pois Barth apresenta a *identidade étnica* como um aspecto da *organização social* e não da cultura – por isto, os estudos sobre etnicidade serem estudos da organização social da diferença cultural, ao invés do estudo da organização social do culturalmente diferente, ainda que um seja imprescindível ao outro. Nas palavras deste autor, enfatiza que,

“(…) se considerarmos a identidade étnica como status, este será superior em relação à maioria dos outros status e definirá a constelação permissível de status, ou personalidades sociais, que um indivíduo com uma dada identidade étnica pode assumir. Neste sentido, a identidade étnica é semelhante ao sexo e à posição social, pois ocasiona restrições em todas as áreas de atividade e não apenas em determinadas situações sociais.” Assim afirma que é “uma identidade imperativa, uma vez que não pode ser desconsiderada e temporariamente deixada de lado em função de outras definições da situação” (Barth; 2000[1969], p.37)

Vemos aqui, que a noção de etnicidade em Barth, não é restrita às condições modernas, ou períodos históricos, e ainda, que rejeita a idéia de que as culturas são claramente limitadas, separas e homogêneas, isto é, dá a atenção aos desacordos internos dos grupos. Entende-se também, a cultura não como "partilha", mas como “organização da diversidade”, e problematiza assim a relação entre o coletivo e individual.

Creio, portanto, que a *eticidade* ou fronteira interétnica, nos ajuda a perceber o “conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (Oliveira, op.cit), e ainda, das percepções que os diferentes grupos – vale a ênfase, de que estes grupos são *contraditórios* (Cardoso, op.cit.) entre eles – fazem um do outro em sua interação, por meio da qual, poderíamos observar de sua atribuição e auto-atribuição. É necessário desenvolver um último ponto: como buscar a “unidade desta situação” entre grupos em conflito, que são contraditórios e que se negam; de outra

forma seria: como o antropólogo que faz seu estudo de caso estendido/detalhado “deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele tem os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos” (op.cit)?

Não é sem saber, que os pesquisadores do contato interétnico, argumentem na linha da sociologia do conflito de Simmel (1983). Pois para desfazer o mal-entendido do qual a interação de conflito, entre dois grupos – para imaginar um caso empírico: índios e não-índios, colonizados e colonizadores –, em que um “desfaz” o que o outro construiu, e que teria como resultado a subtração dos dois (enquanto na realidade, para o autor, seria a soma), Simmel esclarece um duplo sentido do conceito de “unidade”:

“Designamos por “unidade” o consenso e a concordância dos indivíduos que interagem, em contraposição a suas discordâncias, separações e desarmonias. Mas também chamamos de “unidade” a síntese total do grupo de pessoas, de energias e de formas, isto é, a totalidade suprema daquele grupo, uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais.” (p.125)

Argumentando por meio da análise dos grupos étnicos e suas fronteiras – a etnicidade –, vemos dois grupos (no caso empírico), que se negam e que estão em oposição, estão em conflito, e vemos a acepção do conceito de “unidade” em Simmel. Poderíamos estender diversas interpretações, das duas acepções do conceito “unidade” para abranger os distintos grupos em conflito, mas o que se torna crucial aqui, é que seja possível buscar, pesquisar e objetivar a “unidade” ao deixar o papel falar (op.cit) por distintos grupos em conflito.

O que demonstro a seguir é o meio prático, os recursos ou as técnicas antropológicas, “algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato” (op.cit), para a exposição da pesquisa e dissertação ao *fazer o papel falar*, e expondo através dos métodos a “unidade da situação”.

Levantados esses pontos básicos de análise para a compreensão da pesquisa, formalizo os recursos de dados históricos de que lanço mão. Estes são o que me permitem a reconstrução do território tradicional Kaiowá, localizado no cone sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. Desta forma algumas fontes escritas disponíveis são: levantamentos históricos de ocupação, artigos acadêmicos e de jornais, livros, dissertações e teses, crônicas, relatórios de identificação de terras, relatórios de

religiosos e administradores<sup>40</sup>, memórias de intelectuais sobre a região e etc. Em sentido estrito o que se busca fazer com a *reconstrução documental*, o que faz parte dos estudos dos *processos de territorialização*, ou seja, o “processo social deflagrado pela instância política”, e que permite a investigação da “intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados”. (Oliveira. 2004; p.23).

Traduzindo em exemplos práticos, o supracitado de Oliveira (2004) ao caso específico dos Kaiowá de MS, a “esfera” ou “instância política” seriam os órgãos indigenistas oficiais (embora não só eles): como o SPI e FUNAI, no caso da instância política “dentro” do Estado brasileiro responsável pela política indigenista, e outros organismos “dentro” e “fora” – “fora”, mas que influenciam ou incidem sobre o “dentro” – do Estado (neste caso também seria de supor um “antes” e “depois” da redemocratização do país, com instituições como o Ministério Público (MP), ou anteriormente o Ministério da Agricultura, e demais órgãos e organizações não-governamentais). Assim, o “conjunto de indivíduos e grupos”, seriam as próprias famílias extensas (*te'yi*) Guarani e Kaiowá, vistos pelos órgãos oficiais de forma homogênea – em documentos e na ação prática – sem quaisquer diferenças culturais, sendo referidos através de categorias genéricas tais como: “índios”, “indígenas”, “nativos”, “originários”, “silvícolas” etc. E desta forma os “limites geográficos bem determinados” a que são condicionados, são as Reservas e áreas indígenas, mas também considerarei em hipótese os acampamentos. Expressões como, índios *aldeados* ou *desaldeados*, são utilizadas para distinguir historicamente as famílias que sofreram *processo de confinamento*<sup>41</sup> das que resistiram a este processo. Considero para esta parte do estudo sumariamente importante distinguir, que estas categorias – *aldeados*, *desaldeados*, *confinados*, *não-confinados*, *índios*, *indígenas*, *nativos*, *reservas indígenas*, assim como, *propriedades privadas* e etc. – vistas em expressões de agentes oficiais do Estado, e encontrada em diversos tipos de documentos, é considerada por Bourdieu (1991) como um dos principais poderes do Estado, ou seja, o de “produzir e

---

<sup>40</sup> A consulta concentrará nos microfilmes da 5ª Região Administrativa do SPI, que corresponde à localidade da pesquisa, e será realizada nos arquivos no Museu do Índio.

<sup>41</sup> “O confinamento compulsório faz parte do processo de concentração da população kaiowá/guarani, nas Reservas demarcadas até 1928, após a destruição das aldeias, da formação das fazendas.” (Brand,1997)

impor as categorias de pensamento que utilizamos espontaneamente a todas as coisas do mundo, e ao próprio Estado” (p.91). Nas palavras de Bourdieu:

“(…) o Estado pode impor e inculcar de modo universal, na escala de um certo âmbito territorial, estruturas cognitivas e de avaliação idênticas, ou semelhantes, e que é desse que deriva um “conformismo lógico” e um “conformismo moral” (expressões de Durkheim), um acordo tácito, pré-reflexivo, imediato, sobre o sentido do mundo, que é o fundamento da experiência do mundo como “mundo do senso comum”. (p.115)

É exemplar a categoria de *confinamento* (Brand, 1997) que remete tanto a categoria de “*Reserva indígena*”, espaços que serviriam para a concentração dos “índios”, assim como estes ficariam distingues entre “*aldeados*” e “*desaldeados*”. Assim, também é possível ver em muitos trabalhos (v. Thomaz de Almeida, 2001; Mura, 2006; Barbosa, 2007; Benites, 2009) que seria melhor dizer que houve por parte do Estado brasileiro um esforço para realizar tal “*confinamento*”, entretanto nunca os Guarani e Kaiowá, deixaram de circular por todo o seu território. E na década de 1970, passaram a reocupar tais territórios com suas *entradas* (op. cit. Thomaz de Almeida, 2000), assim o fato de haver “Reservas” e “índios”, não necessariamente cria-se essa imagem prática, que a idéia de *confinamento* possa passar – por exemplo, como um campo de concentração (como acontece em alguns pontos na história indígena na América Latina) ou uma prisão. Como era o jargão indigenista regional, os “índios desaldeados” (os não “confinados”), existiam até o início dos anos 2000, isto dá melhor exemplo de como “[...] o Estado instaura e inculca formas e categorias de percepção e de pensamentos comuns, quadros sociais da percepção, da compreensão ou da memória, estruturas mentais, formas estatais de classificação” (Bourdieu, 1997; p.116).

Dado este esboço de como a primeira parte da pesquisa procura reconstruir os processos de territorialização, isto é, revendo e trabalhando sobre estes documentos, há de olhá-los criticamente e principalmente confrontando-os, os conceitos oficiais, com a realidade prática.

Assim, parte densa do estudo se dará na investigação da *territorialidade*, que no caso Kaiowá se manifesta na construção do espaço entendido como *tekoha*, em sua relação histórica e específica com um dado espaço geográfico. Neste sentido, a orientação é dada pela reconstituição da morfologia social do grupo, descrevendo suas

dinâmicas de relações inter-comunitárias e comunitárias históricas, deste espaço que lhes foi constrangido. Temos então a articulação entre espaço e memória, o que determinará o uso de alguns “instrumentos de bordo” (Oliveira, 1998) ou em outras palavras, algumas técnicas antropológicas que me auxiliarão na análise de dados para estes contextos. Farei, portanto, uso da pesquisa genealógica, que permite mapear a dinâmica das inter-relações das famílias extensas (*te'yi*), fazendo também o registro das suas narrativas históricas, utilizando um gravador, assim como do caderno de campo. Com esta modalidade de produção de dados, se pretende a partir das narrativas históricas orais, poder fazer a pesquisa em documentos, averiguando se há registro escrito, como forma de relacionar à primeira parte da pesquisa, de modo a descrever e analisar os processos de ocupação e os conflitos de terra que subjazem os contextos de relações interétnicas atuais.

O trabalho desta reconstituição pela história oral do grupo pode ser entendida, no sentido da “memória fragmentada” – pela ação do tempo e da dispersão – e será tomado como registro da “memória coletiva” (que exige, como suporte necessário, um grupo limitado no tempo e no espaço) e da “memória biográfica” (Halbwachs, 2011). A este aspecto da memória, a ser realizada como registros das narrativas orais do tempo vivido dos *ñamoikuera*, ou seja, dos líderes das famílias extensas, poderia ser relevante o conceito de *drama social* de Vitor Turner (2008), a dar grande colaboração na direção da elaboração dos registros. Segundo este autor,

“Dramas sociais e empreendimentos sociais – bem como outros tipos de unidades processuais – representam seqüência de eventos sociais, que, vistas respectivamente por um observador, podem ser mostradas como tendo uma estrutura.” (p.31)

Assim, um conjunto de “memórias biografias” (narrativas orais dos líderes das famílias extensas), em rede, pode se constituir “memórias coletivas” (um conjunto de memórias biográficas, registradas, escritas, gravadas, e ordenadas quando ao se relacionarem compõem história da comunidade e inter-comunidade, entre as famílias extensas), e tanto a primeira quanto a segunda, se assim reconstituídas, podem ser trabalhadas como drama social<sup>42</sup>. Coletadas em seqüência, de forma detalhada, e em

---

<sup>42</sup> Turner não faz uso do conceito *drama social* em memória oral, mas em memória escrita (2008;91-143) ao registrar a história social. Formula o conceito, porém, em seu trabalho de campo etnográfico.

considerável extensão de tempo, junto às atividades e outros empreendimentos sociais de um grupo, como formula Turner (2008; 28-29), não daria fruto a mera historiografia, pois articula tanto a antropologia social como a antropologia cultural.

É transversal a toda esta parte da pesquisa, acompanhar as aty guasu, quando houver estas reuniões. Da mesma forma realizarei entrevistas, as que sob este aspecto se deseja investigar, ou propor o movimento de territorialidade guarani e kaiowá, como descolonial ou descolonizador, pela ótica da história do conflito (ou seja, não averiguarei, nas aty guasu, especificamente questões sobre saúde, educação etc. embora essas possam se cruzar ao tema). A argumentação de Turner ao associar o conflito com o drama social pode ser elucidativa, quando diz,

“O conflito parece fazer com que os aspectos fundamentais da sociedade, normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem uma proeminência. As pessoas têm de tomar posição em termos de imperativos e constrangimentos morais profundamente arraigados, muitas vezes contra suas preferências pessoais. A escolha é subjugada pelo dever. (p.31) (...). Aqui “conflito” é o outro lado da moeda da “coesão”, sendo “interesse” o motivo que vincula ou separa estas pessoas, estes homens servis a direitos estruturais e obrigações, imperativos e lealdades.” (p.39-40)

As aty guasu, certamente reafirmam a identidade étnica e as crenças cosmológicas dos guarani e kaiowá e desta forma promovem a coesão do grupo étnico em conflito – as reuniões duram de dois a quatro dias, e conta com lideranças políticas e religiosas das famílias extensas. É consenso que a história da organização da aty guasu, promoveram avanços nas reivindicações do grupo étnico. Durante os eventos, se realizará tanto a observação, assim como a participação do antropólogo no evento (inclusive dormindo junto aos índios – pois na noite se realizam conversas, fofocas, e conseqüentemente algumas articulações políticas –, dado que não o fazem os não-índios, que ali vão fazer o apoio do evento). As aty guasu, como se articulam hoje, são indubitavelmente um eixo decisivo para compreender a historicidade do conflito, podendo ser entendida como o meio transformador da atual situação histórica para o grupo étnico. Seria importante em averiguar as propostas de análise de Turner, dos quatro pontos do drama social, como “unidades de processos anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito”(p.33). São os quatro pontos (exposto resumidamente): 1- de *ruptura* de relações sociais formais, regidas pela norma; 2- de

*crise* crescente, durante a qual há uma tendência de que a ruptura se alargue; 3- da *ação corretiva*, no intuito de limitar a difusão da crise, certos “mecanismos” de ajuste e regeneração, informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, sendo rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema social perturbado; 4- *reintegração* do grupo social perturbado ou no reconhecimento e na legitimação do cisma irreparável entre as partes em conflito.

Por último, exponho um eixo suscitador da pesquisa, levantado em relação a crítica da “Declaração de Barbados” de 1972 (v. Thomaz de Almeida, 2001), e do simpósio “Crítica y Política em Ciencias Sociales” de 1977 (v. Cusicanqui, 2008), quais fazem uma avaliação da suposta “neutralidade” do pesquisador na assimetria sujeito-objeto, seja na Antropologia ou nas Ciências Sociais. Para isso, me alinho como piso base o texto de Silvia Rivera Cusicanqui (2008): *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*.

Portanto, é obvio que o que deseja praticar nesta pesquisa tem ênfase sobre a história, e como demonstra a autora: “el pasado adquiere nueva vida al ser el fundamento central de la identidad cultural y política india, y fuente de radical crítica a las sucesivas formas de opresión que ejerce sobre el índio la sociedad *q’ara* [em guarani: *karaikuera*, ou não- índio, homem branco]”. (p.169)

#### **4. Conclusão**

A intenção do trabalho apresentado foi a de demonstrar os usos que se faz da memória. Esses usos não são lembrados ou articulados por um único grupo social: ele dá fruto há a legitimidade da identidade social (no caso étnica) das pessoas, e em casos que a memória é documentada ou vira documento (como jurídico, ou antropológico, ou mesmo um atestado médico) ela também pode ser usada como instrumento legítimo para (e do) o Estado e outras instituições sociais. Memórias e identidades podem ser criminalizadas, condenadas ou até dadas como subversivas, mas podem ser também instrumentos de libertação, de (auto-) afirmação e somente nestes últimos casos é que se construirá (isto é nos momentos futuros) a memória do tempo presente e passado como uma democracia e para a nação.

## Bibliografia

- Almeida, Rubem F. Thomaz de. “A "entrada" no tekoha.” Em *Povos Indígenas no Brasil: 1996 - 2000*, 745-748. São Paulo: ISA, 2000.
- . “Antropólogo escreve: O kokuere e a crise social no MS.” 26 de 11 de 2008. <http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=62512> (acesso em 2014 de 05 de 17).
- . *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- Almeida, Rubem F. Thomaz de. “Tekoha Guasu Guaivÿry-Joyvy.” Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação, Rio de Janeiro, 2008.
- Almeida, Rubem F. Thomaz de, e Fabio Mura. “Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil.” *Revista de Indias*, 2004: 55-66.
- Almeida, Rubem F. Thomaz de. “Terra indígena Guarani-Kaiowá Ñande Ru Marangatu.” Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação, Rio de Janeiro, 2000.
- Almeida, Rubem Ferreira Thomaz de, e Fabio Mura. *Instituto Socioambiental (ISA)*. s.d. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa> (acesso em 17 de 05 de 2014).
- Almeida, Rubem Ferreira Thomaz de. Relatório circunstanciado de identificação de e delimitação de terra indígena Jatayvary. FUNAI. 2005.
- Barbosa, Alexandra, Rubem Thomaz de Almeida, e Fabio Mura. “Plano Operacional para a identificação e delimitação das terras indígenas Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva no Mato Grosso do Sul.” Rio de Janeiro, 2007.
- Barth, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- Benites, Tônico. *A escola na ótica dos ava kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado, 2009.
- Bensa, Alban. “Da micro- história a uma antropologia crítica.” Em *Jogos de escalas. A experiência da microanálise.*, por Jacques Revel, 36-76. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas*. São Paulo: Papirus, 2011.
- Brand, Antônio. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/kaiowá*. PUCRS, 1993.

- . *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/Guarani: os difíceis Caminhos da Palavra*. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.
- Candau, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.
- Candou, Joël. *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- Cusicanqui, Silvia Rivera. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia.” Em *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*, 157-178. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.
- Damatta, Roberto. “Quanto Custa ser Índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica.” *Revista dados* N° 13, 1976: 33-54.
- Gallois, Dominique Tilkin. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?” Em *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais.*, por Fany Ricardo. São Paulo: ISA, 2004.
- Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2011.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. “A ‘identificação’ como categoria histórica.” Em *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, por João Pacheco de Oliveira, 171-220. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. “O indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo.” Em *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, por Benoît de L'Estoile, 160-185. Rio de Janeiro: Dumará, 2002.
- . *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Little, Paul E. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.” *Série Antropologia Tempo e Mito*, 2002.
- Meliá, Bartolomeu. *Los Paï - Tavyterã: Etnografía guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica, 1976.
- Monteiro, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índio Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- Mura, Fabio. *À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, 2006.
- Mura, Fabio. “A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowa.” *MANA*, 2010: 123-150.

- Mura, Fabio, e Rubem F. Thomaz de Almeida. “Relatório Antropológico de Revisão de Limites da Terra Indígena Porto Lindo (Jakarey).” Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites, Rio de Janeiro, 2002.
- Oliveira, João Pacheco de. *Hacia una antropologia del indigenismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- . *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- Oliveira, João Pacheco de. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.” Em *A viagem da volta*, 13-42. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- Pereira, Leli Marques. “A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida.” Em *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais.*, por Adir Casaro Nascimento, 292. Brasília: Liber Livro, 2011.
- Pereira, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo: PPGAS/USP, 2004.
- . “Levantadores de parentela kaiowá e guarani de MS: agency e atualização de saberes na produção da socialidade.” (Mimeo).
- Pereira, Levi Marques. “O pentecostalismo kaiowá: uma aproximação aos aspectos sociocosmológicos e históricos.” Em *Transformando os Deuses. Vol. II*, por Robin Wright. Campinas: UNICAMP, 2004.
- Pollak, Michael. “Memória e Identidade Social .” *Estudos Históricos vol.5, n.10*, 1992: 200-212.
- Schaden, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- Seraguza, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani: de Aña à Kuña*. Dourados: PPGA/UFGD, 2013.
- Simmel, George. “A natureza sociológica do conflito.” Em *Simmel*, por Evaristo Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.
- Tempesta, Giovana Acacia, e Juliana Almeida Noletto. “Territorialidades e demarcação de terras indígenas: desafios da interface entre antropologia e direitos.” *28a RBA*. 2012.
- Unkel, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo*. São Paulo: Hucitec, 1987.

### **Sites utilizados:**

<http://ajipaparanhosms.blogspot.com.br/>

<http://imagenshumanas.photoshelter.com/>

<http://ti.socioambiental.org/>

<http://www.diadecampo.com.br>

<http://www.ibge.gov.br/>

<http://www.funai.gov.br>

<http://www.socioambiental.org>

## Lista das entrevistas e gravações do campo

Aldeia Yvykuarusu / Takuaraty (Paraguassu): campo realizado de 03 de setembro de 2013 à 27 de janeiro de 2014.

(Nome) – (Tema).	(Duração da entrevista, data)
1. Sr. Ciriaco – História do despejo	(1:45:07h, em 09-09-2013)
2. Sr. Rafael – Histórias de antes do despejo.	(2:04:23h, em 10-09-2013)
3. Capitão Nicolau – Sobre ameaças que sofreu.	(43:22m, em 11-09-2013)
4. Dna. Germana – Remédios do mato.	(12-09-2013)
5. Sr. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(50:08m, em 12-09-2013)
6. Sr. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:10:18h, em 19-09-2013)
7. Sr. Amilton – História sobre a retomada do Yvykuarusu.	(1:03:48h, em 25-09-2013)
8. Daniel – Feitiçaria: assassinado da esposa de Orides.	(53:04m, em 26-09-2013)
9. Navó – Fala sobre Ñande Ypy, e mitos de origem.	(31:15m, em 27-09-2013)
10. Nicolau – Fala sobre armas encontradas, dia de guachiré.	(4:53m, em 28-09-2013)
11. Dna. Germana – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:23:12h, em 07-10-2013)
12. Na prefeitura de Paranhos – Conversa sobre a falta d água.	(1:00:59h, em 08-10-2013)
13. Daniel – Fala sobre sua interpretação sobre a terra.	(1:24:52h, em 23-10-2013)
14. Navó – Ñande Ypy, e histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:14:36h, em 27-10-2013)
15. Sr. Virgílio – Trajetória de vida.	(1:01:25h, em 15-10-2013)
16. Sr. Nércio – Ñande Ypy.	(2:17:33h, em 30-11-2013)
17. Ubaldo – Trajetória como capitão, história de vida e outros	(2:06:53h, em 01-12-2013)
18. Huto – Retomada do Takuaraty.	(1:18:34h, em 01-12-2013)
19. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:58:38h, em 02-12-2013)
20. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:29:36h, em 02-12-2013)
21. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(2:03:51h, em 03-12-2013)
22. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(03-12-2013)
23. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:48:57h, em 04-12-2013)
24. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:48:45h, em 05-12-2013)
25. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:51:58h, em 05-12-2013)
26. Orides – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:41:38h, em 06-12-2013)
27. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(1:26:42h, em 06-12-2013)
28. Mateus – Trajetória de vida.	(1:34:45h, em 08-12-2013)
29. Rafael – Histórias do Imaguapé Tekohakuera.	(55:58m, em 09-12-2013)

- 30.Nenito – Histórias do Imaguaré Tekohakuera. (1:16:01h, em 12-12-2013)
- 31.Jorge – Retomada. (1:00:30h, em 12-12-2013)
- 32.Nenito – Histórias do Imaguaré Tekohakuera (2:19:26h, em 13-12-2013)
- 33.Valdomiro – Retomada do Takuaraty. (53:31m, em 18-12-2013)
- 34.Nicolau – História do despejo, retomada, sobre ser capitão. (2:01:31h, em 23-12-2013)
- 35.Denilson – Despejo e retomada. (33:33m, em 23-12-2013)
- 36.Cilino – Sobre os antigos ocupantes índios e não índios. (35:36m, em 24-12-2013)
- 37.Joarez – Vida no Yvykuarusu e retomada Takuaraty. (1:00:31m, em 29-12-2013)
- 38.Sebastião – Retomada do Takuaraty. (37:24m, em 29-12-2013)
- 39.Saulo – Despejo. (48:52m, em 09-01-2014)
- 40.¿Milton ou Miguel? – Vida antiga [entrevista não ficou legal]. (28:26m, em 12-01-2014)
- 41.Daniel – Conversa sobre família, vida na aldeia etc. (1:18:11m, em 15-01-2014)
- 42.Sr. Ari – Retomada do Takuaraty. (53:04m, em 18-01-2014)
- 43.Daniel, e filha de Nicolau – Sobre ataque dos ‘drogueiros’. (1:07:03h, em 21-01-2014)
- 44.Daniel, Ubaldo, eu – Conversa sobre segurança na aldeia. (1:46:03h, em 21-01-2014)
- 45.Daniel – Trajetória como xamã. (2:40:56h, em 22-01-2014)
- 46.Daniel e Nicolau – Sobre ataque dos ‘drogueiros’. (1:36:16h, em 22-01-2014)

## Fotos Anexas

**Foto 1**



*Pi'i* observa estrutura da antiga serraria. Foto: Vinicius Santos, em 13-10-2013.

**Foto 2**



Daniel e *Pi'i* apontam restos da estrutura da serraria em *Yvykuarusu*. Foto: Vinicius Santos. Em 13-10-2013.

**Foto 3**



Foto: Joao Roberto Ripper, in: Imagens Humanas. 1993

**Foto 4**

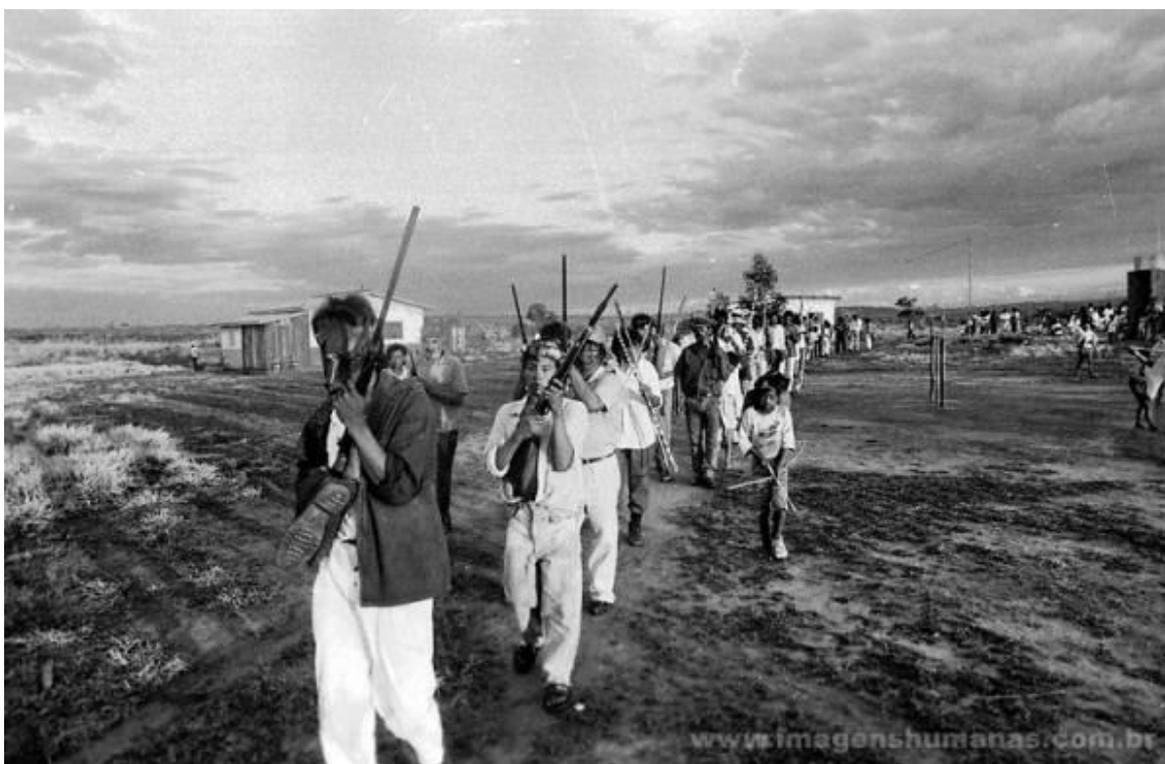


Foto: Joao Roberto Ripper, in: Imagens Humanas. 1993.

## Glossário

*Kue-* sufixo de passado ou de coisa separa de seu próprio lugar: *ogakue* = que foi uma casa ou ex-casa.

*Guachiré* - dança de festejo, de “farrá”, isto é, profana.

*Guahu* - Uma forma de bailados e cantos com letras profanas; contém letras mais elaboradas e são realizados especialmente por homens mais velhos.

*Jeguaka* - o termo significa adorno, enfeite; para os Guarani é o nome dado a uma espécie de tiara ao redor da cabeça e tomando a testa do usuário. É uma peça sagrada e utilizada em cerimônias.

*Jeroky* - São danças e cantos que invocam o sagrado, realizados pelos *ñanderu* no cotidiano ou em situações que o requeiram.

*Jerokyguasu* - Como indicado pelo termo *guasu* (grande) são danças e cantos sagrados realizados em encontros que juntam diferentes *ñanderu* em cerimônias que contam com muitos participantes. Ocorrem invariavelmente nos *aty guasu* (assembléias gerais).

*Karai* - É o nome dado aos não-indígenas.

*Karaikuera* - *Kuera* é sufixo de plural; *karaikuera* = os não-indios.

*Kotyhu* - Outra forma de bailados e cantos com letras profanas, porém menos elaboradas que o *guahu* e que são cantados e dançados por todos.

*Mbaraka* - Instrumento sagrado feito de cabaça com sementes em seu interior que produzem som característico e que ilustra os cantos sagrados.

*Mborahei* - São cantos sagrados nos quais os homens utilizam os *mbaraka* e as mulheres o *takuapu*.

*Tamõi* - Termo que designa o homem que centraliza o grupo familiar e pode, grosseiramente, ser traduzido por “avô”.

*Jary* - Termo que designa a mulher que centraliza o grupo familiar e pode, grosseiramente, ser traduzido por “avó”.

*Ñandejara*- Literalmente, “nosso dono” e vem a ser uma das entidades do panteão Guarani. Religiosos cristãos traduzem o termo como “Deus”.

*Ñanderu* - Sacerdote, responsável pela relação com entidades divinas. Dirige os *jeroky*.

*Óygusu* – *Óy* = designação da casa ou habitação; *gusu* = grande. Refere-se às habitações comunais utilizadas no passado pelos Guarani e que abrigavam um *tamõi* e todo sua parentela – o *te'yi* – que podia alcançar número superior a 300 pessoas de um mesmo grupo doméstico.

*Ogajekutu*. – *Oga* = casa ou habitação; *jekutu* = fincado no chão. Designar a mesma habitação comunal.

*Ogapysy*. Também denomina a mesma forma de habitação.

*Tapepo'i*. - *Tape* = caminho. *Tape po'i* = caminho estreito, trilha formada pelo caminhar de pessoas em fila.

*Tavyterã*. - Autodenominação do povo Guarani-Kaiowa. Significa “aqueles que são ou pertencem ao centro da terra”.

*Te'yi*. - Termo usado pelos kaiowa para designar o grupo doméstico (família extensa) liderado por um *tamõi* ou por um *jary*. Um *te'yi* deve conter no mínimo três gerações e pode alcançar até seis gerações.

*Tekoha*. - **teko** = ser, estado de vida, condição, costume, lei hábito; **ha** = verbal aplicado a nomes e verbos e significa “instrumento com que se faz, modo, causa, tentativa, fim, tempo, lugar...” (Montoya). O *tekoha* é entendido pelos kaiowa e ñandéva contemporâneos como “o espaço geográfico, o *lugar* no qual se realiza o estado de vida, costumes, hábitos, o **modo de ser**, dos grupos domésticos que pertencem a esse espaço geográfico.

*Tekoporã*. - O termo exprime a noção de um “viver bem” ou invoca as normas sociais ou modo de ser valorizados e permanentemente atualizados pelo grupo.

*Tembetá*. - Haste fina e comprida (08/12cm) produzida da resina de uma árvore e que os kaiowa usam no lábio (*tembe*) inferior após a cerimônia ritual de iniciação dos homens denominada *mitã pepy* ou *mitã kutuha*, que consiste na perfuração do lábio (*tembekua*) para inserção do *tembeta*.

*Xe roga mi* - **Xe** = minha; (**r**)*oga* = casa; **mi** = sufixo de atenuação, familiaridade, ou intimidade. “Minha pequena/humilde/simples casa” ou “minha casinha”.

*Ymãguare*. – Ymã = tempo a muito já passado. Ymãguare = antigo.

*Ymãguare tekohakuera* - Espaços geográficos específicos de ocupação antiga.

*Yvyra'ija* – Os Guarani contemporâneos utilizam o termo para referir-se a “rezadores menores” ou em treinamento e funcionam como “ajudantes” nas cerimônias religiosas. Também o utilizam para indicar os “ajudantes” de lideranças políticas.

## Mapa 2: Pontos (GPS) e referências dos entrevistados.

Pontos:

- 01 – Entrada da aldeia Paraguassu. (Yvykuarusu)
- 02 – Casa de Daniel e Cida. **EGO** (Yvykuarusu)
- 03 – Casa de Dna. Juliana. (Mãe de Cida '02, em Yvykuarusu)
- 04 – Casa Amilton Benites. (Kuxui).
- 05 – Escola Pancho Romero, (nova) Escola Municipal, Posto de Saúde, Bomba d'água, e quadra esportiva.
- 06 - Casa do Sr. Nenito.
- 07 – Rio Laranjeira (fronteira natural entre Yvykuarusu e Takuaraty).
- 08 – Casa do Sr. Ciriaco. (Takuaraty)
- 09 – Casa do Sr. Rafael. (Takuaraty)
- 10 – Casa do Sr. Orides, (Takuaraty).
- 11 - Casa do Sr. Valdomiro.
- 12 – Casa do Sr. Navó. (Takuaraty)
- 13 – Casa do Sr. Mateus / Dna. Germana.
- 14 - Casa do Saulo.
- 15 - Casa do Sr. Sebastião.
- 16 - Casa do Sr. Miguel.
- 17 - Casa do Sr. Cilino.
- 18 – Casa do Jorge.
- 19 – 2ª Caixa d'água da FUNASA. (Takuaraty)
- 20 – Casa do Nicolau.
- 21 – Casa do Sr. Nelson (Yvyhü).
- 22 - Casa do Sr. Arí.

## Tabela

Situação das Terras Indígenas kaiowa e ñandéva de Mato Grosso do Sul, em 2011, pela FUNAI.

Nº	Terra Indígena	Grupo Indígena	Município	Superf. Ha	Situação	C R	População
1	Aldeia Limão Verde	Guarani Kaiowá	Amambai	668	Regularizada	Ponta Porã	1.203
2	Amambai	Guarani Kaiowá	Amambai	2.430	Regularizada	Ponta Porã	7.106
3	Amambaiepeguá	Guarani	Ponta Porã	0	Em estudo	Ponta Porã	-
4	Apapeguá	Guarani	Amambai, Ponta Porã, ...	0	Em estudo	Ponta Porã	-
5	Arroio-Korá	Guarani Kaiowá	Paranhos	7.176	Homologada	Ponta Porã	545
6	Brilhantepeguá	Guarani	Paranhos, ...	0	Em estudo	Ponta Porã	-
7	Buritizinho	Guarani Kaiowá	Sidrolândia	10	Regularizada	Campo Grande	668
8	Caarapó	Guarani Kaiowá, Guarani Nhandéva	Caarapó	3.594	Regularizada	Dourados	4.701
9	Cerrito	Guarani Nhandéva	Eldorado	1.951	Regularizada	Ponta Porã	496
10	Dourados	Guarani Kaiowá, Guarani Nhandéva, Terena	Dourados, Itaporã	3.475	Regularizada	Dourados	11.880
11	Dourados-Amambaiepeguá	Guarani	Naviraí, Dourados, Amambai.	0	Em estudo	Dourados	-
12	Guaimbé	Guarani Kaiowá	Laguna Carapã	717	Regularizada	Ponta Porã	458
13	Guasuti	Guarani Kaiowá	Aral Moreira	959	Regularizada	Ponta Porã	516
14	Gua-y-viri	Guarani Kaiowá	Ponta Porã	0	Em estudo	Ponta Porã	
15	Guyraroká	Guarani Kaiowá	Caarapó	11.440	Declarada	Dourados	841
16	Iguatemipeguá	Guarani	Sete Quedas, Iguatemi, Amambai, Coronel Sapucaia, ...	0	Em estudo	Ponta Porã	-
17	Jaguapiré	Guarani Kaiowá	Tacuru	2.349	Regularizada	Ponta Porã	1.091
18	Jaguari	Guarani Kaiowá	Amambai	405	Regularizada	Ponta Porã	150

19	Jarará	Guarani Kaiowá	Juti	479	Homologada	Dourados	260
20	Jatayvari	Guarani Kaiowá	Ponta Porã	8.800	Delimitada	Ponta Porã	480
21	Kokuey	Guarani Kaiowá	Ponta Porã	0	Em estudo	Ponta Porã	153
22	M'barakay	Guarani Kaiowá	Iguatemi	0	Em estudo	Ponta Porã	-
23	Ñande Ru Marangatu	Guarani Kaiowá	Antônio João	9.317	Homologada	Ponta Porã	1.054
24	Ñandévapeguá	Guarani	Japorã, ...	0	Em estudo	Ponta Porã	-
25	Panambi	Guarani Kaiowá	Douradina	0	Em estudo	dourados	870
26	Panambzinho	Guarani Kaiowá	Dourados	1.273	Regularizada	dourados	333
27	Pirajuí	Guarani Nhandéva	Paranhos	2.118	Regularizada	Ponta Porã	1.939
28	Pirakua	Guarani Kaiowá	Bela Vista, Ponta Porã	2.384	Regularizada	Ponta Porã	272
29	Porto Lindo	Guarani Nhandéva	Japorã	1.649	Regularizada	Ponta Porã	4.030
30	Potrero Guaçu	Guarani Nhandéva	Paranhos	4.025	Declarada	Ponta Porã	655
31	Rancho Jacaré	Guarani Kaiowá	Laguna Carapã	778	Regularizada	Ponta Porã	400
32	Sassoró	Guarani Kaiowá	Tacuru	1.923	Regularizada	Ponta Porã	2.176
33	Sete Cerros	Guarani Kaiowá, Guarani Nhandéva	Paranhos	8.585	Homologada	Ponta Porã	483
34	Sombreroito	Guarani Nhandéva	Sete Quedas	12.608	Declarada	Ponta Porã	203
35	Sucuriy	Guarani Kaiowá	Maracaju	535	Regularizada	Ponta Porã	100
36	Takuaraty/Yvyku arusu	Guarani Kaiowá	Paranhos	2.609	Homologada	Ponta Porã	360
37	Taquaperi	Guarani Kaiowá	Coronel Sapucaia	1.777	Regularizada	Ponta Porã	2.912
38	Taquara	Guarani Kaiowá	Juti	9.700	Declarada	dourados	537
39	Urucuty	Guarani Kaiowá	Amambai	0	Em estudo	Ponta Porã	-

# Anexo 1



**Senado Federal**  
Subsecretaria de Informações

Data Link  
01/10/1993 Referência

## DECRETO DE 1º DE OUTUBRO DE 1993

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

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e art. 9º do Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991,

### DECRETA:

**Art. 1º** Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (Funai) da Área Indígena Takuaraty Yvykuarusu, localizada no Município de Paranhos Estado de Mato Grosso do Sul, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 2.609,0940ha (dois mil, seiscentos e nove hectares, nove ares e quarenta centiares) e perímetro de 24.565,58m (vinte e quatro mil, quinhentos e sessenta e cinco metros e cinquenta e oito centímetros).

**Art. 2º** A área indígena de que trata este decreto tem a seguinte delimitação: Norte/Leste: Partindo do Marco M-09 de coordenadas geográficas 23°44'04,909"S e 55°10'03,985"Wgr., localizado na margem direita do Córrego Mirim e na confrontação com a Fazenda da Estância Loma-Porã, segue pelo citado córrego, a jusante, com uma distância de 7.778,36 metros até o Marco M-10 de coordenadas geográficas 23°45'53,125"S e 55°08'00,253"Wgr., localizado na sua foz com o Rio Iguatemi. Sul: Do marco antes descrito, segue pelo citado rio, a montante, com uma distância de 9.098,09 metros, até o Marco M-01 de coordenadas geográficas 23°47'25,166"S e 55°11'15,017"Wgr., localizado na margem direita do Rio Iguatemi; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 324°18'29,3" e 1.659,85 metros até o Marco M-02 de coordenadas geográficas 23°46'41,753"S e 55°11'49,825"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 301°28'52,7" e 134,44 metros, até o Marco M-03 de coordenadas geográficas 23°46'39,518"S e 55°11'53,906"Wgr., localizado na confrontação das Fazendas Paraguaçu e Estância Loma-Porã (do Marco 01 ao 03 confronta-se com a Fazenda Paraguaçu). Oeste: Do marco antes descrito, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 27°22'48,7" e 3.597,54 metros, até o Marco M-04 de coordenadas geográficas 23°44'55,009"S e 55°10'56,918"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 89°48'56,4" e 216,04 metros, até o Marco M-05 de coordenadas geográficas 23°44'54,897"S e 55°10'49,291"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 29°36'02,0" e 817,97 metros, até o Marco M-06 de coordenadas geográficas 23°44'31,613"S e 55°10'35,347"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 61°01'29,7" e 452,78 metros, até o Marco M-07 de coordenadas geográficas 23°44'24,319"S e 55°10'21,461"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 27°20'39,8" e 502,20 metros, até o Marco M-08 de coordenadas geográficas 23°44'09,725"S e 55°10'13,519"Wgr.; daí, segue por uma linha reta, com azimute e distância de 61°58'59,3" e 308,01 metros, até o Marco M-09, início da descrição deste perímetro (do Marco 03 ao 09 confronta-se com a Fazenda Estância Loma-Porã).

**Art. 3º** Este decreto entra em vigor na data de sua publicação.  
Brasília, 1º de outubro de 1993; 172º da Independência e 105º da República.  
**ITAMAR FRANCO**  
Maurício Corrêa



## Anexo 2



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI  
Diretoria de Proteção Territorial  
SBS - Quadra 02 - Lote 14 - Ed. Cleto Meireles - 9º Andar  
Brasília/DF - 70070-120  
Tel.: (61) 3247-7001 / dpt@funai.gov.br

### Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação de TIs Guarani Kaiowá no Cone Sul/MS

Bacia	Terras Indígenas previstas para delimitação (agrupando tekohas)	Datas em que os relatórios foram entregues
AMAMBAIPEGUÁ (Portaria nº788/2008 - Rubem Thomaz)	Tekoha Guasu Guaivyry-Joyvy	Versão preliminar - 21/12/2011
APAPEGUÁ (Portaria nº.793/2008 - Mirtes)	Tekoha Kokue'i, Mbakiowá, Suvyrando, Damakue, Rincão Tatu, Naharatá, Guaakuá, Añaroça, Kandire e Jaguari	Versão preliminar - 30/10/2012
DOURADOS - AMAMBAIPEGUÁ (Portaria nº. 789/2008 - Levi) delimitav1	Gleba 1: Laguna Joha, Km 20, Piratini e Javorai Kue Gleba 2: Lechucha/Matula, São Lucas, Bonito, Santiago Kue, Kurupi e Kurupa'i Mboka Gleba 3: Passo Piraju Gleba 4: Ñu Puku	Versão preliminar 24/10/2011

IGUATEMIPEGUÁ (Portaria nº. 790/2008 - Alexandra)	Mbrakay e Pyelito - Iguatemipegua I	Versão preliminar 26/12/2011
	Kurusu Amba, Karaja Yvy, Kamakuá e Kaa'jari - Iguatemipegua II	Versão preliminar Março de 2012
	Mboi Veve, Karaguatay, Lampiño Kue, Jukeri e Vaqueriami/Jaguapire memby - Iguatemipegua III	Versão preliminar 27/11/12
NANDEVAPEGUÁ (Portaria nº792/2008 - Paulo Delgado)	Ypoi e Triunfo	Versão preliminar 27/03/12
	Potrerito	Versão preliminar 17/09/12
	Mocajá	Aguarda-se entrega da versão preliminar do RCID.
	Laguna Piru	Aguarda-se entrega da versão preliminar do RCID.
	Garcete Kuê	Relatório enviado no dia 29 de abril de 2013.
	Vitói Kuê	Aguarda-se entrega da versão preliminar do RCID.