

Universidade de Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Campus de Presidente Prudente - Faculdade de Ciências e Tecnologia
Programa de Pós-Graduação em Geografia



Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:
diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e
nos acampamentos-*tekoha* - Dourados/MS

Juliana Grasiéli Bueno Mota

Presidente Prudente
2015



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE

Juliana Grasiéli Bueno Mota

Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:
diferenças geográficas e as lutas pela descolonização na Reserva Indígena e
nos acampamentos-*tekoha* - Dourados/MS

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação
em Geografia, FCT/UNESP, para obtenção do título
de Doutora em Geografia.

Orientador: Clifford Andrew Welch
Co-orientador: Levi Marques Pereira

FICHA CATALOGRÁFICA

M871t Mota, Juliana Grasiéli Bueno.
Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-*tekoha* – Dourados/MS / Juliana Grasiéli Bueno Mota. - Presidente Prudente: [s.n], 2015.
311 f.: il.

Orientadores: Clifford Andrew Welch, Levi Marques Pereira
Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia
Inclui bibliografia

1. Geografia. 2. Diferença Geográfica. 3. Território. 4. Povos indígenas Guarani e Kaiowá I. Welch, Clifford Andrew. II. Pereira, Levi Marques. III Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia. III. Título.

BANCA EXAMINADORA



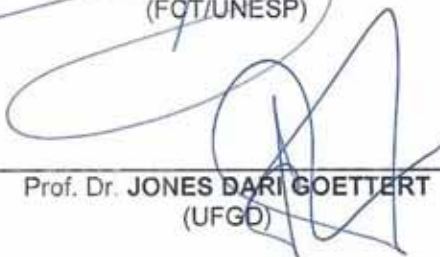
Prof. Dr. CLIFFORD ANDREW WELCH
ORIENTADOR



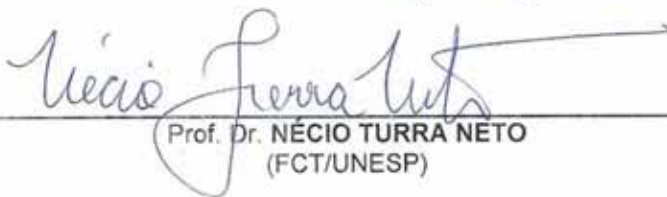
Prof. Dr. FRANCISCO LÚCIANO CONCHEIRO BÓRQUEZ
(UAM)



Prof. Dr. BERNARDO MANÇANO FERNANDES
(FCT/UNESP)



Prof. Dr. JONES DARI GOETTERT
(UFGD)



Prof. Dr. NÉCIO TURRA NETO
(FCT/UNESP)



JULIANA GRASIÉLI BUENO MOTA

Presidente Prudente (SP), 24 de julho de 2015.

RESULTADO: Aprovado

Dedico esse trabalho
aos Guarani e Kaiowá,
por terem transformado
os meus olhares e
concepções de mundo,
minhas geografias imaginárias,
reais e afetivas!
Em especial, à Floriza e Jorge.
Che rohayhu!

Agradecimentos

Acabou! Mais uma etapa e com ela novos recomeços e uma vontade enorme de agradecer a muitas pessoas que direta ou indiretamente fizeram parte dessa conquista.

Início agradecendo ao Ítalo (o sorriso mais bonito que já vi), cuja minha escolha em fazer doutorado na UNESP/Presidente Prudente possibilitou o encontro de nossas histórias-trajetórias, o que foi extremamente inusitado. De início, como um grande amigo (o melhor que eu poderia ter) e, agora, como meu amor. Impossível te agradecer pela grandeza de sua ajuda, presença constante e o apoio fundamental em cada detalhe, desde as correções, contribuições, mapas, sugestões e críticas na construção da tese, até a preparação dos demasiados cafés (por onde tudo começou). Obrigada por acreditar em mim e fazer com que eu também acreditasse que tudo daria certo, e deu! O seu amor, dedicação, calma me acalentaram nos momentos mais difíceis. Te amo! Ainda, à nossa ursinha que tanto alegra e contagia nossas vidas juntos.

Agradeço aos meus pais, Ilson e Julia, minhas referências de mundo; minha irmã Giovana, nossa irmandade é inexplicável; meu irmão Marcos e sobrinho Ryan. Vocês são a melhor família que eu poderia ter e são os principais motivos para que eu sempre retorne à pequena cidadezinha do interior paulista, a linda Tupi Paulista, que permanece viva e alegre em meu coração, sempre foi e será uma importante referência em minha vida. Amo vocês!

Ainda em Tupi, lugares de tantos encontros, agradeço também aos meus amigos-famílias: Luzia, Ademir, Piva, Luciano (dente), Elder (pança), Alexandre (xande), Lilian (Lilica linda, pelo abraço mais apertado e leitura de alguns fragmentos dessa tese) e, claro, a Jaque, Karina e Gis, por serem meus portos-seguros, irmãs de uma vida toda, cujo amor está tatuado na pele e no coração.

Bem longe de Tupi, em Taubaté, perto dos belos mares de morros do Vale do Paraíba, de São Luís do Paraitinga e Ubatuba, agradeço a Toninha, Sr. Ribeiro, Giuliana, Douglas, Júlia, Bruno, Nádia e Letícia, família linda que o Ítalo me deu de presente; Ali pertinho de Taubaté, na capital paulista, agradeço a Camila, que se faz presente mesmo na distância.

Nesses inusitados encontros, em um lugar lindo, o Rio de Janeiro, agradeço ao querido amigo Emerson, parceiro de sonhos e lutas com quem tanto aprendi e aprendo; e ao Rubinho, pelos diálogos e contribuições para essa pesquisa.

Um pouco longe de Taubaté e do Rio de Janeiro, no Estado de São Paulo, em Presidente Prudente, é impossível não agradecer as amigas e amigos, *cumpadres* e *cumadres* que foram imprescindíveis nessa caminhada: a Raquel, pelo apoio fundamental nas horas mais difíceis, pelo carinho e alegria nos mais inusitados momentos; ao Rafael Catão (boca), o gigante de corpo, alma

e coração, impossível esquecer das enormes contribuições com esta tese; a Edna, de sorriso esplendoroso e humanidade incrível, uma amiga-irmã que a vida me presenteou; o Wagner, pela alegria contagiante e de coração bom; o Marlon, menino de alma boa, agradeço pelas contribuições no trabalho de campo, pelas lindas fotos, uma delas é a capa desta tese. Valeu, muchachinho!; Halita, pela sua alegria e por ser minha super médica; Claudinei, pela sua chatice engraçada e ao querido Andrezão.

Aproveito para fazer um agradecimento carinhoso à Rebeca Bressa. Seu enorme cuidado com minha saúde permitiu que eu pudesse chegar até aqui, apesar de outras temporalidades e cuidados, contribuiu com a conquista de meus sonhos. Viva a vida!

Agradeço a Maíra e Marilsa, sem o auxílio de vocês vencer os desafios da vida durante a empreitada de construção de uma tese teria sido mais difícil. Obrigada pelos conselhos inesquecíveis.

Aos amigos e amigas, Aline, pela sua sensibilidade, carinho e apoio; Junieli, a Geografia nos uniu, minha linda; Larissa, nosso encontro no México foi incrível e agradeço o apoio carinhoso na finalização desta tese; Tati, pelas palavras serenas e pelas correções da tese; Flaviane (portuguesa), Yolima, pelo seu sorriso acompanhado da linda Malena que tanto me alegra; Natacha, pela alegria, apoio e carinho; Marine, ainda mais linda com a chegada do Gael; Irene, pela alegria e sorriso esplendoroso;

Aos queridos e queridas Ana, Wagner, Juscelino, Henrique, Arcanjo, Mauro, Langa, Roberson Buscioli e Robin, pelos encontros que a Geografia e a vida proporcionam.

Agradeço ao grupo NERA e ao coletivo Boletim DATALUTA por todo aconchego, aprendizado e diálogos. Agradeço ao orientador deste trabalho, Clifford, pelo incentivo, diálogo e confiança, antes mesmo de meu ingresso no doutorado; Cacá Feliciano, pela bonita experiência no estágio docência e contribuições com a tese; Bernardo, pelas contribuições com esta pesquisa em vários encontros; Danilo (grande Dan, ótima parceria!), Ananda, Hellen (sem vocês as coisas seriam mais difíceis), Girardi, Ana, Renan, Valmir, Hugo, Leandro, pelo apoio e contribuições no Boletim; Janaina (querida Jana), pelo carinho, apoio e diálogos sobre a vida e o campesinato; a Camila, pelos diálogos e apoio; e a Lorena, pela sua alegria contagiante. Especialmente, agradeço as minhas amigas que encontrei e participei das travessias que tive como desafio no doutorado: Lara, pelos bonitos e alegres diálogos, pela sua alegria e sinceridade cômica; Hellen Cristancho, pelo carinho e sonhos sobre a necessária descolonização e sobre a linda Colômbia; Liz, pessoa de sorriso encantador, de coração enorme e corajoso.

Agradeço aos professores da Pós-Graduação em Geografia FCT-UNESP, em especial ao Nécio, pelas contribuições no exame de qualificação que me permitiram significativos avanços para

a finalização desta tese, disponibilidade de diálogo em torno do fazer geográfico e suas gentes; Thomaz, grande Thomazão, pela sua espontaneidade, seus/nossos sonhos e práticas em construção de outro mundo possível; Ruth, de sorriso alegre e calmo, pelos incentivos, sugestões que proporcionaram avanços no processo de construção desse trabalho; à Rosângela, por todo apoio e compreensão para que eu pudesse defender a tese.

A Cinthia, Aline, Tamae e André, que tanto facilitaram minha vida na universidade. Muito obrigada!

Longe do Brasil, no lindo e encantado México, agradeço ao meu tutor Luciano (carinhosamente chamo de querido Lucianito) por todo apoio, atenção, diálogo e aprendizado com a sua sensibilidade para com os camponeses e indígenas (ou campesindios); Alejandro, pelos olhares, reflexões e as inquietações compartilhadas; Nelly, cuja alegria e sensibilidade é contagiante; Adriana e Helena, pelo carinho.

Agradeço aos amigos e amigas com os quais vivenciei bonitos e inesquecíveis momentos: Ao Randy (Randito), pelo carinho, apoio e diálogos no desafio de construção desta tese, praticamente toda escrita em “nossa casa”, em Coyoacán/Cidade do México, lugar de muitas histórias e alegrias; Camila (Camilita), pelo abraço apertado nos momentos difíceis, alegres, bonitos e inesquecíveis; Alma (Almita), de alma contagiante que enxerga o mundo pelas cores; Armando (Armandito), que em muitos de nossos diálogos e andanças pela linda e louca Cidade do México me proporcionou grandes reflexões sobre os povos indígenas; Nadia, pela serenidade e alegria; Jhonatan pela companhia e diálogos.

Ainda, a todas as pessoas que tive a oportunidade de conhecer e aprender em Oaxaca-Istmo (en la Universidad del Ocio, Universidad de la Tierra e Escuela Bachillerato Asuncion Ixtaltepec) e em Chilpancingo-Guerrero, pela receptividade, atenção e pelas novas experiências que me proporcionaram outras formas de ver e sentir as grandes e pequenas coisas do cotidiano. México, viva sus gentes, colores, tortillas, tacos, pozoles, chiles y mezcales... Gracias por todo y te extraño muchísimo!

De volta ao Brasil, rumo ao Mato Grosso do Sul, em Três Lagoas, agradeço ao Mieceslau (querido amigo e véio Miê), pela alegria, amizade, aprendizado e boa parceria; Rose, minha amiga e eterna professora que tanto admiro; China, pela alegria e apoio desde a graduação; Edna, pelo apoio e carinho; Katia, Talita e Jaque (amigas-formigas), pelas risadas, alegrias e aprendizados.

Em Nova Andradina, a minha família Figueredo-Terenciani, meus queridos Ana, Marcelo, Guilherme, Cirso e, especialmente, a Cirlani (ciriema e ciriguela), por ser minha casa, irmã, “marida” e alma gêmea.

Na fronteira Brasil-Paraguai, em Dourados, lugar que entendo como “meu”, agradeço aos amigos-hermanos cujo carinho é enorme, aos queridos Glau e Jose, sem o aconchego e carinho na casa de vocês, tudo seria muito mais difícil; Carlos, com suas sugestões e críticas à tese; Roseline, irmã linda, senti sua falta nessa trajetória, te amo muito!; Fabiano (lunguita), Leandro (abigo), Cássio, Tanise, pela sensibilidade de seu olhar; Ju Tosati, por todo apoio, aconchego em sua casa e amizade; Vanilton, pelas conversas, aprendizados e desafios sobre a questão agrária no Mato Grosso do Sul; Zezé, Elaine, Viviane, Samira e Regiane, pelo abraço intenso e carinhoso.

Agradeço ao Levi e Jones, com quem tanto aprendi e aprendo; ao Levi, co-orientador desse trabalho, muito de meus olhares sobre os povos Guarani e Kaiowá foi construído por essa bonita e imprescindível interlocução; e, ao Jones, pelas contribuições na qualificação e por me inspirar a ver o mundo com olhares mais sensíveis e cheios de poesias; À Graciela, Antônio, Protásio, Antonio, Thiago, Marcos e Diógenes, pela disponibilidade em me ajudar desde o mestrado na UFGD; Ao Antonio Brand (*in memorian*), exemplo de uma trajetória de compromisso com os Guarani e Kaiowá, obrigada pelas contribuições e reflexões para construção dessa tese; Ao Tônico Benites e Izaque João, pelas traduções na língua guarani, pelos diálogos e contribuições com a tese.

Para finalizar, agradeço aos principais sujeitos que foram os responsáveis pelos olhares e inspirações que pude construir neste trabalho, aos Guarani, Kaiowá e Terena, gentes que tanto me ensinaram, que aprendi e aprendo, que tenho um imenso respeito, admiração e amor. Esse trabalho é uma interpretação de uma multiplicidade de histórias-trajetórias compartilhadas por Luana, Giovani, Josiel, Jorge, Floriza, Damiana, Geraldo, Sidnei (*in memorian*), Zezinho (*in memorian*), Kivia, Naiemili, Tônico Benites, Bonifácio, Nivaldo, Priscila, Antônia, Nelson, Olímpio, Odália, Getúlio, Alda, Eliane, Maicon, Mariana, Gilda, Admiro, Antônia, Geraldo, João Machado, Rose, Lúcio, Izaque, Daiane, Estelinha, Sandriel, Damiana, Geraldo, Fábio, Faride, Isabelli, Odália, Jack, Rebeca, Maciel, Rose, Estive, Nivaldo, Priscila, Rogério, Fidélia, Izaque João, Anastácio, Ambrósio (*in memorian*), Marcos, Madalena, Valdemir, Marinalva (*in memorian*), Lirio, Julia, Julieta, Oziel, Carlitos, Sidnei, Hamilton (*in memorian*), Nísio (*in memorian*), Carlitos, Fátima, Valdelice, Antoniel, Arami, Cocania, Dilamar, Juliana, Rose, Vilson, Martin, Rosinéia (*in memorian*), Amaral, Benedita, Josilaine, Francieli, Josieli, Érica, Martinho, Valdeir... são tantas gentes, encontros, sorrisos, ensinamentos, o que torna impossível citar todos aqui. *Aguyjevete!*

Apoio Institucional à pesquisa

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia FCT-UNESP/Presidente Prudente e ao Posgrado em *Dessarollo Rural* da Universidade Autônoma Metropolitana/Xochimilco (UAM-X); As instituições de pesquisas CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelos cinco meses de bolsa, e à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pela bolsa de estudos no Brasil e no exterior, por me proporcionar dedicação exclusiva à pesquisa e a oportunidade de vivenciar outras experiências de pesquisas e de vida fora do Brasil, no México, por meio da Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior - BEPE.

Também, as instituições e entidades pastorais que contribuíram significativamente com esta tese: o Ministério Público Federal (MPF/Dourados), o importante diálogo com Marcos Homero e Marco Antonio; ao Centro de Documentação Regional (CDR/UFGD), em especial a Carlos e Ivanir, por disponibilizar documentos que foram indispensáveis, e ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Comissão Pastoral da Terra/Mato Grosso do Sul (CPT/MS), em especial Geraldo, Vanilton e Mieceslau (Miê), cujas trajetórias compartilhadas me ensinaram muitas coisas.

Lista de Cartografias Guarani e Kaiowá

Cartografia Guarani e Kaiowá 1.....	127
Cartografia Guarani e Kaiowá 2.....	165
Cartografia Guarani e Kaiowá 3.....	175
Cartografia Guarani e Kaiowá 4.....	177
Cartografia Guarani e Kaiowá 5.....	199
Cartografia Guarani e Kaiowá 6.....	200
Cartografia Guarani e Kaiowá 7.....	218
Cartografia Guarani e Kaiowá 8.....	219
Cartografia Guarani e Kaiowá 9.....	220
Cartografia Guarani e Kaiowá 10.....	223
Cartografia Guarani e Kaiowá 11.....	226
Cartografia Guarani e Kaiowá 12.....	228
Cartografia Guarani e Kaiowá 13.....	232
Cartografia Guarani e Kaiowá 14.....	232
Cartografia Guarani e Kaiowá 15.....	240
Cartografia Guarani e Kaiowá 16.....	243
Cartografia Guarani e Kaiowá 17.....	244
Cartografia Guarani e Kaiowá 18	
Cartografia Guarani e Kaiowá 19	
Cartografia Guarani e Kaiowá 20.....	245

Lista de Quadros

Quadro 1 Situação das Terras Indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul	39
Quadro 2 Reservas criadas pelo SPI entre o período de 1915 -1928	158
Quadro 3 Acampamentos indígenas em Mato Grosso do Sul.....	191
Quadro 4 Diferenças geográficas entre Reserva e acampamento- <i>tekoha</i>	247

Lista de Mapas

Mapa 1 Localização da Reserva Indígena de Dourados e dos acampamentos- <i>tekoha</i> em Dourados e Itaporã - MS	25
Mapa 2 Localização da Reserva Indígena de Dourados e das aldeias Jaguapirú e Bororó - MS.....	25
Mapa 3 Municípios com maior população indígena em Mato Grosso do Sul	33
Mapa 4 Situação das Terras Indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.....	39
Mapa 5 Multiterritorialidade dos povos Guarani	118
Mapa 6 - Território Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.....	119
Mapa 7 Localização das reservas indígenas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.....	159

Lista de Figuras

Figura 1 Expansão dos domínios de exploração da erva-matte pela Companhia Matte Larangeira ...	139
Figura 2 <i>Ka'aguirusu</i>	161

Lista de Painel Fotográfico

Painel Fotográfico 1	193
Painel Fotográfico 2	197
Painel Fotográfico 3	221
Painel Fotográfico 4	230
Painel Fotográfico 5	231

Lista de fotos

Foto 1 Reserva Indígena de Dourados, 2012.	19
Foto 2 <i>Tekoha Laranjeira Ñanderu</i> , 2009. Foto de Lauriene Seraguza.....	20
Foto 3 Reserva Indígena de Dourados, 2012	44
Foto 4 Reserva Indígena de Dourados, 2014	45
Foto 5 Acampamento- <i>tekoha Ñu Porá</i> , 2012.....	94
Foto 6 Acampamento- <i>Tekoha Pacurity</i> - Repórter Brasil, 2014.....	151
Foto 7 Acampamento- <i>tekoha Apika'y</i> , 2013.	201
Foto 8	208
Foto 9 <i>Tekoha Apika'y</i> territorializado pelo monocultivo da cana-de-açúcar.....	223
Foto 10	251
Foto 11 <i>Aty Guasu</i> , acampamento- <i>tekoha Passo Piraju</i> , 2011.....	252
Foto 12 Reserva Indígena de Dourados, 2013.	260

Lista de gráficos

Gráfico 1 Territorialização indígena no município de Dourados e Itaporã.....	34
--	----

*As fotos e cartografias compõem o acervo da pesquisadora, exceto quando identificado seu autor ou fonte.

SUMÁRIO

RESUMO	15
NHEMOMBYKY	16
RESUMEN	17
ABSTRACT	18
INTRODUÇÃO	20
NOTAS SOBRE OS POVOS GUARANI E GRAFIA DA LÍNGUA GUARANI	41
GLOSSÁRIO ETIMOLÓGICO	42
CAPÍTULO I.....	45
REFLEXÕES E EXPERIÊNCIAS DE.....	45
TRABALHO DE CAMPO	45
CONTRIBUIÇÕES À PESQUISA QUALITATIVA EM GEOGRAFIA.....	45
1 AS VICISSITUDES DO/NO TRABALHO DE CAMPO: EXPERIÊNCIAS DE VIVÊNCIAS	47
1.1 OBSERVAR E DESCREVER TAMBÉM É FAZER GEOGRAFIAS.....	57
1.2 DA OBSERVAÇÃO E DESCRIÇÃO À OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE.....	72
1.2.1 TRAVESSIAS NO ESTAR LÁ E ESCREVER AQUI.....	76
1.2.2 CARTOGRAFIAS GUARANI E KAIOWÁ	86
1.2.3 SISTEMATIZAÇÃO METODOLÓGICA	92
CAPÍTULO II	94
ENTRE O <i>TEKOHA</i> E O <i>TEKOHA GUSU</i>	94
IMAGINANDO OUTRAS GEOGRAFIAS POSSÍVEIS.....	94
2 DES-COLONIZAÇÃO, IMAGINÁRIOS, GEOGRAFIAS, TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES	97
2.1 ALÉM DO <i>TEKOHA</i>	115
2.2 “CHEGOU O <i>KARÁÍ</i> O PROBLEMA COMEÇOU”	133
CAPÍTULO III	151
ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS- <i>TEKOHA</i> :.....	151
DES-COLONIZAÇÕES E PRÁTICAS COTIDIANAS DE RESISTÊNCIAS	151
3 <i>LUGAR DE ÍNDIO É NA RESERVA</i> : A CRIAÇÃO DAS RESERVAS INDÍGENAS PELO SPI	155
3.1 PRÁTICAS COLONIALISTAS DO SPI PARA CIVILIZAR “BRANQUEAR” OS ÍNDIOS.....	167
3.1.1 COLONIALISMO: NEM ÍNDIOS, NEM BRANCOS?.....	171
3.2 <i>LUGAR DE ÍNDIO NÃO É NA RESERVA</i> : RETOMADAS DE <i>TEKOHA</i> E OS ACAMPAMENTOS COMO TERRITÓRIOS REBELDES	183

CAPÍTULO IV	201
ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS-TEKOHA:	201
DIFERENÇAS, EXÍLIO, MEMÓRIAS, MEDOS, SONHOS E ESPERANÇAS	201
4 ENTRE MEDOS E SONHOS	203
4.1 EXILADOS EM SEU PRÓPRIO TERRITÓRIO	209
4.1.1 ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS-TEKOHA: PARTICULARIDADES NAS PRÁTICAS DE LEMBRAR, CONTAR, REZAR E LIDERAR	215
<i>MEDOS E SONHOS DE DAMIANA E SANDRIEL NO ACAMPAMENTO-TEKOHA APIKA'Y</i>	235
<i>MEDOS E SONHOS DE UM EX-CORTADOR DE CANA DO ACAMPAMENTO-TEKOHA BOQUERON</i>	237
<i>MEDOS E SONHOS DE ODÁLIA E SEU FILHO MARCOS NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS</i>	237
<i>MEDOS E SONHOS DE UMA MULHER QUE APANHAVA DA MÃE E FOI PARA RESERVA</i>	238
<i>MEDOS E SONHOS DE CRIANÇAS NO ACAMPAMENTO-TEKOHA ÑU VERÃ</i>	239
<i>MEDOS E SONHOS NO ACAMPAMENTO-TEKOHA ÑU PORÃ</i>	241
4.2 DIFERENCIAÇÃO GEOGRÁFICA ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS-TEKOHA	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS	252
BIBLIOGRAFIA	260
ANEXOS	289

Lista de siglas

AGU - Advocacia Geral da União
CAC - Compromisso de Ajustamento de Conduta
CAND - Colônia Agrícola Nacional de Dourados
CGID - Coordenação Geral de Identificação e Delimitação / Fundação Nacional do Índio
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CNA - Confederação Nacional da Agricultura
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNJ - Conselho Nacional de Justiça
DATALUTA - Banco de Dados da Luta pela Terra
FAMASUL - Federação da Agricultura e Pecuário de Mato Grosso do Sul
FETAGRI - Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Mato Grosso do Sul
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
GT - Grupo Técnico
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA - Instituto Socioambiental
MPF - Ministério Público Federal
MST - Movimento dos Trabalhadores sem Terra
NERA - Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONG - Organização Não Governamental
PI - Posto Indígena
PT - Partido dos Trabalhadores
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI - Sistema de Informações sobre Atenção à Saúde Indígena
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
STF – Supremo Tribunal Federal
TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
TI – Terra Indígena

*Eu tenho sido incapaz de viver
uma vida descomprometida ou em suspenso:
eu não tenho hesitado em declarar a minha filiação
a uma causa extremamente impopular.*

Edward Said, 1995.

*Tenho medo dos que só pensam
e não sentem.*

Eduardo Galeano, 2011.

Resumo

Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-*tekoha* - Dourados/MS

Esta tese teve como objetivo central compreender e demonstrar as diferenças geográficas entre a Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha*, no município de Dourados/Mato Grosso do Sul. Através da abordagem conceitual de território, dialogamos com as categorias nativas dos povos Guarani e Kaiowá - *tekoha* e *tekoha guasu* - que denotam o antes e o depois do (des)encontro com os *karai* - os “brancos”. Para isso, analisamos o impacto do colonialismo nas relações interétnicas tanto dentro da Reserva, criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja política indigenista era pautada em civilizar os índios, quanto fora dela, nos acampamentos-*tekoha* *Apika’y*, *Pacurity*, *Ñu Porã*, *Ñu Verã* e *Boqueron*, os quais se constituíram por meio das lutas pela descolonização que se efetivam nas estratégias para a retomada de seus territórios étnicos ancestrais, lutas que exprimem a rebeldia desses povos à condição de Reserva. Defendemos que as diferenças geográficas entre esses territórios não surgem apenas pelas feições materiais do espaço geográfico, mas, sobretudo, pelas diferenças sempre complexas presentes nos processos des-reterritorialização - a multiterritorialidade -, de construção e destruição de territórios, nas conexões e desconexões que perpassam as tramas étnico-identitárias, as narrativas, as memórias, as estratégias cotidianas de resistências. Em síntese, na Reserva as práticas socioespaciais são decorrentes, preponderantemente, do conjunto de ações impostas pelo Estado brasileiro por meio de seus projetos colonialistas, sobretudo, a partir das décadas finais do século XIX. Os acampamentos-*tekoha*, no entanto, apresentam a tentativa de reconstrução e afirmação étnico-identitárias e das multiterritorialidades impactadas pelo projeto civilizatório do Estado. Dessa forma, nesses territórios há a incessante busca pelo reavivamento do modo de vida dos antigos - *tekoyma* - confrontando-se com os novos modos de viver - *tekopyahu*, que é expresso pela territorialização precária nas Reservas Indígenas criadas pelo SPI. O diálogo com os povos Guarani e Kaiowá foi possível a partir de duas metodologias que realizamos em trabalhos de campo, a observação participante e entrevistas em profundidade, resultantes de nosso constante contato e das reflexões e inquietações sobre a importância do trabalho de campo na Geografia, pensado a partir da sua interface com a Antropologia, principalmente. Afirmamos que todo o esforço que empreendemos para compreender um pouco mais sobre a realidade desses povos percorreu o desafio de repensar e imaginar não somente os povos indígenas na sociedade brasileira, mas contribuir para as múltiplas formas de imaginar o espaço na Geografia, que nesta tese o imaginamos a partir das cosmo geografias Guarani e Kaiowá.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá, *tekoha* e *tekoha guasu*, território, diferença geográfica, memória, identidade.

Nhemombyky

Tekoha guasu, tekoha reta, mandu'a ete, tetãygua Guarani ha Kaiowá omoingoe yvy mba'e kuaa há nhorairõ oipe'a segui teko ambue ojehuva tekoha joatypy há tekoha pyahu onhemoi akuepy-tekoha Dourados-MS

Koa arandu kuaa ijyvatẽva jehexauka py, oikuaa se ru'ã rupi ha oxuka porã raguã te'yi kaiowa tekoha há tekoha omohenda akue ojoavyha vyyv mab'e kuaa ijapopy omojoja ramo ko tekoha Dourados py Mato Grosso do Sul. Koa rupi ikatu ojekuaa porã tekoha guasu, oronhomongetata ikatu ete heixa ambojojata ahexauka raguã Kaiowá há Guarani reko ha mba'eixapa araka'e jeiko tekoha guasu rupi ymãve anhete hany, há upeagui rire ave amombe'uta ojehu akue upe ambue karai guery uguãhe ramõguare te'yi pype. Upeagui rekopiare, ajehesa mondo mboypy porã tembiapo kue rehe mba'eixapa araka'e jeiko ojokuaa ypyramo ha ombojehu araka'e upe yvy ombojara há omohenda haguepy umĩ mboruvixa (SPI). Mboruvixa kuery omboguata kuahava teko arandu katupyry va'e umĩ avare nhangarekova, oguerova ete se te'iy gueko kuery rupi, upea jehekyi kuevy, ojehu tekoha Apika'y, Pacurity, Ñu Porã, Ñu Verã e Boqueron, te'yi Kaiowá há Guarani onhomboaty há ojevy upe tekoha myamyri oiko hague hague rupi nhorairõ py jeha ha jeiko, há uperupi mantearã ogueru jevy haguã otekoha, nhorairõ há ndomboente veima mba'eve onhemohenda ejehe guitema. Ahepy katu tekoha ipotapyva, umĩ ombyja'ova omojoavyva te'y tekoha ojoheguy, te'iy oikuaa otekoha upepy ojevy otekoha guepy ndaha'ei iporã opa mba'e rupi rei, há ambue karai katu temimo'ã inharanduha rupi oiko ajapo reta mba'e rei, omonhemõ teko marandi hetave tave oguerahavy, oipei'a te'iy gui ha ombyja'o já'o tekoha guasu ogueroje'oivy ojoupe, ojapo há ombyai pa opa mba'e vaipy tekoha guasu, upeixa ore guereko, omojoaju há ore mojera ore mokunu'ũ ojokuapa ore hegui ore te'iy reko tee, arandu nhemombe'u mba'e mboypy ypy akue, mandu'a tesaraiyre'ỹ omokanhỹ ta mo'ã há omokangyta mo'ã, há upei katu onhemõi ratã ore tekohare. Amombykyta, tekoha te'yi omohenda akuepy, teko joja reta hany ambue karai mboruvixa kuera omoguatava uguembiapo omombarete eteve ogueraha vy umi omba'e tembiapo há'e kuera oipota haixa te, tembiapo karai reko mba'e, upea há'e mboruvixa tetã onhmopeteiva rembiapo, upea ojehu Ary paha ojehasa akue ipunta rerupy (século XIX). Tekoha pyahu oiporuva ko'anga, oxuka ogueroje'oivy omoingo jevy teko ymãgure upe teko ypyramĩ gua, tekoha omboheta retave umĩ mboruvixa guasu oipe'a mo'ã aguerupy. Upeixa jeiko, upe tekoha pyahu katu memete jeiko oguerupa jevy tekoyma, upea teko ko'anga omojovai teko pyahu ndive, teko ymã há teko pyahu ojeporu vai pa te'yi yvy omohenda akuepy (SPI). Reta oronhomongeta kaiowa há guarani ndive uperupy oromboypy porã haguã há rojapo raguã tembiapo mokoĩ jovia rupi te'yi pype. Oroiko te'yi avyte kuerupy orohexa há oroporandu anhete hany, ore rembiapo omoguata porã orojehe'agui hese guery, há upeixa ore nhomongeta ore py'a pypy, oretarova há oromomba'e tee koa tembiapo yvy mba'e kuaa te'yi tekoha rupi, anhemongeta xe pya pypy há upegui oromojoaju arandu kuaa (antropologia), puaka veva. Anhete hany oromboypy reta mba'e, oronheha'ã ikatu haixa oroikuaa raguã teerã miximĩve ojehuva umi te'yire kaioware, upea marandure reta ajepy'a mongeta há upei katu anhemõi temimo'ã retarupy ndaha'ei te'yi remĩ, há ikatu mba'e opytyvõ oparupy reta reta haixa, koa ojejapo ikatu ete haixa, koa rupi yvy mba'e kuaa jejapo pyrupy, koa arandu ipuaka kuaa ete veva aimo'ã omopyrũ mba'e teko katu ijapyẽva Guarani há Kaiowá pe.

Nhe'ẽ poravo katu kue: Guarani, Kaiowá, tekoha e tekoha guasu, ojoavy arandu yvy mba'e kuaa rupi, mandu'a ete, reko tee.

Resumen

Territorios, multiterritorialidades y memorias de los pueblos Guarani y Kaiowá: diferencias geográficas y las luchas por la Descolonización en la Reserva Indígena y en los campamentos-*tekoha* - Dourados/MS

Esta tesis tuvo como objetivo central comprender y demostrar las diferencias geográficas entre la Reserva Indígena de Dourados y los campamentos-*tekoha*, en el municipio de Dourados/Mato Grosso do Sul. A través del abordaje conceptual de territorio, dialogamos con las categorías nativas de los pueblos Guarani y Kaiowá - *tekoha* e *tekoha guasu* – que denotan el antes y el después del (des)encuentro con los *karai* - los “blancos”. Para ello, analizamos el impacto del colonialismo en las relaciones interétnicas tanto dentro de la Reserva, creada por el Servicio de Protección al Indio (SPI), cuya política indigenista fue orientada a civilizar a los indios, así como fuera de ella, en los campamentos-*tekoha* *Apika* ‘y, *Pacurity*, *Ñu Porã*, *Ñu Verã* e *Boqueron*. Estos últimos se constituyeron por medio de las luchas por la descolonización que se efectivaron en las estrategias para la retoma de sus territorios étnicos ancestrales, luchas que expresan la rebeldía de esos pueblos a la condición de Reserva. Defendemos que las diferencias geográficas entre esos territorios no surgen solo por las características materiales del espacio geográfico, sino, sobre todo, por las diferencias siempre complejas presentes en los procesos de des-reterritorialización, - la multiterritorialidad -, de construcción y destrucción de territorios, en las conexiones y desconexiones que sobrepasan las tramas étnico-identitarias, las narrativas, las memorias, las estrategias cotidianas de resistencias. En síntesis, en la Reserva las prácticas socioespaciales son derivadas, preponderantemente, del conjunto de acciones impuestas por el Estado brasileiro por medio de sus proyectos colonialistas, sobretodo, a partir de las décadas finales del siglo XIX. Los campamentos - *tekoha* -, entretanto, presentan la tentativa de reconstrucción y afirmación étnico-identitarias y de las multiterritorialidades impactadas por el proyecto civilizatorio del Estado. De esta forma, en estos territorios hay una búsqueda incesante por el reavivamiento del modo de vida de los antiguos - *tekoyma* - confrontándose con los nuevos modos de vivir - *tekopyahu* -, expresados en la territorialización precaria de las Reservas Indígenas creadas por el SPI. El diálogo con los pueblos Guarani y Kaiowá fue posible a partir de dos metodologías que realizamos en los trabajos de campo, la observación participante y las entrevistas en profundidad, derivado de nuestro constante contacto y de las reflexiones y preocupaciones sobre la importancia del trabajo de campo en la Geografía, pensado a partir de su interfaz con la Antropología, principalmente. Afirmamos que todo el esfuerzo que emprendimos para comprender un poco más sobre la realidad de estos pueblos traspasó el desafío de repensar e imaginar no solamente a los pueblos indígenas en la sociedad brasileira, así como el de contribuir a las múltiples formas de imaginar el espacio en la Geografía, que en esta tesis es imaginado a partir de las cosmogeografías Guarani y Kaiowá.

Palabras clave: Guarani y Kaiowá, *tekoha* y *tekoha guasu*, territorio, diferencia geográfica, memoria, identidad.

Abstract

Territories, Multi-territoriality and Memories of the Peoples of Guarani and Kaiowá: Geographic Differences and the Struggle for Decolonization in the Indigenous Reserve and the Encampments of the *Tekoha* in Dourados/MS.

The central objective of this study is to describe and explain the geographical differences between the Indian Reservation and encampments-*tekoha* that have recently been established in the municipality of Dourados in the state of Mato Grosso do Sul, Brazil. Through a conceptual approach to territory, the study dialogues with the categories of native Guarani and Kaiowá people, with *tekoha* and *tekoha guasu* - native terms that denote the periods before and after the dis/encounter with the *karaí* - the "white." The concept of decolonization is used to analyze the lingering impact of colonialism on interethnic relations in both these spaces. Founded in 1917 by Brazil's Indian Protection Service, the reserve long operated under a policy of assimilation through "civilization." In the last several years, indigenous people have fought to create their own territories, initially in the form of land occupations – in nearby camps, variously denominated as *tekoha Apika'y*, *Pacurity*, *Ñu Porã*, *Ñu Verã* and *Boqueron*. While the reserve consolidates colonialism, the *tekoha* geographically represent the struggle for decolonization taking place today in actions meant to recover ancestral territories. The *tekoha* movement expresses a rebellion against colonial reserve status, as well as the agrarian capitalism paradigm that predetermines rural land usage for crops rather than communities. We argue that the geographical differences between these territories arise not only from the material differences of the two spaces, but above all from complex immaterial differences. These include differences in perceptions of processes of geographical des/repossession - the multi-territoriality - of territorial construction and destruction, on the connections and disconnections that cut across dramatically divergent ethnic-identity narratives, memories and ways of life. In summary, the socio-spatial practices in the Reserve are the result, primarily, of the set of actions imposed by the Brazilian government through its colonial projects, especially in the final decades of the nineteenth century. Encampments-*tekoha*, however, represent the attempt to reconstruct and reaffirm ethnic identity and multiterritorialities impacted by the state civilization project. Thus, in these territories there is the relentless pursuit for the revival of an older way of living - *tekoyma* - clashing with the new ways of living - *tekopyahu*, which is expressed by the precarious territorialization on the Indian Reservations created by SPI. Dialogue with Guarani and Kaiowá people was facilitated by two methodologies employed through fieldwork, participant observation and interviews. Regular, long-term contact with the subjects of the study provoked reflections about the importance of anthropological methods for geography. The interface with anthropology affirmed the advantages for geography of making an effort to understand the reality of the subjects studied, because their perspective challenges us to rethink and imagine not only indigenous people in Brazilian society, but entirely new ways of imagining space and territory. These Guarani and Kaiowá "cosmo-geographies" greatly inform this thesis.

Keywords: Guarani and Kaiowá, *tekoha* and *guasú tekoha*, territory, geographic difference, memory, identity.



Foto 1 - Reserva Indígena de Dourados, 2012.

*Yvy porã oke upea ko nhane
oke upea ko nhane mba´e hina
há ndaikatui jaheja upe nhane mba´eva.*

Terra bonita porque é nossa,
porque isso é nosso
e aquilo que é nosso nós não podemos deixar.

Kaiowá ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados, 2012.



Foto 2 *Tekoha Laranjeira Ñanderu*, 2009. Foto de Lauriene Seraguza.

Introdução

Todo mundo que anda conhece. Quem não anda, não conhece.

Kaiowá *ñanderu* Admiró, Reserva Indígena de Dourados, 2011.

Admiró ressalta a importância de caminhar para conhecer, ato que possibilita uma multiplicidade de encontros com os outros. Essa tese é resultado de uma trajetória com a Geografia, de muitos encontros, com camponeses (em suas diversas formas de sê-lo) e indígenas ocorridos por meio do nosso ingresso na graduação na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), no ano de 2005. No âmbito da pesquisa, o nosso engajamento para o desenvolvimento do projeto *A Geografia dos conflitos pela posse e uso da terra no Mato Grosso do Sul* influenciou os nossos olhares até aqui.

O projeto discutia as ocorrências de violências sobre a posse e uso da terra através dos Cadernos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) - Conflitos no campo Brasil. Em decorrência dessa pesquisa alguns episódios de conflitos contra os povos indígenas nos chamaram a atenção que, apesar de não serem tão notórios nos relatórios em comparação aos dos movimentos socioterritoriais¹ pela Reforma Agrária, nos trouxeram muitas inquietações e uma infinidade de perguntas, dentre as quais, uma nos acompanhou até aqui: Quem são os indígenas na sociedade brasileira contemporânea?

Nesse momento, vale ressaltar, as aulas ministradas e os trabalhos de campo da professora Rosemeire Aparecida de Almeida (a professora Rose), e ainda, a bonita parceria com Mieceslau Kudlavicz, agente da CPT/MS e amigo de turma na Geografia. Foram tantos aprendizados e experiências nos acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária durante a graduação. Dessas experiências surgiu o desafio de desenvolver uma pesquisa, no mestrado, sobre as disputas por territórios dos povos Guarani e Kaiowá.

O ingresso no mestrado em Geografia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) foi um momento de muitas transformações. Primeiro, porque tive a experiência de

¹ A discussão sobre movimento social tem tradição no campo da sociologia. Fernandes (2005; 2008) propõe uma forma analítica para essa discussão na Geografia, ao discutir concepções de movimentos socioespaciais e movimentos socioterritoriais. Para o autor, todo movimento social é socioespacial porque produz espaço no contexto de sua organização social. Tal abordagem é influenciado pelo filósofo Henri Lefebvre em seu livro *A produção do espaço*, ao dizer que “o espaço social é a materialização da existência humana”. Esse autor ainda distingue movimento socioespacial de movimento socioterritorial ao afirmar que o segundo, diferente do primeiro, tem o território como *trunfo* na reivindicação de garantias de direitos, como é o caso da luta pela Reforma Agrária, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ou demandas reivindicatórias pelo reconhecimento de territórios quilombolas, por exemplo.

conviver e aprender com os Guarani e Kaiowá; em segundo, as relações que passei a manter com uma diversidade de pesquisadores, entre eles, historiadores, antropólogos, sociólogos e geógrafos, que transformaram os nossos olhares sobre os povos indígenas. No mestrado, com as orientações de Jones Dari Goettert e Levi Marques Pereira, os rumos da pesquisa inicialmente proposta foram se transformando.

As mudanças ocorreram através de diálogos que influenciaram os nossos olhares sobre os espaços rurais, a Geografia, os povos indígenas e a importância do trabalho de campo. Nesses diálogos, o que era óbvio para eles, era novidade para nós. Discussões sobre identidade, memória, diferença, imaginário, colonialismo, colonialidade, política indigenista, aculturação, representação... rebatiam no desafio de construir uma dissertação.

A importância do espaço para a organização social dos povos, das diferenças, das identidades, dos territórios, das territorialidades, das memórias era constante nesse debate, não é possível refletir sobre a vida em sua multiplicidade, sem o espaço, pois se os sujeitos não são a-históricos, tampouco são a-espaciais.

O foco da pesquisa no mestrado era a Reserva Indígena de Dourados, localizada no município de Dourados e Itaporã/Mato Grosso do Sul. Porém, através dela, vislumbramos múltiplos outros territórios e territorialidades, percebemos que os indígenas estavam em todos os lugares, nas cidades, nas fazendas, em acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária. No decorrer da pesquisa demos conta da existência de acampamentos indígenas, que apesar de guardarem aspectos semelhantes aos acampamentos de luta pela Reforma Agrária, como os do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a lógica de sua organização, constituição e suas reivindicações são outras. Ainda, vale ressaltar as relações interétnicas na Reserva, uma multiplicidade de sujeitos, entre eles, os Terena², que estabelecem relações de conflitos históricos com os povos Guarani e Kaiowá.

A trajetória no mestrado resultou na dissertação “Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade”. As experiências que tivemos no decorrer da elaboração da dissertação nos estimularam a construir um projeto de doutorado, incentivado, sobretudo, pelos orientadores desta tese, Clifford Andrew Welch e Levi Marques Pereira (mais uma vez), mas naquele momento, sobre os acampamentos indígenas em

² Os Terena representam, pois, um dos subgrupos Guaná ou Txané. Os demais grupos correspondem as etnias Laiana e Kinikinawa e todos eles falam a língua Aruak, apesar das diferenças dialetais. (OLIVEIRA, 1976; BITTENCOURT; LADEIRA, 2000).

Mato Grosso do Sul. Assim, é possível perceber que o nosso olhar situado na Geografia sempre foi atravessado por pessoas de outras áreas do conhecimento, dos orientadores no mestrado e no doutorado, História e Antropologia estão entrelaçadas nos nossos olhares geográficos.

A complexidade em torno da existência de acampamentos era ainda muito maior do que poderíamos imaginar e se tornou ainda mais complexa no doutorado, a partir dos trabalhos de campo. Existem acampamentos em Reservas Indígenas, nas periferias das cidades, nas rodovias, nas vicinais, no entanto, nem todos esses acampamentos reivindicam *tekoha* - territórios étnicos ancestrais - mas conjugam o mesmo ideal, resistirem à condição de Reserva.

Antecipamos ao leitor que a condição de Reserva ou acampamentos-*tekoha* são produtos do colonialismo, do processo de desterritorialização Guarani e Kaiowá de seus territórios étnicos ancestrais e a reterritorialização precária nas reservas. Resistir à condição de Reserva é rebelar-se com o histórico colonialista das políticas indigenistas do Estado brasileiro, que desde o início do século XX, através de órgãos governamentais, tentaram realizar a integração e assimilação do indígena à sociedade nacional. O objetivo era *aculturar* os indígenas, transformá-los progressivamente em “brancos”, trabalhadores e úteis à nação.

No doutorado, o diálogo com pesquisadores no Núcleo de Estudos e Projeto de Reforma Agrária (NERA), principalmente por meio do Boletim DATALUTA, significou uma possibilidade de “retomada” das discussões sobre o campesinato, nos permitiu reflexões mais profundas sobre a realidade dos povos Guarani e Kaiowá.

Nossa preocupação inicial recaiu sobre as estratégias de resistências empreendidas pelos Guarani e Kaiowá para as retomadas de *tekoha*. Contudo, mesmo sem querer, estávamos construindo uma tese sobre as diferenças e as relações que permeiam essas estratégias e se desdobram nas formas e, principalmente, nos conteúdos dos acampamentos-*tekoha* e da Reserva. Os acampamento-*tekoha* é a junção da ideia de acampamento, muito presente entre os indígenas, com o *tekoha*, pois estão territorializados em seus territórios étnicos ancestrais.

Ao desenvolvermos a pesquisa percebemos a viabilidade de foca-la somente no município de Dourados, decisão justificada pela relação que os acampamentos estabelecem diretamente com a Reserva Indígena desse município. Destacamos que Dourados tem o maior número de acampamentos no Estado de Mato Grosso do Sul, totalizando dez, dos quais cinco foram centrais para a construção dessa tese, são eles: o acampamento-*tekoha* *Apika’y* (conhecido também como *Jukeri* ou Curral de Arame), *Pacurity*, *Ñu Verã*, *Ñu Porã* e *Boqueron*, todos eles com caráter reivindicatório de *tekoha*. Nos Mapas 1 e 2 é possível ver a

espacialização desses acampamentos-*tekoha* no município de Dourados e em relação a Reserva, dividida entre duas aldeias, a Jaguapirú e a Bororó³.

Diante dessas considerações, a presente tese é resultado do amadurecimento teórico, empírico, crítico e reflexivo que perpassou toda nossa trajetória na Geografia, desde a graduação até o doutorado, isso reforçou com o diálogo com os Guarani e Kaiowá e com as pesquisas de outros campos do conhecimento, como a Antropologia e a História.

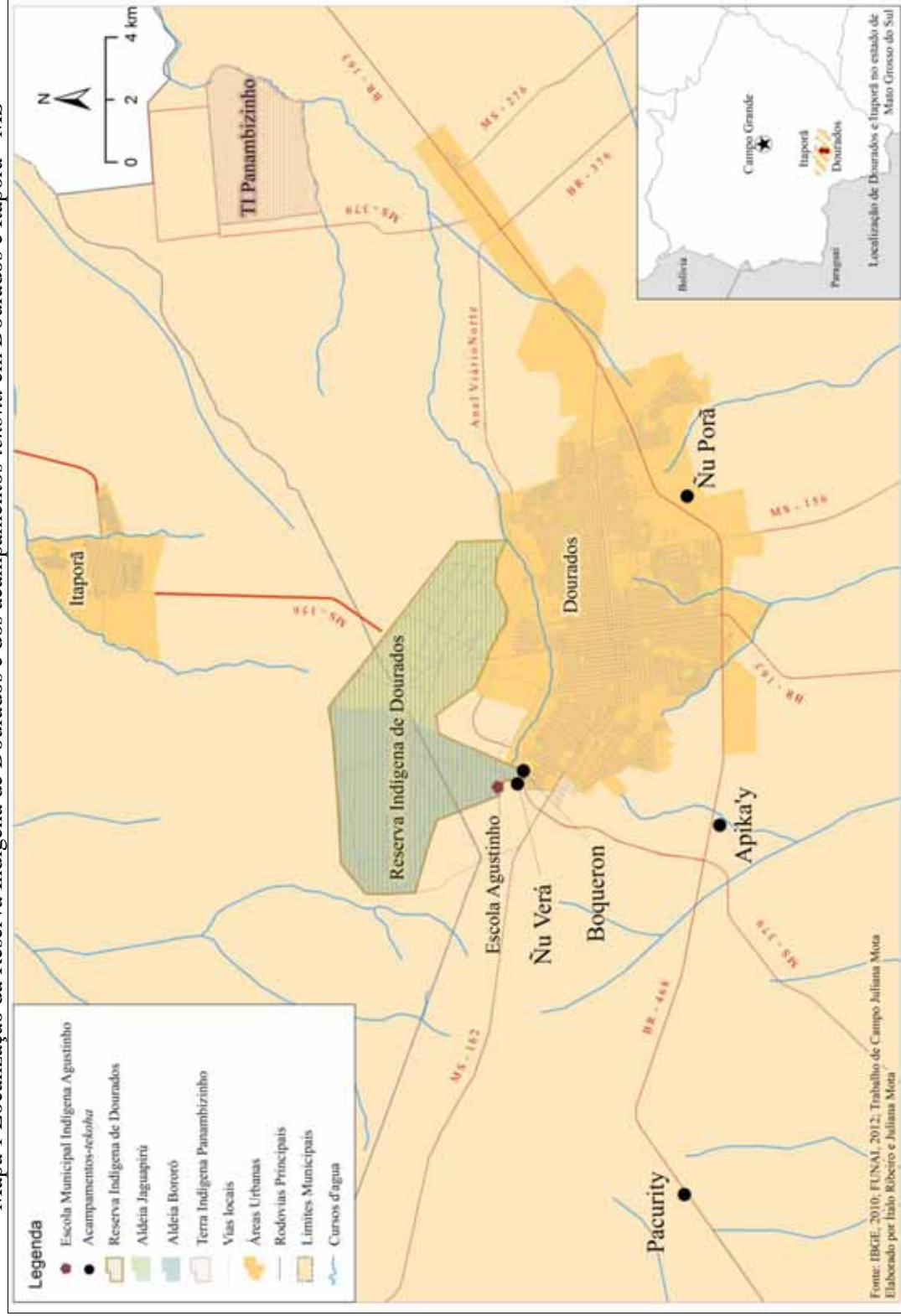
Diante dessa trajetória e das redefinições que ocorreram no percurso da pesquisa, o objetivo que traçamos para a construção desta tese foi compreender as diferenças geográficas entre Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha*. A palavra **entre** nos provoca a refletir sobre as interações e conexões de uma multiplicidade de encontros de histórias e trajetórias que possibilitam o estabelecimento de relações e interações em ambos os territórios.

Defendemos que as diferenças geográficas não surgem apenas pelas feições materiais do espaço geográfico, mas, sobretudo, pelas diferenças sempre complexas presentes nos processos de des-reterritorialização, nas tramas étnico-identitárias, nos discursos, nas memórias, nas estratégias cotidianas de resistências. Uma concepção de diferença não dualista surge a partir das interações entre Reserva e acampamentos-*tekoha*, constituídas através de conexões, entrelaçamentos (ou não) com outros territórios e multiterritorialidades de encontros e desencontros com os outros.

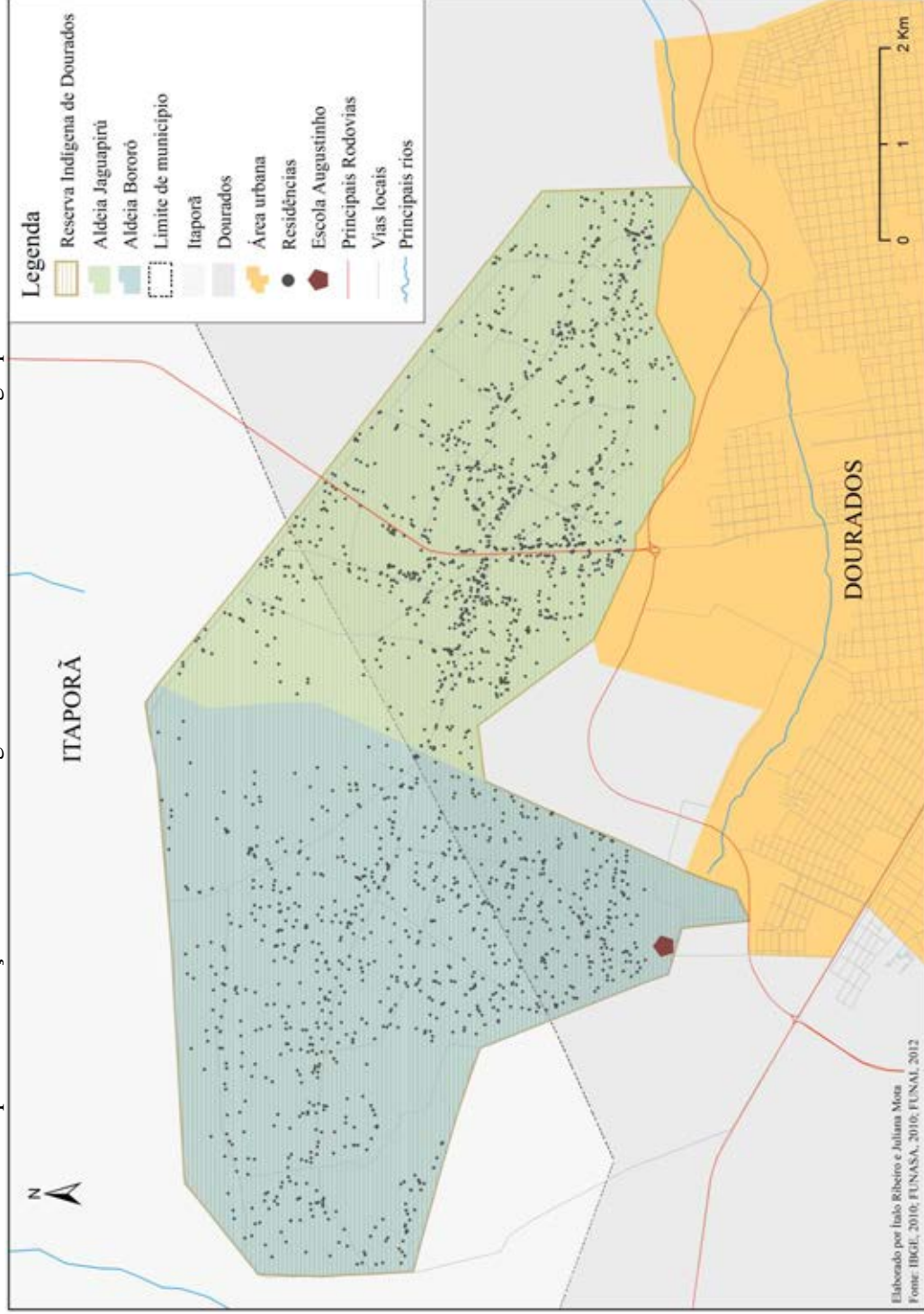
Muitos autores colaboraram com nosso debate, entre eles Doreen Massey e Rogério Haesbaert, no que tange às nossas reflexões sobre o espaço, os territórios e as multiterritorialidades para a compreensão das diferenças geográficas entre Reserva e acampamentos-*tekoha*; as contribuições e reflexões de autores como Frantz Fanon, Edward Said, Homi Bhabha, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Enrique Dussel, entre tantos outros, para o debate sobre o colonialismo - processos de Des-colonização - e para compreensão das disputas por territórios e estratégias de resistências cotidianas dos povos Guarani e Kaiowá, cujas contribuições ressaltamos os trabalhos de James Scott, John Manuel Monteiro, Manuela Carneiro da Cunha, Ecléa Bosi, Levi Marques Pereira, Maria Regina Celestino de Almeida, entre tantos outros que nos ajudaram no desafio de construção dessa tese.

³ As relações existentes nessas duas aldeias na Reserva reafirmam os processos de negação e afirmação étnico-identitárias existentes entre Guarani, Kaiowá e Terena, como veremos no decorrer do Capítulo III.

Mapa 1 Localização da Reserva Indígena de Dourados e dos acampamentos-*tekoha* em Dourados e Itaporã - MS



Mapa 2 Localização da Reserva Indígena de Dourados e das aldeias Jaguapirú e Bororó - MS



A organização dos capítulos da tese

A estrutura da tese guarda uma peculiaridade que aos olhos menos atentos poderia causar certa confusão, pois aqui o leitor não irá se deparar com os argumentos dispostos de maneira linear, porém, a maneira que buscamos realizar o encadeamento de nossas ideias tornaram mais evidentes os caminhos que percorremos, sobretudo, nossa forma de executar o trabalho de campo, e como eles influenciaram nas nossas análises e constatações sobre as diferenças, relações e interações entre Reserva Indígena e acampamentos-*tekoha*.

A tese se inicia com reflexões acerca das práticas metodológicas e a relevância do trabalho de campo em Geografia, presentes no capítulo I. Nele demonstramos como construímos a nossa pesquisa por meio da convivência com os Guarani e Kaiowá, os recursos metodológicos utilizados, especificamente a observação participante e as entrevistas em profundidade, os nossos “guias” para o desenvolvimento desta tese. Também, nos arriscamos a discutir a importância de observar e descrever a partir dos precursores da Geografia e em diálogo com outras áreas do conhecimento, especialmente a Antropologia. Com todas as limitações, trouxemos para o debate as contribuições, por exemplo, de Alexander Van Humboldt e Friedrich Ratzel.

Advertimos que o objetivo não foi refazer o histórico do pensamento geográfico a partir das metodologias utilizadas em cada período, já conhecido no desenvolvimento da ciência geográfica, mas destacar as potencialidades dos procedimentos que foram paulatinamente desvalorizados ao longo desse percurso, mas, no entanto, são ferramentas fundamentais para o trabalho de campo dos geógrafos e geógrafas e, inclusive, largamente utilizados em outras áreas do conhecimento, como é o caso dos trabalhos etnográficos na Antropologia. Assim, observar e descrever são tarefas importantes para pôr em destaque as particularidades muitas vezes ausentes e até mesmo ignoradas pelas metanarrativas.

No capítulo II realizamos um esforço para demonstrar os impactos do processo de Conquista do “novo mundo” sobre a organização socioterritorial dos povos indígenas. Essa discussão perpassa toda a tese, pois demandou uma abordagem de abrangência espaço-temporal que permitiu identificar e conectar um conjunto de representações sobre os povos indígenas, enraizados em concepções essencialistas e naturalizadas, que se estende até a contemporaneidade no imaginário da sociedade brasileira, em específico a sul-matogrossense. Tal abordagem contribuiu para delinear a construção da tese, reconhecendo a necessidade

de que outros olhares são necessários para compreendermos os povos indígenas, do passado e do presente.

Além disso, em sua dimensão espacial, o impacto da Conquista representou a transformação na organização territorial dos povos indígenas, redefinições de suas identidades étnico-territoriais, a intensificação dos conflitos interétnicos entre diversos povos, cujos conflitos e alianças nos processos de construção e desconstrução de territórios passaram também a ser negociados e mediados através das assimetrias nas relações de poder que entrelaçaram as histórias-trajetórias de indígenas (colonizados) e dos não-indígenas (colonizadores).

No caso específico de Dourados, os impactos do colonialismo para os Guarani e Kaiowá foram mais significativos a partir do início do século XX, com a criação das reservas indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e com a intensificação dos projetos de colonização e ocupação dos seus territórios étnicos, práticas recorrentes e estimuladas pelo Estado brasileiro, o que evidencia suas políticas colonialistas. Como desdobramento desses processos, destacamos também as estratégias indígenas de resistências ao colonialismo, como, por exemplo, a imposição de viver na Reserva e as impossibilidades de reconstrução de seus territórios étnicos.

A partir desse contexto de desterro, no capítulo III buscamos discutir o colonialismo presente na Reserva Indígena de Dourados. A imposição de novas formas de organização socioterritorial aos indígenas teve como pressuposto a integração e assimilação progressiva dos indígenas à sociedade nacional como não-indígenas. Esse foi um dos projetos civilizatórios do Estado brasileiro cujo objetivo centrou-se na tentativa de “branquear” o indígena através da escolarização-evangelização associados aos mecanismos de disciplinamento e controle permanente na Reserva.

A Reserva, como território precário e obra do colonialismo, foi constituída por uma multiplicidade de encontros, tanto entre redes de parentescos Guarani e Kaiowá (alguns aliados e outros inimigos) quanto com outras etnias, sobretudo, com os Terena (reconhecida como inimiga histórica dos Guarani e Kaiowá). Referente ao povo Terena, ressaltamos que não foi nosso objetivo adentrar às suas particularidades étnicas e, tampouco, os processos de des-territorialização de seus territórios étnicos que experienciaram. Isso decorre porque o acúmulo de informações e experiências sobre os Guarani e Kaiowá permitiram um conjunto de análises bem profundas que não teríamos condições de fazer com os Terena, em decorrência de nossas limitações para elaborar uma discussão mais contundente sobre seus modos de vida, estratégias

de resistências e organização socioterritorial, o que correríamos o risco de fazê-lo aqui de forma superficial⁴.

A Reserva pode ser considerada como uma das maiores tragédias da questão indígena no Brasil (talvez no mundo) (CIMI, 2012), resultado do papel colonialista do Estado ao impor uma territorialização precária aos indígenas, mas, apesar disso, não impediu que os povos Guarani e Kaiowá a deixassem de reconstruí-las. Ainda, a Reserva registra os maiores índices de suicídios e homicídios entre os povos indígenas em todo o território nacional (CIMI, 2013). Acreditamos que tais ocorrências podem indicar uma consequência direta das práticas colonialistas ainda presentes nas relações assimétricas entre indígenas e não-indígenas, em decorrência de uma suposta “superioridade branca” frente a “inferioridade indígena”, afirmada constantemente através de relações políticas, econômicas, culturais e simbólico-afetivas, principalmente, nas disputas por territórios em Mato Grosso do Sul.

Mas, diante disso, há resistências!

Os Guarani e Kaiowá reinventam seus territórios e territorialidades dentro e fora da Reserva. Dentro, destacamos as famílias que estão reivindicando *tekoha* a partir da Reserva e, fora, as resistências estão presentes na organização das redes de parentesco para as retomadas de *tekoha*, por meio dos acampamentos-*tekoha*. Nessas resistências o paradoxo do colonialismo é permanente, conjugam práticas de descolonização em seu interior. Isso possibilita afirmar que todo processo de colonização é também descolonização - Des-colonização -, pois ao mesmo tempo que coloniza, descoloniza!

Os processos de Des-colonização e as resistências na Reserva e nos acampamentos-*tekoha* nos levaram a compreender alguns dos elementos que podem caracterizar as diferenças geográficas entre ambos os territórios, assunto abordado no capítulo IV. As diferenças foram traçadas a partir das narrativas dos sujeitos e das relações que estabelecem em cada um desses territórios, por um lado como interação neles e em cada um deles e, por outro, como esses territórios influem nos comportamentos e posturas dos indígenas, elementos que reforçam as diferenciações e também os unem, sobretudo, em torno dos processos de retomadas de *tekoha* e do objetivo de recriação do *tekoyma* - modo de vida dos antigos nos *tekoha*.

Destacamos as peculiaridades dos acampamentos-*tekoha* e da Reserva Indígena nas estratégias para as retomadas de *tekoha*. Isso significa que nessa tese constam também

⁴ Para essa discussão sugerimos os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (1964; 1976; 2006); Circe Maria Bittencourt e Maria Elisa Ladeira (2009); Andrey Cordeiro Ferreira (2007);

discussões referente ao papel da memória que, passada de geração a geração, colaboram para que homens, mulheres, meninos e meninas, aqueles que não conheceram ou estiveram nos *tekoha*, estabeleçam relações de pertencimento com esses territórios.

O papel da memória é fazer emergir o passado, as tradições e os modos de ser Guarani e Kaiowá para reinvenção de um modo de vida similar ao vivenciado por seus ancestrais. Assim, a memória é capaz de entrelaçar o passado ao presente por meio dos atos cotidianos de lembrar, contar, rezar e liderar, os quais permitem a sobrevivência do passado, assim, para a retomada de *tekoha*, é necessário “retomar o passado”.

Por fim, fizemos alguns apontamentos sobre o desafio de compreender diferentes olhares e ampliação dos estudos dos sujeitos sociais na Geografia. Apesar de não ser o foco de nossa tese, apresentamos algumas considerações em torno da percepção das crianças sobre a realidade que envolvem os povos Guarani e Kaiowá. Mesmo diante do tangenciamento desse tema nesta tese, o objetivo foi indicar novas possibilidades de análise de estudos sobre os movimentos socioterritoriais que podem colaborar para as novas formas de imaginação do espaço.

No decorrer do trabalho constam algumas cartografias elaboradas por crianças, suas próprias interpretações sobre a importância do *tekoha* e suas cosmogeografias. Reafirmamos que mais do que um discurso aprofundado sobre os olhares das crianças, o intento foi possibilitar a abertura de novas agendas de pesquisas que contemplem de maneira mais efetiva e aprofundada, em sua diversidade, as relações socioespaciais dos Guarani e Kaiowá.

As cartografias foram mais detidamente trabalhadas com foco em estabelecer as diferenças geográficas entre Reserva Indígena e acampamentos-*tekoha*. Essas cartografias, construídas pelas pessoas que vivem nesses territórios, demonstraram os vínculos afetivos dos Guarani e Kaiowá a um território de “origem” e revelaram alguns dos sentimentos desses homens e mulheres, meninos e meninas em meio aos conflitos tanto na Reserva quanto nos acampamentos-*tekoha*. Essas representações também colaboraram para vislumbrarmos os entrelaçamentos que produzem os territórios Guarani e Kaiowá, o *tekoha*, que não existe somente na memória, mas está presente nas práticas cotidianas de existir e resistir das famílias que almejam retomá-lo.

Apresentando um cenário

“No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” [...]. Índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer.

Eduardo Viveiros de Castro, 2008.

O objetivo desse tópico introdutório é demonstrar a atual situação indígena no Brasil. Assim sendo, fizemos breves observações sobre sua população, territorialização e os principais desafios de suas lutas reivindicatórias pela demarcação de Terras Indígenas, especialmente, em Mato Grosso do Sul.

O último censo divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2010), por meio do Censo Indígena (Censo Indígena 2010), demonstrou que o Brasil é um país diverso, contabilizou o total de 305 etnias, falantes de 274 línguas e dialetos distintos, distribuídos em 80% dos municípios brasileiros (IBGE, 2012). O censo considerou a autoidentificação dos sujeitos para definir “quem é índio e quem não é”, para usarmos uma expressão de Eduardo Viveiros de Castro (2008), da mesma forma como ocorreu com os quesitos brancos, negros, amarelos... Apesar dos dados do censo não considerarem os “trânsitos” múltiplos dos indígenas entre territórios, o que impossibilita chegar a dados totalmente confiáveis sobre a população indígena, trouxeram informações relevantes sobre essa população no Brasil.

Segundo o censo indígena (IBGE, 2010), a população brasileira correspondia a 190.755.799 pessoas e, desse total, 896.917 indígenas⁵, isso significa que essa população perfaz 0,47% da população total, da qual 36,2% vivem em áreas urbanas e 63,8% nas áreas rurais. Nesse caso, é importante esclarecer que a população rural se refere, em sua maioria, à população indígena que vive em reservas e/ou Terras Indígenas.

O estado do Amazonas, segundo o Censo 2010, continha a maior população indígena do país, aproximadamente 183.514 pessoas; a etnia Ticuna tinha o maior número de pessoas dentro desse universo, 46.045. Em seguida está o estado de Mato Grosso do Sul com 77.025

⁵ A população total indígena é de 896.917, desse total somente 817.963 declaram-se indígenas. 78.954 não se declaram indígenas, mas se consideravam indígenas (IBGE, 2012).

indígenas, correspondente as etnias Guarani, Kaiowá, Terena, Kinikinawa, Kamba, Ofaié, Guató, Chamacoco, Kadiwéu e Atikum (ISA, 2013). Desse total de 77.025⁶, 61.158 pessoas estão territorializadas em reservas ou terras indígenas e 15.867 fora delas. Em referência à etnia Guarani Kaiowá⁷, estes representavam 56,3% da população indígena no estado, ou seja, 43.401 pessoas.

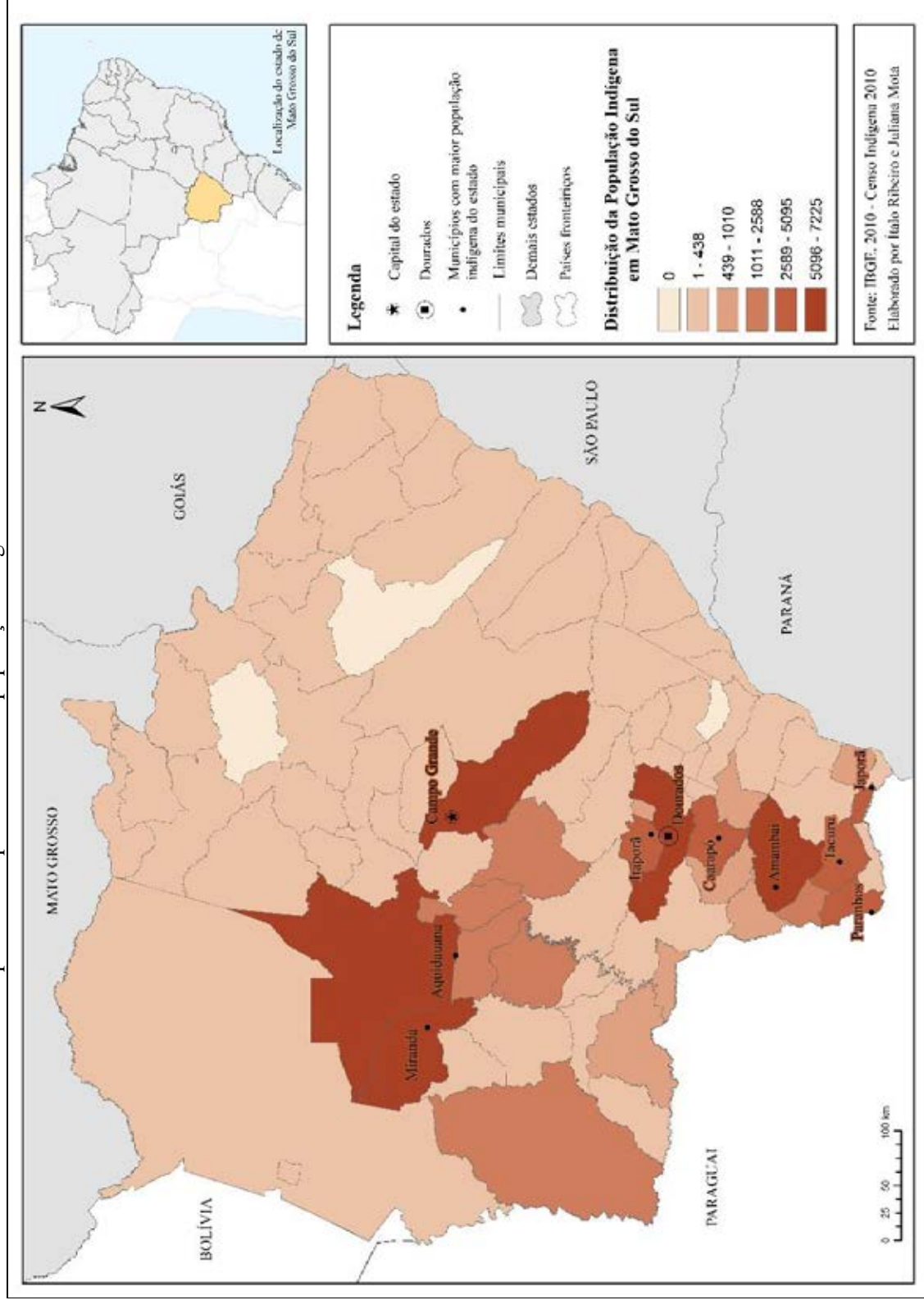
O censo contabilizou que a população indígena estava territorializada, em sua maioria, nos municípios de Amambai, Dourados, Miranda, Campo Grande, Aquidauana, Itaporã, Paranhos, Caarapó, Japorã e Tacuru (ver Mapa 3). Os municípios de Dourados e Itaporã concentravam a maior população indígena do estado, correspondendo a uma população de 6.830 em Dourados e 5.095 em Itaporã, com um total de 11.925 pessoas. Essa população residia, em sua maioria, na Reserva Indígena de Dourados, com 11.138 pessoas, e na Terra Indígena⁸ Panambizinho, com 306 pessoas (ver a localização da Terra Indígena no Mapa 1).

⁶ A população indígena autodeclarada é de 73.295, entretanto, 3.730 não se declararam indígenas, mas se consideravam indígenas (IBGE, 2012).

⁷ Escrita utilizada pelo Censo Indígena IBGE 2010 referente aos povos Guarani e Kaiowá.

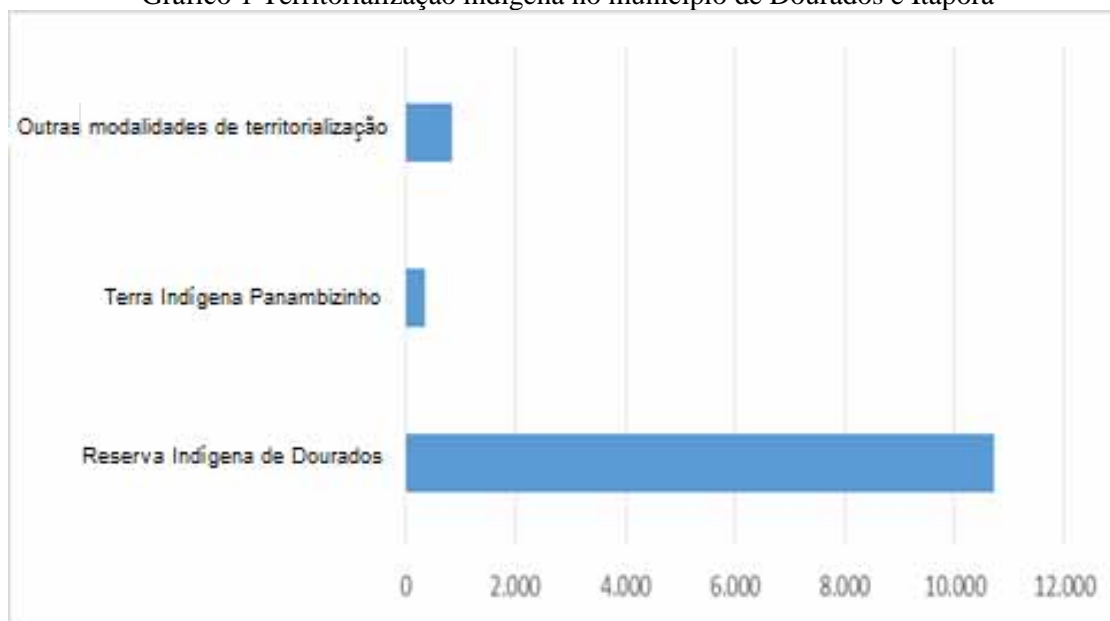
⁸ Terra indígena é um conceito jurídico criado pela Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, no Art. 19. Atualmente, é garantida pela Constituição Federativa do Brasil de 1988, no Art. 231. Nesse aspecto convém fazer uma ressalva importante, reservas e terras indígenas pertencem à União e aos povos indígenas são assegurados o usufruto exclusivo e inalienável de posse permanente e manejo de todas as riquezas naturais. O que diferencia Reserva e Terra Indígena são as políticas indigenistas e os propósitos em que foram criadas. Portanto o uso do conceito de terra indígena diferencia a política indigenista de criação de reservas no início do século XX pelo SPI, com caráter assimilacionista e integracionista. Porém, após a constituinte de 1988, a gestão territorial do Estado entende todos os territórios sob a posse permanente dos indígenas como terras indígenas. Entretanto, quando utilizarmos o conceito terras indígenas sem o propósito de elencar os processos discriminatórios com base na ocupação dos territórios étnicos e/ou com propósito de diferenciar as reservas, estamos nos referindo aos territórios que são propriedades da União.

Mapa 3 Municípios com maior população indígena em Mato Grosso do Sul



De acordo com o IBGE (2010), do total de pessoas na Reserva Indígena de Dourados, 10.720 se autodeclararam indígenas e 418 não. Ainda, a população total indígena em Dourados era de 93.4% territorializada na Reserva e 6.6% fora dela, dos quais 2.7% estavam territorializadas na Terra Indígena Panambizinho e 3.9% distribuídas em “outras modalidades de territorialização”, em áreas urbanas, rurais e acampamentos com ou sem caráter reivindicatório de territórios étnicos⁹. Esses dados podem ser melhor visualizados no gráfico 1.

Gráfico 1 Territorialização indígena no município de Dourados e Itaporã



Fonte: IBGE, 2010. Organização: Elaborado pela autora deste trabalho.

⁹ Esse termo se refere aos indígenas que vivem em situação de acampamento e não estão retomando territórios e, também, não participam da luta pela Reforma Agrária. As diversas formas de territorialização entre os Guarani e Kaiowá são discutidos por Pereira (2006; 2007); Silva (2007); Lutti (2009); Mota (2011); Homero (2012).

A diversidade nas formas de territorialização e a mobilidade dos povos Guarani e Kaiowá dificultam saber com exatidão sua população¹⁰, como advertido anteriormente. Segundo Levi Marques Pereira (2007, p. 01) essas “modalidades de territorialização” são “[...] respostas adaptativas das populações Kaiowá [e Guarani] às profundas transformações históricas e econômicas por que passou Mato Grosso do Sul”.

As múltiplas formas de territorialização demonstram as estratégias de resistência diante da atual conformação social e econômica brasileira e contraria a ideia historicamente produzida de que os povos indígenas estão em vias de extinção, colaboram para a desconstrução da ideia na qual afirma que a condição de ser indígena é transitória, como propunham as políticas indígenas anteriores à Constituição Federativa do Brasil de 1988, previsto no Art. 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários¹¹ sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p.43) ressalta que a “Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de **desindianização**, ao reconhecer que ele não se tinha completado”. Porém, o indígena continua sendo tratado como uma condição transitória e não autêntica, estigma que fortalece os discursos contrários às suas reivindicações, o reconhecimento e a demarcação de seus territórios étnicos.

A Constituição de 1988 trouxe significativas mudanças nos direitos territoriais indígenas, principalmente quanto à redefinição do significado de tradições e Terras Indígenas,

¹⁰ Evidência disso é demonstrada por Cavalcante (2012) ao cruzar o banco de dados do Censo IBGE 2010, SESAI [Secretaria Especial de Saúde Indígena] e FUNAI. Segundo ele (2012, p. 84) “Com base em dados do Censo Populacional do IBGE de 2010, da SESAI e da FUNAI, estima-se que a população Guarani e Kaiowá que vive em áreas de reservas indígenas, terras indígenas e acampamentos em Mato Grosso do Sul seja de 51.801 indivíduos, desses 2.630 vivem em acampamentos, 38.525 em reservas indígenas criadas pelo SPI e 10.646 em terras indígenas demarcadas após 1980. Esses dados são bastante conservadores e não computam grande parte da população indígena que vive em áreas urbanas, o que faz considerar que estimar a população guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul em 60.000 pessoas [Guarani e Kaiowá] vivendo em diferentes tipos de assentamentos não seja nenhum exagero”.

¹¹ O direito indígena sobre suas terras consta desde a legislação portuguesa no Brasil colônia. A historiadora e antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 141-142) define como **lei do Indigenato**, ao esclarecer que consta na Carta Régia de 30 de julho de 1609 e no Alvará de 1º de abril de 1680, que “os índios são “primários e naturais senhores” de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas”. Também considera que o direito indígena consta na Lei de Terras de 1850, ao dizer que: “[...] fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse **título do indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação**. As terras dos índios, contrariamente a todas as outras, não necessitaram, portanto, ao ser promulgada a Lei de Terras, de nenhuma legitimação”.

que a partir de 1988 **não foram mais pautados nos critérios da imemorialidade**, o que reconfigura a compreensão sobre ocupação tradicional e o sentido de Terra Indígena, pois tanto as antigas quanto as atuais formas de organização socioterritorial dos povos indígenas são consideradas tradicionais. Todavia, as impossibilidades de demarcação são enormes, agravadas pelos processos de regularização fundiária, que perduram décadas para serem resolvidas, fazendo com que os processos tramitados pela FUNAI fiquem em suspensão aguardando sentença judicial (LIMA, 2009).

O dispositivo administrativo demarcatório de terras indígenas foi criado pela Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973, no Art. 19, em plena ditadura militar. Atualmente, a demarcação é garantida pela Constituição de 1988, no Art. 231, **regulamentada pelo Decreto 1775 de 08 de janeiro de 1996**¹². Esse dispositivo ampara os processos de demarcação dos territórios étnicos reivindicados pelos povos indígenas, sob a competência do Poder Executivo em demarcá-las, por meio da FUNAI.

Atualmente, um dos grandes desafios para as demarcações tem sido a forte pressão das bancadas ruralistas presentes nas mais diferentes instâncias do poder político nacional, que tem como uma de suas mais notáveis articuladoras a senadora e grande proprietária rural Katia Abreu (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB), atual ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento do governo de Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores - PT). Um dos objetivos é retirar o direito exclusivo (ou nenhum direito) de demarcação de Terras Indígenas pela FUNAI, transferindo-o para o poder de decisão do Congresso Nacional.

¹² O Decreto nº 1775/96 estabelece as seguintes etapas: (i) **Identificação** é o primeiro momento do procedimento de demarcação, constituído um grupo de trabalho formado por representantes de diversas áreas de conhecimento, coordenado por um antropólogo, para realizar estudos sobre a Terra Indígena; (ii) **Declaração** é a emissão de uma Portaria Declaratória de Posse pelo Ministro da Justiça reconhecendo os limites da Terra Indígena, após o período de contraditório, determinando a sua demarcação administrativa - trata-se da oportunidade a todo e qualquer interessado, inclusive estados e municípios, de manifestar-se sobre o procedimento e impugná-la; (iii) **Declaração dos limites**, consiste na materialização da delimitação, o Ministério da Justiça, no prazo de 30 dias, declara os limites da área determinando sua demarcação física; (iv) **Demarcação física** é a declaração dos limites da área, a FUNAI efetiva os limites da Terra Indígena, coloca marcos no chão, placas de sinalização. Ainda, nesta etapa, o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, em caráter prioritário, procederá ao reassentamento de não-indígena; (v) **Homologação** é todo o procedimento de demarcação, submetido ao Presidente da República para ratificação por meio de Decreto Presidencial; (vi) **Registro** é o momento em que a Terra Indígena demarcada e homologada será registrada, no prazo de 30 dias, no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca correspondente e na Secretaria do Patrimônio da União SPU (ARAÚJO, 2006).

Ressaltamos que as dificuldades para a demarcação de Terras Indígenas têm sido agravadas com as Propostas de emendas à Constituição, como a PEC 215/2000¹³, com a Portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU¹⁴), o Projeto de Lei Complementar 227/2012¹⁵, por exemplo. Todos esses projetos são inconstitucionais e formas evidentes de prejudicar e dificultar os direitos indígenas em **favor de interesses político e econômicos**, representam retrocessos na política indigenista brasileira, garantidas pela Constituição de 1988, e o descumprimento de convenções internacionais vinculadas aos direitos humanos dos povos indígenas, como é o caso da Convenção 169 da OIT (Ratificada pelo governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, PT, em 2004), que prevê consulta aos povos indígenas antes de decisões que impedem garantir seus direitos territoriais, principalmente.

A situação específica dos processos demarcatórios de territórios étnicos reivindicados pelos Guarani e Kaiowá está amparada pelo Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), também conhecido como Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC), firmado em 2007 pelo Ministério Público Federal/Mato Grosso do Sul e FUNAI (em Anexo 1).

O TAC busca identificar 39 terras indígenas a partir de seis grupos técnicos de trabalho (GTs), sob coordenação de antropólogos desde 2008¹⁶. Portanto, são territórios reivindicados

¹³ I - Proposição de mudanças na constituição: Trata-se de Proposta de Emenda Constitucional de nº 215, de 2000, apresentada por parlamentares, tendo à frente o Deputado Almir Sá, na qual sugere que: 1. Se acrescente ao art. 49 da Constituição Federal, o inciso, renumerando-se os demais, com o seguinte teor: Art. 49 – É da competência exclusiva do Congresso Nacional: (novo inciso) – aprovar a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e ratificar as demarcações já homologadas; 2. Se altere a redação do § 4º do art. 231 da Constituição Federal e acrescenta um oitavo parágrafo neste mesmo art. 231 da CF, de forma a passar a vigorar com as seguintes redações: “§ 4º As terras de que trata este artigo, após a respectiva demarcação aprovada ou ratificada pelo Congresso Nacional, são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”; “§ 8º Os critérios e procedimentos de demarcação das Áreas indígenas deverão ser regulamentados por lei” (BRASIL/PEC 215).

¹⁴ A Portaria 303 da AGU afirma: 1 As terras indígenas podem ser ocupadas por unidades, postos e demais intervenções militares, malhas viárias, empreendimentos hidrelétricos e minerais de cunho estratégico, sem consulta aos povos e comunidades indígenas; 2. Determina a revisão das demarcações em curso ou já demarcadas que não estiverem de acordo com o que o STF decidiu para o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol; 3. Ataca a autonomia dos povos indígenas sobre os seus territórios. Limita o direito dos povos indígenas sobre o usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes nas terras indígenas; 4. Transfere para o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO) o controle de terras indígenas, sobre as quais indevida e ilegalmente foram sobrepostas Unidades de Conservação; 5.º Cria problemas para a revisão de limites de terras indígenas demarcadas que não observaram integralmente o direito indígena sobre a ocupação tradicional. (APIB, CIMI, ANSEF, 2012).

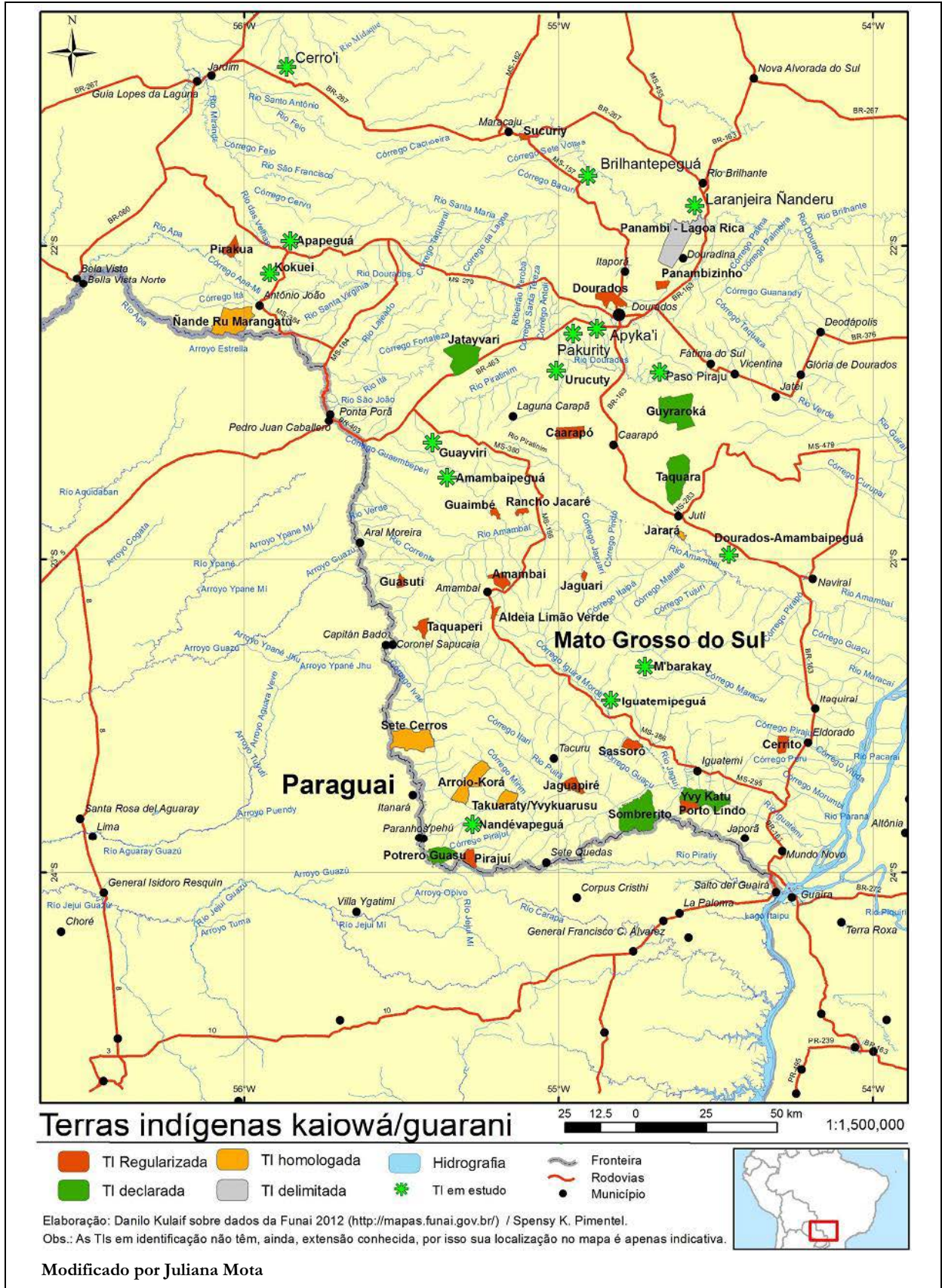
¹⁵ O Projeto de Lei Complementar encontra-se disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/>>. Acesso em: jan. 2015.

¹⁶ As Portarias demarcatórias da FUNAI de número 788, 789, 790, 791, 792, 793, de 10 de julho de 2008, publicados no Diário Oficial da União em 14 de julho de 2008, estão para estudos de identificação e delimitação das Terras Indígenas ocupados pelos Guarani e Kaiowá na região das bacias hidrográficas denominadas de

por comunidades Guarani e Kaiowá que esperam a finalização do processo de demarcação. Além desses territórios reivindicados, existem comunidades que aguardam reconhecimento de seus territórios há mais de 40 anos, como é o caso da Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica. Isso significa que a situação jurídica das Terras Indígenas demora décadas para serem regularizadas (CAVALCANTE, 2012). A situação fundiária dos territórios reivindicados pelos Guarani e Kaiowá podem ser visualizados no Mapa 4 e Quadro 1 a seguir.

Amambaípegua, Dourados-Amambaípegua, Iguatemípegua, Brilhantepegua, Nhandevapegua e Apapegua, em Mato Grosso do Sul.

Mapa 4 Situação das Terras Indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul



Quadro 1 Situação das Terras Indígenas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul

TERRAS INDÍGENAS	POVO OU ETNIA	MUNICÍPIO	ÁREA	SITUAÇÃO/ETAPA
RI Aldeia Limão Verde	Guarani e Kaiowá	Amambaí	660 ha	Regularizada
RI Dourados	Guarani e Kaiowá e Terena	Dourados/Itaporã	3.475 ha	Regularizada
RI Sessoró	Guarani e Kaiowá	Tacuru	1.923 ha	Regularizada
RI Taquaperi	Guarani e Kaiowá	Coronel Sapucaia	1.777 ha	Regularizada
TI Cerrito	Guarani	Eldorado	1.951 ha	Regularizada
TI Amambaipeguá	Guarani	Ponta Porã	-	Em estudo
TI Amambaí	Guarani e Kaiowá	Amambaí	2.430 ha	Regularizada
TI Apepeguá	Guarani	Amambaí, Ponta Porã	-	Em estudo
TI Arroio-Korã	Guarani e Kaiowá	Paranhos	7.176 ha	Homologada
TI Brilhantepeguá	Guarani	Paranhos	-	Em estudo
TI Burritizinho	Guarani e Kaiowá	Sidrolândia	10 ha	Regularizada
TI Caarapó	Guarani e Kaiowá	Caarapó	3.594 ha	Regularizada
TI Dourados-Amambaipeguá	Guarani	Naviraí, Dourados e Amambaí	-	Em estudo
TI Guambe	Guarani e Kaiowá	Laguna Caarapã	717 ha	Regularizada
TI Guasuti	Guarani e Kaiowá	Aral Moreira	959 ha	Regularizada
TI Guayvyri	Guarani e Kaiowá	Ponta Porã	-	Em estudo
TI Guyraroka	Guarani e Kaiowá	Caarapó	11.440 ha	Declarada
TI Iguatemipeguá	Guarani	Sete Quedas, Iguatemi, Amambaí, Coronel Sapucaia	-	Em estudo
TI Jaguapiré	Guarani e Kaiowá	Tacuru	2.349 ha	Regularizada
TI Jaguari	Guarani e Kaiowá	Amambaí	405 ha	Regularizada
TI Jarará	Guarani e Kaiowá	Juti	479 ha	Homologada
TI Jatayvari	Guarani e Kaiowá	Ponta Porã	8.800 ha	Declarada
TI Kokuey	Guarani e Kaiowá	Ponta Porã	-	Em Estudo
TI M'barakay	Guarani e Kaiowá	Iguatemi	-	Em estudo
TI Nanderu Marangatu	Guarani e Kaiowá	Antônio João	9.317 ha	Homologada
TI Nandevapeguá	Guarani	Japorã	-	Em estudo
TI Panambi-Lagoa Rica	Guarani e Kaiowá	Douradina/Itaporã	12.196 ha	Delimitada
TI Panambizinho	Guarani e Kaiowá	Dourados	1.273 ha	Regularizada
TI Pirajuí	Guarani	Paranhos	2.118 ha	Regularizada
TI Pirakua	Guarani e Kaiowá	Bela Vista, Ponta Porã	2.384 ha	Regularizada
TI Porto Lindo	Guarani	Japorã	1.649 ha	Regulariza
TI Potrero Guaçu	Guarani	Paranhos	4.025 ha	Declarada
TI Rancho Jacaré	Guarani e Kaiowá	Laguna Caarapã	778 ha	Regularizada
TI Sete Cerros	Guarani e Kaiowá	Paranhos	8.585 ha	Homologada
TI Sombreiro	Guarani	Sete Quedes	12.608 ha	Declarada
TI Sucuriy	Guarani e Kaiowá	Maracaju	535 ha	Regularizada
TI Takuaraty/Yvykuarussu	Guarani e Kaiowá	Paranhos	2.609 ha	Homologada
TI Taquara	Guarani e Kaiowá	Juti	9.700 ha	Declarada
TI Urucuty	Guarani e Kaiowá	Amambaí	-	Em estudo

Fonte: FUNAI, 2012.

Notas sobre os povos Guarani e grafia da língua guarani

Os povos Guarani, falante da língua tupi-guarani¹⁷, são identificados na literatura etnográfica e historiográfica em três subgrupos: os Guarani, Kaiowá e Mby´a. Os Kaiowá estão situados em aldeias na região oriental do Paraguai e, no Brasil, nas aldeias (ou reservas) mais ao sul de Mato Grosso do Sul; Os Guarani concentram-se em aldeias no Paraguai, na região compreendida entre os rios Jejuí Guasu, Corrientes e Acaray; no Brasil, vivem em aldeias que estão distribuídas entre o estado de Mato Grosso do Sul, no interior e litoral de São Paulo, interior do Paraná e Rio Grande do Sul e litoral de Santa Catarina; Os Mby´a, no Brasil, encontram-se em várias aldeias nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e na Mata Atlântica do litoral. Também, em aldeias localizadas na região oriental do Paraguai, nordeste da Argentina (província de Misiones) e norte do Uruguai (LADEIRA, 2008).

Esses povos estabelecem similaridades e diferenças nos aspectos étnicos-territoriais entre si. A similaridade é exemplificada pelo caráter intenso da religiosidade presente nas formas de organização socioterritorial, pois a religiosidade é inerente ao *ethos* desses povos, perfaz a necessidade da reza para falar com os deuses míticos, com o *ñanderuvussu* - Deus maior ou Deus Grande - e para a construção e desconstrução de *tekoha*, por exemplo. Ainda, a religiosidade está presente na incorporação de práticas do cristianismo no cotidiano desses povos. Para essa discussão sugerimos os trabalhos de Bartomeu Melià (1991; 1997) e Graciela Chamorro (2008; 2009).

O elemento de diferenciação pode ser percebido nas formas de identificação e afirmação étnica entre os Guarani, Kaiowá e Mby´a, envolvem tanto sua localização geográfica quanto os elementos culturais diversos, como podem ser encontrados em ampla literatura sobre esses povos, por exemplo, nos trabalhos de Ladeira (2007; 2008), Chamorro (2008; 2009) e Mota (2011). As semelhanças e as diferenças entre os povos Guarani e Kaiowá foram consideradas no capítulo II e III desta tese.

¹⁷ Para Chamorro (2008, p.33), estas línguas eram uma só, apenas com algumas variações dialetais que indicam particularidades entre o “tupi brasileiro” e o “guarani paraguaio”. Considera, também, que a expressão “família tupi-guarani” é uma designação convencional que arrola línguas, muitas delas já mortas, procedentes de uma língua ancestral que se convencionou denominar de proto-tupi-guarani, o que seria para as línguas indígenas classificadas de tupi-guarani o que seria o latim para a família lingüística românica. A família tupi-guarani forma, com outras seis famílias, o “tronco lingüístico tupi”, comparável com o tronco lingüístico indo-europeu. No final do século XX, ela arrolava, só no Brasil, 21 línguas vivas, aparentadas entre si, faladas por grupos tupi-guarani modernos espalhados por 13 estados brasileiros e por vários outros países.

Em relação à grafia dos povos Guarani é importante considerar a história de contato entre os povos indígenas e a sociedade colonial no âmbito das variações etimológicas na historiografia e etnografia¹⁸ e podem ser encontradas de múltiplas formas, por exemplo: para os Guarani Ñandeva: Guarani-Ñandeva, Ava-Chiripa, Ava-Guarani, Xiripa, Tupi-Guarani, Guarani e/ou Guarani (especificidade do Estado de Mato Grosso do Sul); para os Guarani Kaiowa: Paĩ-tavyterã, Tembekuára, Kaiowa e/ou Kaiowá (ISA, 2010a; 2010b); para os Guarani Mby'a: Mbya e/ou Guarani.

Destacamos que neste trabalho a grafia dos povos Guarani está em maiúsculo e será encontrado no singular, como rege a convenção sobre a grafia dos povos indígenas (SCHADEN, 1976). Na língua guarani aparecem o 'w' e o 'y'. O 'c' e o 'q' da língua portuguesa são substituídos por 'k' e usa-se o '~' para nasalizar consoantes como 'ñ'. Os conceitos nativos da língua guarani estão grafados em letra minúscula, itálico e no singular (PEREIRA, 2004).

Glossário etimológico

Palavras	Significados
<i>Aty guasu</i>	<i>Aty</i> – montão, reunião, juntar, fazer assembleia, grupo. <i>Guasu</i> e/ou <i>tuvicha</i> – grande, acima do normal, em tamanho, volume, intensidade e valor etc. Grande reunião e/ou grande assembleia.
<i>Angue ou anguary</i>	Nossa sombra ou assombração.
<i>Apika</i>	Banco
<i>Apika'y</i>	Banco sagrado de madeira
<i>Avá</i>	Gente
<i>Chiru</i>	Cruzes e varas
<i>Guaxiré</i>	Festa
<i>Iguarussu</i>	A palavra é proveniente de <i>Igua - Iguaçu - Iguasu</i> (muita água). <i>Iguarussu</i> é a junção de <i>Iguasu</i> (muita água) + <i>Guasu</i> (grande) = água grande.
<i>Jaha jaike jey</i>	processo de reocupação
<i>Jaike jevy</i>	Reocupar, retomar, retornar
<i>Jakaira</i>	Dono das plantas
<i>Jará</i>	Dono, senhor
<i>Jassa</i>	São dois colares feitos de sementes
<i>Jerosy</i>	Tipo de reza que envolve canto e dança.
<i>Jerosy</i>	Festa do batismo do milho
<i>Johexakáry</i>	<i>Ñanderu</i> e <i>ñandesy</i> – sua principal função é ser vidente, aquele que sabe o que irá acontecer no futuro e tem o poder de conversar com <i>ñanderuvussu</i> e/ou <i>ñandejará</i>
<i>Jukery</i>	Planta espinhosa
<i>Ka'a</i>	Erva matte

¹⁸ Para essa discussão sugerimos os trabalhos de Melià (1991; 1997), Chamorro (2008; 2009).

<i>Ka'aguy jará</i>	Dono do mato ou florestas
<i>Karai</i>	Não indígena e/ou branco.
<i>Ñande reko</i>	Nosso modo de ser e viver.
<i>Ñandejará</i>	Deus maior e/ou Deus grande.
<i>Ñanderu</i>	Xamã e rezador. Representa Deus na terra.
<i>Ñanderuvussu</i>	Deus maior e/ou Deus grande, sendo ele o pai maior e criador do mundo
<i>Ñandesy</i>	Xamã e rezadora. Representa Deus na terra.
<i>Nhe'é</i>	Nossa fala que é a linguagem dos <i>ñanderu</i> e das <i>ñandesy</i>
<i>Ñu porá</i>	<i>Campo bonito</i>
<i>Ñu verá</i>	<i>Campo brilhante ou iluminado</i>
<i>Ogapysy</i>	Casa grande ou comunal
<i>Oguata</i>	<i>Ato de caminhar</i> . Referente aquele que caminha, o caminhante.
<i>Okanguaa'a</i>	Cocar
<i>Pavêm</i>	Envolve o estabelecimento das relações entre parentelas que constituem uma rede ampliada de parentesco e alianças políticas que constituem o <i>tekoha</i> .
<i>Pindo roká</i>	<i>Pindo</i> : Espécie de coqueiros com frutos comestíveis, o seu palmito é amargo e comestível, dos frutos obtém-se xarope expectorante; <i>Roká</i> : Pátio, quintal, cerca ou curral.
<i>Potirõ</i>	Trabalho coletivo
<i>Sarambi</i>	<i>Esparramo</i> , desordem, alvoroço, bagunça, dispersão.
<i>Takuapu</i>	Bastão de Taquara
<i>Tape'poi</i>	Caminhos
<i>Tekoha</i>	<i>teko</i> : Modo de vida, costumes e tradições. <i>ha</i> : conotação de lugar. O lugar onde é possível reproduzir o modo de vida Guarani e Kaiowá e propriedade comunal e exclusiva. O <i>tekoha</i> guarani é o lugar onde se dão as condições para ser guarani. Morada, querência, povos aldeia, estadia. <i>tekoha</i> tem área bem definida, delimitada por montes, riachos e rios.
<i>Teko porã</i>	Modo correto de viver segundos os fundamentos dos antigos e/ou ancestrais. De natureza boa, bondade, amabilidade, virtude, honestidade, cortesia, índole privilegiada.
<i>Teko vai</i>	Modo incorreto e ruim de viver. Está fora dos princípios dos antigos e/ou ancestrais. Viver em condição de Reserva e/ou fora do <i>tekoha</i> . Mal caráter.
<i>Tekoha guasu</i>	<i>Tekoha</i> grande
<i>Tekoha guasu</i>	Território extenso e/ou território amplo que compõem um conjunto de <i>tekoha</i> .
<i>Tekoharã</i>	Conotação de futuro. O lugar onde será reconstruído o <i>tekoha</i> .
<i>Tekopyahu</i>	Atual modo de viver com interferências da cultura não indígena. Juventude, novo.
<i>Tekoyma</i>	Modo de ser e viver dos antigos.
<i>Tendotá</i>	Liderança política, é aquele que inicia uma ação, por exemplo é aquele que inicia uma retomada de <i>tekoha</i> .
<i>Tendotá</i>	Liderança importante que poderá se tornar um <i>johexakáry</i>

Fonte: Trabalho de campo da autora 2007-2014; Guasch, (2008); Melià; Saul; Muraro, (1987); Assis, (2008).



Foto 3 Reserva Indígena de Dourados, 2012

Vejo os indígenas,
os Guarani e Kaiowá,
através da minha experiência com a Geografia.

Parafraseando Castro, 2008.

CAPÍTULO I



Foto 4 Reserva Indígena de Dourados, 2014

REFLEXÕES E EXPERIÊNCIAS DE TRABALHO DE CAMPO CONTRIBUIÇÕES À PESQUISA QUALITATIVA EM GEOGRAFIA

Cada pessoa que vem aqui leva um pouco do jeito nosso, tem uma história para contar [e é importante] estar escrito na história do papel para não esquecer... Cada um vê de um jeito e para entender tem que conhecer.

Liderança e professora Guarani, 2012.

Todo mundo que anda conhece.
Quem não anda, não conhece.

Kaiowá *ñanderu* Admiro, Reserva Indígena de Dourados, 2011.

Tem que contar para aprender a história do índio, se não conta, não aprende.
A gente conta para que a palavra seja levada para longe.

Kaiowá *ñanderu* Nelson, Reserva Indígena de Dourados 2014.

Início este capítulo em primeira pessoa do singular, fugindo das convenções acadêmicas por entender que o pesquisador em um trabalho acadêmico não elabora sua interpretação sobre os “outros” sem refletir sobre a ação particular de si mesmo, de quem observa, descreve, analisa, interpreta e escreve. E neste caso específico, foi-me possível realizar esses procedimentos por meio da multiplicidade de encontros com os Guarani e Kaiowá.

A importância deste capítulo está em minhas inquietações, nas interpretações que elaborei para refletir sobre a presença dos povos Guarani e Kaiowá na sociedade contemporânea, em minha própria vida e o quanto esses sujeitos contribuem para o nosso pensar, ser e fazer Geografia. Aqui, constam reflexões e contribuições sobre procedimentos de trabalho de campo e a importância dos atos de observar e descrever, muito negligenciados pelos geógrafos e geógrafas. Muitas vezes, esses se opõem a qualquer procedimento metodológico que recorde os fundamentos da ciência positiva, assim, menosprezam as “origens” de seu próprio fazer e do quanto esses dois procedimentos de pesquisa contribuem para o avanço de nossos olhares sobre o espaço, o tempo, os povos, as sociedades, as comunidades, as identidades, as diferenças e as relações que envolvem o “nós” e os “outros” - os Outros-Nós.

1 As vicissitudes do/no trabalho de campo: experiências de vivências

Este tópico tem a finalidade de demonstrar a singularidade do meu envolvimento e experiência vivida com os Guarani e Kaiowá. Para mim, é importante esclarecer ao leitor minha posição política, ideológica e situada na Geografia ao conhecer, conviver, aprender e me relacionar efetivamente com esses povos. A Geografia permitiu o encontro com os Guarani e Kaiowá, há aproximadamente oito anos. Encontro que não somente tem possibilitado uma melhor compreensão sobre outras formas de viver e ser, mas também outros modos de pensar e sentir quem sou no mundo. Desse modo, tal encontro tornou possível a minha compreensão sobre a diversidade de como os povos Guarani e Kaiowá produzem e significam o espaço.

Considero que até adentrar ao universo da Geografia, escutei *coisas* sobre esses outros estranhos e desconhecidos povos. Essas *coisas* envolviam um imaginário que percorria, por um lado, uma visão de barbárie e, por outro, uma completa idealização do indígena, o bom selvagem de José de Alencar¹⁹, ao atribuir aos indígenas uma ingenuidade, pureza e bondade naturalizada (mas também a rudeza, expressa na obra *O Ubirajara*).

A partir do meu fazer geográfico, o imaginário que eu tinha sobre os indígenas foi amoldado baseado em autores como Sandra Jatahy Pesavento (1995) e Roberto Gambini (2002). Pesavento (1995, p. 15) afirma que: “O imaginário é sempre referência a um “outro” ausente. O imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente”²⁰. E, Gambini (2002) complementa “Todos nós criamos uma série de relacionamentos imaginários porque sempre presumimos que o mundo é tal como o vemos e os outros, tais como os imaginamos²¹”.

¹⁹ É importante considerar José de Alencar como um dos precursores das ideias nacionalistas e seu marco no romantismo brasileiro com os romances indianistas. Ver livros: *O Guarani* (1857), marcado pela representação do bom selvagem; *Iracema* (1865), *O Ubirajara* (1974), o nobre e rude guerreiro Tupi (RAMOS, 2006). O ideário do bom selvagem também é encontrado nos trabalhos do filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

²⁰ O pensamento de Pesavento é influenciado pelo sociólogo Pierre Bourdieu, pelo filósofo Paul Ricoeur e pelo historiador Roger Chartier, sobretudo em suas reflexões sobre o simbólico²⁰, ao correlacionar o imaginário com discussões sobre representação e identidade.

²¹ Gambini ([1988] 2002, p. 90) entende que “De uma perspectiva histórica, é natural a existência de uma imagem negativa do homem primitivo, porque o contraste assegurava ao civilizador a confirmação de sua duvidosa superioridade. Os relatos de Colombo e dos viajantes do século XVI eram, portanto, a validação “empírica” de um mito eterno, e nesse sentido a catequese dos indígenas assume ares de uma repetição da Criação. Civilizá-los seria o mesmo que moldar de novo a argila corrupta à imagem do autor. Os jesuítas fincaram o pé no Novo Mundo com esse objetivo, e convencidos de que a argila era má. Nada está em discussão. Os índios já eram conhecidos muito antes de serem encontrados, porque a imagem por meio da qual seriam percebidos sempre existiu na psique do

Esses autores, ao correlacionarem o imaginário com questões referentes à psicologia, à representação e à identidade, atestaram que o imaginário envolve uma significação para além do aparente, um conjunto de ideias e imagens que percorre o modo em que eu imaginava os povos indígenas. Portanto, as imagens, os imaginários e as representações sobre os outros são como um espelho em projeção sobre os outros, de modo que “Tudo que é inconsciente em nós mesmos descobrimos no vizinho²²” (JUNG *apud* GAMBINI, [1988] 2002, p. 28).

Sobre esse debate, as contribuições do livro “O poder simbólico”, de Pierre Bourdieu (2006), contribuiu para o pensamento de Pesavento (1995, p. 15) ao alegar que “as representações objetais, expressas em coisas ou atos são [também] produto de estratégias de interesse e manipulação”. O imaginário não está dissociado de um imaginário hegemônico de projeto civilizatório europeu, imposto ao mundo no processo de constituição da moderna-colonialidade²³, por isso a visão distorcida, racista, idealizada, estereotipada e naturalizada sobre os indígenas.

O meu imaginário sobre os indígenas era, então, construído a partir das imagens que chegavam a mim por meio da televisão e da escola, uma vez que antes de entrar na universidade essa era a única possibilidade de me *conectar* com o mundo. É claro que essa conexão era muito diferente do que é hoje, sobretudo com a popularização da *Internet*, por exemplo. As informações sobre os povos indígenas traziam grandes inquietações e um imaginário muito próximo do que eu havia obtido na escola. Assim, recordo o indígena que me era apresentado nos livros didáticos de História, exatamente como registrou o escrivão Caminha, em carta ao Rei Dom Manuel ([1451-1501], 2000, p. 25): “Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas; e estão em relação a isto com tanta

homem civilizado, aguardando apenas o momento certo para ser projetada - o que se deu com a velocidade de uma flecha”.

²²A projeção “[...] é um fato que ocorre involuntariamente, sem qualquer interferência da mente consciente, quando um conteúdo inconsciente pertencente a um sujeito (um indivíduo ou grupo) aparecesse como se pertencesse a outro indivíduo ou grupo. A projeção ocorre involuntariamente e inconscientemente – o sujeito não sabe que ela está ocorrendo, não é capaz de produzi-la e nem de impedi-la” (GAMBINI [1988] 2002, p.36).

²³ Conceito discutido a partir das contribuições teóricas do semiólogo Walter Mignolo, sociólogo Aníbal Quijano e, sobretudo, do sociólogo Immanuel Wallerstein, o qual criou a metáfora Sistema-Mundo Moderno-Colonial. Sobre o imaginário, a partir do martinicano Édouard Glissant, Mignolo (2005, p. 33; 43) entende que “dever-se-ia entender por imaginário do mundo moderno/colonial as variadas e conflitivas perspectivas econômicas, políticas, sociais, religiosas, etc., nas que se atualiza e transforma a estruturação social”. O autor dá um sentido geopolítico para a compressão de imaginário na constituição da moderna-colonialidade, de modo que “a imagem que temos hoje da civilização ocidental é, por um lado, um longo processo de construção do “interior” [e “exterior” desse imaginário]” (2005, p. 44), o que, neste caso, permite um diálogo com Gambini ([1988] 2002) e Pesavento (1995).

inocência como têm de mostrar o rosto”. Sob essa visão, é como se os indígenas tivessem parado no tempo e no espaço aguardando a conquista e o colonialismo, imobilizados no século XVI.

Sobre esse imaginário, Gambini (1994, p. 338) entende como:

O resultado do processo histórico sobre o qual se funda nossa sociedade, desse modo de lidar com o Outro que é ensinado a nossos filhos nas escolas como sendo uma obra civilizatória, é o progressivo extermínio da alma indígena. Ou seja, nossa sociedade se constrói sobre os escombros de um genocídio psíquico que vai da quebra da cultura e das relações sociais até a quebra da mitologia e das representações da alma. Quer dizer, em suma: no próprio processo histórico brasileiro podemos ver desde o começo como é tratada a questão da alteridade - não há reconhecimento, mas quebra do Outro.

Posso afirmar que o reconhecimento do indígena em minha vida começa no início da graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - campus de Três Lagoas, no ano de 2005. O indígena era um sem-terra, um camponês que eu também só ouvia falar sobre e nada entendia, sujeito que era ao mesmo tempo diferente e igual, esse foi o contexto em que eles se aproximavam de minha experiência com a Geografia, era extremamente confuso.

Entendo que há uma dificuldade por parte de muitos pesquisadores em compreender a multidimensionalidade de homens, mulheres, meninos e meninas no campo, entender as lógicas das comunidades tradicionais e as múltiplas formas de se organizarem no espaço-tempo. Nesse sentido, Paul E. Little (2002) traz uma importante contribuição diante da diversidade cultural brasileira, ao esclarecer que ela é acompanhada por uma diversidade fundiária, que inclui as terras de pretos, terras de santos, terras de indígenas, terras de praieiros, terras de sertanejos, terras de caipiras, terras de campeiros, terras de pantaneiros, terras de pescadores artesanais... Logo, são muitas terras e muitas gentes!

Em específico, esses imaginários homogeneizadores sobre as populações indígenas são mobilizados, no caso de nossa pesquisa, no município de Dourados, como instrumentos políticos para negar direitos sobre as terras que eles reivindicam como seus territórios étnicos ancestrais. Daí a imagem de bugre²⁴, como ser decadente, contraposto à imagem do índio amazônico (o “índio verdadeiro”, um nítido discurso de que lugar de índio é na Amazônia, um imaginário do indígena que vive no meio da floresta intocada aguardando ser conquistado), ou mesmo o índio situado e recuado no tempo histórico, no início do século XVI. Enfim, não há lugar para o índio na sociedade sul-matogrossense, ele é deslocado no espaço e no tempo, desde

²⁴ Ver Capítulo III.

o período inicial da colonização para dignificar a empreitada civilizatória dos colonizadores. Posso afirmar que esse imaginário também é extremamente frequente na sociedade e na Geografia.

A graduação em Geografia ampliou o modo em que eu enxergava o mundo, principalmente os espaços rurais. Ainda, esse momento foi marcado pelo encontro com o amigo Mieczslau Kudlavicz, que me apresentou a questão agrária em Mato Grosso do Sul por meio das geografias do pé²⁵. Também foi em sua companhia, no ano de 2007, que comecei a descobrir um mundo totalmente diferente do meu, conheci a cidade de Dourados. Lugar que posteriormente se tornou meu lar, com certeza a maior expressão de um lugar que entendo como meu até agora, onde pela primeira vez encontrei com os famosos Guarani e Kaiowá por meio de uma atividade de formação de agentes da CPT/Mato Grosso do Sul.

Esses sujeitos eram famosos porque eram frequentes a sua presença (tristes presenças) em minha iniciação científica, ao discutir a questão da violência no campo no estado de Mato Grosso do Sul, a partir de relatórios anuais lançados pela CPT, o que me permitiu uma análise dos dados entre os anos de 1985 a 2010 por meio de tabulações de dados, elaboração tabelas e interpretações das ocorrências de ocupações, conflitos e despejos, a partir de políticas de governos estaduais e federais.

Foi nesse momento marcante de minha vida que conheci a Kaiowá Fátima, que ao contar sobre a complexidade do modo de vida contemporâneo Guarani e Kaiowá meu coração acelerava de angústia e surgia a vontade de saber mais sobre esses povos. Rememoro sempre uma frase dela: “se você quer entender, tem que conviver”, e por isso busquei conviver com esses povos. Esse momento foi um marco em minha trajetória e vivência junto aos indígenas, a partir daí busquei criar condições para mergulhar em um universo novo, instigante e emocionante que se misturava com certa aventura em conhecer os *estranhos* Guarani e Kaiowá.

Em 2009, fui morar em Dourados, isso se efetivou porque iniciei o mestrado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Esse momento retratou uma significativa mudança em minha vida, trilhada pelos caminhos da Geografia: expectativa, ansiedade e vontade enorme de conviver com os Guarani e Kaiowá. Aproveito e relato os primeiros encontros com esses povos na Reserva Indígena de Dourados, marcados pelo estranhamento, aflição e curiosidade, não só referente a eles, mas, sobretudo, na relação entre o Outro-Eu.

²⁵ Expressão de Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1994) em suas conversas com um camponês, no Bico do Papagaio, estado do Tocantins.

O meu encontro com os Guarani e Kaiowá ocorreu através de uma multiplicidade de deslocamentos até a Reserva e acampamentos (apesar de muitas vezes eles se deslocarem até à minha casa), principalmente de bicicleta e carro (o lindo fuscão amarelo), foram várias incursões, mesmo que ainda esporádicas. Também advirto ao leitor que não vivi com os Guarani e Kaiowá na Reserva ou acampamentos (nos termos propostos pela etnografia de Malinowski, por exemplo), mas nossos encontros ocorreram em diferentes lugares que permitiram experiências de vida singulares. Muitos desses encontros e vivências foram extremamente casuais, ocorreram em minhas idas (e vindas) até suas casas, mas também, a partir de minha participação em algumas reuniões dos povos Guarani e Kaiowá, no movimento étnico socioterritorial²⁶ *Aty Guasu*, em várias Terras Indígenas, em Mato Grosso do Sul, indo até as escolas da Reserva e nos acampamentos, mediante o envolvimento com as atividades do CIMI (Campanha Povo Guarani, Grande Povo) e da CPT, por meio da presença desses povos em alguns espaços políticos da universidade e da experiência em sala de aula. Durante três anos, período de realização do mestrado, o encontro com esses povos foi muito intenso, permitindo que eu interagisse com as pessoas, compartilhassem histórias de vidas, práticas espaciais, suas linguagens, imaginários, sonhos e esperanças.

Nos primeiros encontros, eu falava tanto que não deixava a comunidade expressar suas curiosidades e elaborar suas próprias perguntas sobre a minha presença. Assim, estar com eles também percorria a necessidade de *quebrar o gelo*, o que muitas vezes me colocou em situações complicadas. Era importante para mim que eu falasse quem era, de onde vinha, o porquê de estava ali...

Depois de um tempo, com a experiência quase cotidiana, aprendi que o mais importante é saber escutar do que propriamente fazer-se ouvido. Diferente de outros momentos, eu estava diante de sujeitos que falavam uma linguagem completamente diferente da minha e, muitas vezes, faziam questão de fazê-la ser estranha para mim. Não me refiro somente à língua guarani, mas todos os códigos culturais que me eram estranhos. Hoje, entendo que não seria diferente, basta se colocar no lugar do outro, imagine uma pessoa que você não conhece em sua casa, falando sem parar e fazendo diversas perguntas.

²⁶ O conceito de movimento socioterritorial discutido por Fernandes (2005; 2008) colabora para essa discussão na perspectiva de que as estratégias do movimento Guarani Kaiowá, por meio da *Aty Guasu*, têm como principal luta a demarcação de seus territórios étnicos ancestrais. Para isso, diferente dos movimentos socioterritoriais camponeses discutidos pelo autor, esses povos não só tem o território como trunfo, mas o passado é o legitimador desse direito.

O contato com os Guarani e Kaiowá apresentava dificuldades distintas sobre o modo com que eu, por exemplo, aproximei-me dos camponeses durante a graduação, com a companhia alegre do Mieceslau, que conhecia “na palma das mãos” os caminhos por nós percorridos durante esse período. As primeiras conversas e tentativas de me fazer presente na vida desses povos e de algumas famílias, que posteriormente criei muitos vínculos afetivos, seja na Reserva ou nos acampamentos, mostraram que eu pouco sabia sobre eles, que meus conhecimentos sobre esses povos estavam pautados em dados estatísticos coletados em relatórios de violências, em dissertações e teses acadêmicas. Com o tempo fui percebendo a importância do convívio e do envolvimento cotidiano, o quanto estar com eles me fazia bem, permitia-me aprender (interpretando ao meu modo) outras formas de entender o mundo e redefinir a Geografia que busco construir.

Ressalto, ainda, que os Guarani e Kaiowá são acostumados com a presença de antropólogos e, por muitas vezes, confundiam-me como tal, por essa razão, faziam-me muitas perguntas sobre a questão fundiária em relação à demarcação de seus territórios. Quando eu dizia que era geógrafa, por alguns momentos ficavam em silêncio, logo em seguida vinha a seguinte pergunta: “Você pode ajudar a demarcar nosso *tekoha*?”. Tal pergunta nunca consegui responder. As perguntas referentes à demarcação de Terras Indígenas, diante da atual situação em que vivem esses povos são frequentes, inicialmente me colocavam em uma situação complicada, com um sentimento de onipotência enorme. Ficava a imaginar quais poderiam ser as contribuições do meu trabalho para possíveis transformações da precariedade vivida por muitas famílias.

No início dos encontros com os Guarani e Kaiowá sentia um enorme medo de não corresponder às expectativas desses povos sobre minha presença. Eu, chegando em Dourados, vivendo as primeiras experiências com esses povos e sabendo pouco (ou quase nada) de toda a realidade vivida por eles. A respeito das perguntas que muitas vezes não sabia responder ou entender o que me perguntavam, confesso que existem muitas outras que ainda não consigo responder, e tampouco entender tais perguntas ou quais perguntas fazer quando estou com eles. Entretanto, agora, sem medos.

Também revelo que quando me aventurei a esse encontro, imaginei que tudo seria fácil, acostumada com a linguagem campesina, acreditava que estava diante de sujeitos muito similares. Não que os camponeses sejam fáceis de serem compreendidos, ou sejam menos complexos. Digo isso porque a primeira impressão que tive, quando fui à Reserva Indígena de Dourados, é que a mesma estava dividida em pequenos sítios ou chácaras e em meu imaginário

não tinha nenhuma relação com a organização territorial dos povos indígenas na Amazônia, como possível realidade de todos os povos indígenas no Brasil. O que eram? Camponeses? Tudo que aprendi na universidade pouco ou nada falava dessa particularidade que envolve a questão fundiária no Brasil diante das especificidades indígenas. Ou ainda, por analisar relatórios de violências, dados estatísticos onde homens e mulheres eram encaixados e pareciam ser todos “iguais”, o que diferia era o esclarecimento sobre quem era o sujeito que estava envolvido na situação de conflito e violência.

Na verdade, hoje entendo que eu buscava o indígena das cartas de Caminha e dos livros de José de Alencar, mas não encontrei esse ideal e naturalizado indígena. Ao retomar os primeiros encontros com os Guarani e Kaiowá, alguns deles percebendo de início a minha dificuldade em dialogar, tentavam de algum modo me inserir nas rodas de conversas, sempre acompanhadas com tereré, mate ou chimarrão (preparados com erva mate - *Ilex paraguariensis*). Ali, me explicavam a situação em que vivem, de um modo muito introdutório e extremante didático. Aprendi um pouco a complexidade do que é ser Guarani e Kaiowá, o que não foi possível compreender em profundidade mesmo diante de leituras de uma vasta bibliografia sobre os povos Guarani e Kaiowá e laudos antropológicos sobre demarcação de Terras Indígenas. O que escutei e aprendi são palavras de homens, mulheres, crianças, jovens, *ñanderu*, *ñandesy*²⁷, que narram suas vidas de modo muito distinto da universidade. Estamos diante de linguagens muito diferentes e cada uma delas tinha sua própria e significativa importância.

²⁷ É importante considerar as categorias geracionais entre os Guarani e Kaiowá, o que dificulta traçar de forma rígida o que é ser jovem, por exemplo. Podemos afirmar que a concepção de jovem tem relação com a responsabilidade social dentro da comunidade através de comportamentos sociais. A atitude de uma pessoa define sua maturidade e funciona da seguinte forma: As categorias geracionais são categorias de pessoas, a mudança do tipo de pessoa na trajetória de vida Guarani e Kaiowá será alterada por meio do casamento e quando se tornam avó ou avô. Por exemplo, uma pessoa casada e avó é um tipo ideal de pessoa, com prestígio nas redes de parentesco. Ser *ñanderu* e *ñandesy* é um tipo de pessoa com auto prestígio e reconhecimento, pois exerce uma capacidade especial, que é saber falar com deuses, com os *jará* e com os seres da natureza. É importante ressaltar que essas categorias de pessoas implicam nas relações de instabilidade e estabilidade das relações no *tekoha*, sobre isso, Pereira (2004, p. 60) faz uma importante observação referente aos Kaiowá: “A convivência saudável e livre de maiores constrangimentos sociais no fogo é de fundamental importância para a saúde física e a estabilidade emocional dos Kaiowá, ele é o foco e o símbolo da conjugalidade e de tudo o que ela representa. Decorrente daí, a situação difícil dos adultos com a separação, quando rompem o laço conjugal e ficam sem fogo. Independentemente da posição ocupada pela pessoa na vida social da comunidade, ela volta a ocupar a única posição estrutural reservada ao solteiro, que é a de *mitã guasu* (rapaz ou moça solteira), pessoa considerada volúvel e instável, sem muito compromisso com a ordem pública. Isso acontece mesmo com líderes políticos reconhecidos e respeitados pela comunidade, uma vez separados, são colocados “no gelo” pela comunidade. O descrédito do adulto sem cônjuge impele-o ou constrange-o a num tempo breve reconstituir novamente um fogo e voltar a desempenhar as atividades atribuídas a um adulto pertencente a um fogo. Caso ele não se case com a brevidade considerada necessária, verá seu prestígio rapidamente definhar”.

A cada encontro com esses povos, eles se mostravam mais receptivos e faziam questão que eu escutasse suas mitologias, seus cantos, suas rezas e apreciasse a cultura material construída por eles. Ressaltavam que tudo que estava ali tinha um significado e representava uma noção de mundo, como, por exemplo: *maracá* (como um chocalho), *apika* (banco), arcos e flechas, instrumentos para caça e pesca, cerâmicas, roupas.

Também, nesses primeiros encontros, devo ressaltar a presença constante da amiga historiadora Roseline Mezacasa, que nós duas descobrimos e vivenciamos muitos aprendizados juntas, fomos descobrindo que é preciso ter coragem para ir ao encontro dos outros, do desconhecido, do estranho....

E foi “esse chegar chegando”, expressão de Roseline, que ambas fomos construindo as trajetórias geográficas. Do convívio nos finais de semana na Reserva Indígena de Dourados, escutando histórias do casal Kaiowá *ñanderu* Jorge e *ñandesy* Floriza. Casal que é também minha família, meu pai e minha mãe de coração. É a segunda vez que esse ato se concretiza no decurso de minha vida, pessoas tão especiais quanto aquelas que tenho como pai e mãe, tive o privilégio de ter minha vida novamente transformada, filha de tantos corações. Posso dizer com toda a certeza, tenho muita sorte.

Quero compartilhar aqui uma questão que parece importante, que é ao mesmo tempo um estado de espírito e um amadurecimento pessoal, inerente às práticas de trabalhos de campo e o meu fazer geográfico. Nos primeiros encontros, acreditava fielmente que só eles eram os outros. Com o tempo e envolvimento cotidiano, descobri que eu era tão estanho para eles quanto eles eram para mim: eu também era o outro para eles. Como é difícil ser estranha! Perceber-se estranhada! Compreender no estar frente à frente com os Guarani e Kaiowá uma outra noção de conceber o outro, que me permitiu uma outra forma de me compreender, que ao mesmo tempo sou o Outro-Eu.

A experiência com esses povos até o ano de 2011 foi marcada pelo estar permanentemente no campo. A rotina do meu dia a dia se misturava à rotina do *cotidiano* indígena, seja indo até a Reserva ou acampamentos, ou por meio do contato direto com os indígenas no simples abrir a porta de casa e olhar para a rua. Os indígenas estavam lá, impossível não vê-los mesmo que invisibilizados pela maioria da sociedade²⁸.

²⁸ Nos anos em que residi em Dourados, constitui um lar na principal avenida da cidade, Marcelino Pires, área central da cidade. Essa denominação é uma homenagem ao coronelista paranaense Marcelino Pires, quem se apossou de uma expressiva quantia de terras do território Kaiowá e a denominou na época de Fazenda Alvorada,

Em meio aos meus encontros com os Guarani e Kaiowá houve um momento muito singular. No segundo semestre de 2011, tive a oportunidade de lecionar em uma escola indígena, “Escola Municipal Indígena Agostinho”, por meio do Projovem Campo - Saberes da Terra. A escola em que lecionava é localizada na Reserva Indígena de Dourados e esse fator exerceu uma peculiaridade importantíssima para esta pesquisa. Sua localização é em frente a um dos acampamentos-*tekoha*, o *Ñu Verã*, e alguns estudantes estabeleciam relações com alguns parentes que ali viviam. Nessa experiência, pude vivenciar no cotidiano as conexões entre Reserva e acampamento.

No ano de 2012, outra mudança significativa, um marco no modo em que eu passo a vislumbrar a minha relação com os Guarani e Kaiowá fora de Dourados. A necessidade de buscar outros caminhos foi marcada pela minha saída de campo nos moldes em que tinha me acostumado, pois o local que residia era também o local de trabalho de campo. Isso ocorreu porque iniciei o doutorado em Presidente Prudente.

Essa mudança foi marcada por tensionamentos entre a necessidade e importância de *sair de cena* com a vontade de *ficar*. Estar longe trouxe muitas limitações. Os trabalhos de campo percorrem outros calendários, reencontrar-me com os Guarani e Kaiowá passou a ter data de ida e volta. Além disso, há muitas dificuldades a serem ressaltadas nesse processo de *sair de cena*. Por exemplo, é difícil explicar para os Guarani e Kaiowá o meu sumiço e negociar a imprescindível necessidade do distanciamento.

Aqui há um elemento importante a ser dito, e que aprendi com eles. A diferença entre o pesquisador e os sujeitos envolvidos na pesquisa é que o primeiro pode ir embora quando achar viável e necessário. Isso pode ser explicado da seguinte maneira: em trabalho de campo, ao conviver com situações adversas, a minha vida se misturava com as práticas cotidianas da comunidade, mas saber que poderia ir embora quando quisesse foi um diferencial crucial a ser ressaltado e lembrado, pois me permitiu entender que eu não era sujeito da pesquisa. Em situações de precariedade extrema, como é o caso da situação de muitos acampamentos-*tekoha* de retomadas, as pessoas não podem simplesmente decidir ir embora.

Exatamente por isso, a pesquisa e, sobretudo, o envolvimento efetivo e afetivo é uma negociação constante com a comunidade, uma espécie de namoro. O trabalho de campo é aquele

no ano de 1903. Diariamente, ela é tomada pela presença indígena, principalmente moradores da Reserva Indígena de Dourados.

que permite não só ao pesquisador saber da vida dos outros, mas possibilita que o outro conheça sua vida.

No encontro com o outro é necessário o bom diálogo, respeito e confiança. Carlos Rodrigues Brandão (2007), em seu texto “Reflexões sobre como fazer trabalho de campo”²⁹, ajudou-me a compreender a sensibilidade e afetividade existente entre a pesquisadora e a comunidade, o grupo e/ou sujeito, ao dizer que o trabalho de campo é uma experiência de vivência, marcada por subjetividades.

Diante disso, considero dois pontos importantes em minha experiência de vivência com os Guarani e Kaiowá: primeiro, entendo a minha escolha acadêmica com a questão indígena pela nostalgia de minha identidade mestiça. Sou uma mistura de tudo que não sei de onde vem e sei que está em mim; segundo, a experiência de vivência com esses povos tem sido uma via de mão dupla. Aprendi com o tempo que pude escolher a comunidade e os sujeitos de pesquisa, mas no processo de sua realização também fui escolhida. É nesse aspecto que o termo transculturação³⁰, e não aculturação³¹, demonstra-se efetivamente uma via de mão dupla, pois no encontro com o outro-eu ninguém está salvo, ninguém sai ileso dos sentimentos que o encontro provoca. A saudade é um sentimento que participa ativa e constantemente da construção da pesquisa, ou seja, faz parte sentir falta daqueles que se tornaram amigos e amigas, parte da família.

²⁹ Corresponde a uma gravação de fita cassete gravada pelo autor em 1983, referente à sua experiência para colaborar com professores e alunos da Universidade Federal de Minas Gerais, que iniciavam um projeto sobre educação no campo no estado de Minas Gerais, ligado ao governo estadual. O texto foi transcrito e editado em 2007, por Glaudiane Holanda, para a revista Sociedade e Cultura.

³⁰ O termo transculturação expressa os modos em que as culturas vão se interagindo umas com as outras, a partir de um processo de devoração em sentido duplo. A transculturação é uma zona de contato entre dois modos de ser, entrecruzamentos de histórias e trajetórias, “Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa” (HALL, 2009, p.31). Entendemos que a transculturação não necessariamente dissolve os sentimentos de pertencimentos a coletivos específicos. Por ser uma relação dialógica, os territórios e as territorialidades são afetados pela presença do outro. A presença do outro permite a diferença por meio da conexão, cuja relação não é binária, a diferença cultural na relação do nós-enquanto-outros e os outros-enquanto-nós, essa é fronteira em que se manifesta a transculturação.

³¹ O conceito e/ou termo aculturação carrega uma carga ideológica determinante no senso comum e no meio acadêmico em que o contato entre duas culturas impõe a perda cultural entre uma delas. O termo passou a ser utilizado no início do século XX, pela Antropologia alemã e, a partir do final da década de 1920 pelos antropólogos anglo-saxões. No Brasil, o termo passou a ser utilizado a partir de 1950 e tem como marco a obra de Eduardo Galvão, *Estudo de aculturação dos grupos indígenas brasileiros*, em 1953, durante a I Reunião Brasileira de Antropologia (LARAIA, [1986], 2009). A obra de Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, publicada em 1974, é um marco na literatura sobre os povos guarani.

Portanto, entendi que cada experiência é singular no encontro com o “outro”, pois o trabalho de campo só se aprende fazendo, apesar de existirem manuais e cartilhas de sugestões de procedimentos metodológicos que contribuem significativamente para a construção da pesquisa. Dessa forma, a partir de outras experiências e metodologias, estar em campo revelou possibilidades múltiplas de reelaboração metodológica, de práticas singulares de vivenciar uma realidade particular, cuja finalidade foi construir uma interpretação sobre como os Guarani e Kaiowá produzem, reinventam, resistem, sonham e imaginam os espaços onde vivem (e também os espaços que foram “impedidos” de viver).

1.1 Observar e descrever também é fazer geografias

A observação permite fazer geografias no movimento das gentes do mundo. É um modo de vivenciar a vida dos outros, conviver com homens, mulheres, meninos e meninas da vida real que se reinventam cotidianamente, criando territórios de esperança e resistência. A prática de trabalho de campo revela a possibilidade de experimentar modos de vida dos outros, o diálogo entre saberes. Sua prática comprova *in latu* que “o espaço geográfico concreto de cada dia é lugar de co-existência do diverso”, como assevera Carlos Walter Porto Gonçalves (2002, p.219).

Observar e descrever são imprescindíveis no fazer geografias. *A priori* é possível afirmar que observar é aguçar o olhar, o ouvir e o sentir, enquanto descrever o que é observado é o modo em que materializamos, por meio da escrita, as nossas experiências em trabalho de campo. Descrever é registrar os momentos experienciados e inviabilizar o esquecimento, a descrição é uma narrativa sobre o que é apreendido na observação.

Observar e descrever são práticas que existem desde a constituição da Geografia moderna e são muito presentes nas obras de geógrafos reconhecidos como marcos da história da Geografia, Alexander Van Humboldt (1769-1859), Friedrich Ratzel (1844-1904) e Paul Vidal de La Blache (1845-1918).

Atualmente, a importância de observar e descrever têm sido frequentes na Geografia, principalmente, nos estudos de microescala e/ou particularismo espaço-temporal e, corriqueiramente, nesses trabalhos, os geógrafos e as geógrafas mencionam que utilizam metodologias consagradas na Antropologia, como é o caso da **observação** participante, que de fato é ricamente discutida e praticada por antropólogos e antropólogas.

O problema disso é que parece alheio aos geógrafos e as geógrafas a prática de observar e descrever, sendo que esses atos têm sido utilizados desde a constituição da Geografia. Apesar de tais práticas terem sido abandonadas por muitos desses estudiosos, por entenderem tais metodologias como inerentes a uma Geografia positivista, o que faria dela uma ciência descritiva e empiricista³². Esse pensamento se justifica, sobretudo, porque a teoria “crítica” renovou o modo do nosso fazer geográfico e acreditou que era possível explicar tudo de antemão.

Para tecer essa discussão passarei a utilizar a primeira pessoa do plural, uma vez que na construção de uma pesquisa ecoam várias vozes, que vão desde os sujeitos da pesquisa, ao pesquisador e aos autores em que ela se apoia. No entanto, nosso objetivo não é discutir questões referentes ao pensamento geográfico e, tampouco, aprofundar as linhas de pensamento dos precursores da Geografia e/ou da Antropologia, a ideia é levantar alguns pontos em que a ciência geográfica colabora para a sistematização de procedimentos metodológicos em trabalho de campo, logo, a experiência e importância da observação e descrição na ciência geográfica. Para isso, iremos qualificar o debate em torno das fronteiras tênues entre a Antropologia e a Geografia no processo de consolidação dessas duas ciências.

Orlando Valverde ([1964], 2007, p.7), em seu texto “Metodologia da Geografia Agrária”, descreve os aspectos fisionômicos da Geografia Agrária com base na observação. Ressalta sua importância para a apreensão da fisionomia socioespacial, e para isso “O geógrafo precisa ver, que significa olhar, associado ao ato inteligente de refletir: observar, enfim”. Observar, para o autor, não se limita ao olhar, mas ele deve ser construído com o ato inteligente de refletir e interpretar sobre o que se vê, isso significa que a observação não é somente o que se vê, pois isso fazem “todos os que viajam: turistas, viajantes” (VALVERDE, 2007, p.7).

A metodologia para a Geografia Agrária sugerida está associada à reflexão, à interpretação sobre o que se observa e à necessidade de interpretação histórica, requerendo o uso de métodos de análise sobre o que é observado. Também, em sua perspectiva, a validade e utilidade prática de uma pesquisa científica se dá na utilização de informações de cunho quantitativo e qualitativo que, segundo Valverde, “Amputada de uma de suas partes, ela poderá proporcionar matéria para elegantes conferências, cheias de erudição, mas jamais contribuirá para a solução de qualquer dos problemas que afligem o homem” (VALVERDE, 2007, p.15).

³² Ver Gonçalves ([1978], 1982); Moreira ([1988] 2000; 2012); Moraes (2007); Santos (2012).

O trabalho de Valverde (2007) valoriza a importância da observação e da descrição, mas, diferente do autor, entendemos que os pesquisadores fazem opções metodológicas na perspectiva de que as escolhas dependerão do “objeto” de pesquisa e dos objetivos almejados, a afinidade sobre uma metodologia e não por outra deve ser considerada. Por exemplo, no caso específico desta pesquisa, a metodologia qualitativa por meio da observação participante é o nosso ponto de partida, de modo que outros procedimentos metodológicos foram construídos a partir dela, como é o caso da utilização de entrevistas em profundidade, Cartografias Guarani e Kaiowá, entre outras.

A metodologia é uma escolha que deve dialogar com o “objeto” de pesquisa, depende sempre das perguntas que são feitas e as que surgem no decorrer da pesquisa. Escolher entre uma e/ou outra metodologia *a priori* não compromete os resultados, o importante e ético, por parte dos pesquisadores, é estar atento e não iniciar uma pesquisa em que as respostas já estejam prontas e que o trabalho de campo sirva para comprovar resultados. Isso permite a afirmação na qual aponta que a utilização de várias metodologias pode ampliar os possíveis resultados, mas a utilização de uma delas não diminui a sua importância, eficiência, comprometimento e utilidade.

O trabalho de campo deve ser o meio pelo qual o pesquisador adentra o universo de outras formas de fazer-se humanamente, todavia dizer em uma pesquisa acadêmica que faz ou não uso dessa prática, não quer dizer absolutamente nada se não tem clareza sobre os procedimentos metodológicos utilizados, porque a pesquisa não é somente relatos de viagens e experiências em um espaço-tempo distinto daquele vivido pelo pesquisador. Tão importante como definir o “objeto” de pesquisa e apresentar os resultados na redação final, os procedimentos metodológicos constituem os meios pelos quais o pesquisador chega a tais resultados e não outros.

Nesse sentido, vale a pena dizer que observar e descrever, enquanto metodologias, são inerentes ao fazer geográfico, o que não significa que esses dois procedimentos cumprem por si só toda a tarefa de uma pesquisa. Os resultados de pesquisa dependerão sempre do olhar do pesquisador, como esclarece Antonio Carlos Robert Moraes ([1985], 2007, p.46), “existem tantas geografias quantos forem os métodos de interpretação”.

Essas múltiplas geografias foram e estão sendo construídas no espaço-tempo de novos (e velhos) desafios, de modo que cada método e metodologia darão aos geógrafos e geógrafas uma leitura sobre a “realidade”. Cada leitura é uma lente de análise, ela pode revelar e cegar visões de mundo ao direcionar caminhos de pesquisa. As lentes estimulam e desvendam focos

de abordagem, perspectivas teórico-metodológicas e permitem, como explica Natacha Cíntia Regina Aleixo (2012, p.263), “múltiplas possibilidades de olhar o problema com as mesmas lentes e novos aspectos [e/ou abordá-lo com] lentes distintas”.

Tais lentes são visões de mundo e são encontradas nas múltiplas geografias construídas no espaço-tempo, em Humboldt, Ritter, Ratzel e o La Blache (1845-1918), por exemplo. Cada um a seu modo colabora significativamente com a Geografia e com as lentes de análise da ciência positiva de sua época. Mas, é importante considerar as contribuições desses autores no que tange o rigor de suas observações e descrições, no qual destacamos a obra de Humboldt, que juntamente com Carl Ritter, são considerados os precursores da Geografia moderna³³.

A obra de Humboldt é conhecida principalmente pela observação e descrição da paisagem. A preocupação com os aspectos físicos da superfície terrestre, presente em seu trabalho, influenciou significativamente a Geografia Física, sobretudo os estudos da paisagem. Ademais, consideramos o rigor com que observava as sociedades em algumas passagens de obras como *Visões das Cordilheiras e monumentos dos Povos Indígenas da América* (1810) e *Cosmos: Quadros da natureza* (1848), publicado no Brasil em três volumes.

O livro *Cosmos* traz a mitologia indígena nas bacias dos rios Orinoco e Negro por meio de sua viagem pela Amazônia, quando em uma situação disse escutar “gritos selvagens na floresta”, referindo-se aos indígenas. Sobre isso, Humboldt narra: “Se se perguntar aos índios o que é que produz, durante certas noites, esse tumulto contínuo, respondem rindo, que os animais gostam de ver a lua iluminar a floresta e que festejam a lua cheia” (Humboldt, 1970, p.268). Sobre esse momento, Humboldt analisa que “Uma experiência mais longa nos ensinou que não é sempre, a “celebração da lua cheia” o que altera o sossego dos animais. Durante os violentos aguaceiros eram mais ruidosos os gritos; ou quando, no meio dos trovões iluminava o relâmpago o interior da floresta” (p.269).

Humboldt elaborou em vários momentos de sua obra uma relação entre os aspectos físicos da superfície terrestre com os hábitos dos povos, ao descrever sobre hábitos mexicanos

³³ As contribuições de Alexander Van Humboldt e Carl Ritter na Geografia percorreram os desafios e limites do pensamento alemão no contexto social e político da época, com a inexistência de um Estado alemão unificado, com a sociedade organizada em feudos e com o poder nas mãos dos proprietários de terras. A situação histórica da Alemanha é marcada pelo caráter tardio de penetração das relações capitalistas, e com ausência de unidade política e econômica, o que acarretou no desenvolvimento de relações capitalistas com feições rentistas, ou seja, transformou relações econômicas e políticas sem alterar a estrutura fundiária (MORAES, 2007).

e a mitologia Inca, por exemplo (HUMBOLDT, 1970). Sobre isso, Horacio Capel (2012, p. 27) assinala que,

En Humboldt aparece claramente la relación entre grandes estructuras físicas y actividades humanas. Era una preocupación que en él venía de lejos. Al menos desde 1793, como hemos visto, y vuelve a aparecer en 1797, al olvidar-se sua *Ensayos* sobre la salud humana y donde proclama su esperanza de que alguna vez se lograria “llevar a luz estas conexiones atisbadas entre los mundo material y moral”

A obra de Humboldt, em diversas passagens, menciona a importância da observação e descrição, ou seja, a necessidade de registrar em diário o que é observado. Ela descreve minuciosamente o que se observa na contemplação e vislumbamento da paisagem que o cerca. A descrição, para ele, é uma narrativa, “Uma narração, feita na presença do próprio fenômeno, ou pouco tempo depois da impressão recebida, pode aspirar pelo menos a maior relevo e vida do que o eco de uma recordação longínqua” (HUMBOLDT, 1970, p.265).

Em Humboldt, o entendimento de mundo parte da subjetividade, sem abandonar o empirismo, cujo objeto científico era a Cosmografia, sendo essa a pré-geografia científica que, posteriormente, culminou na fundação da ciência geográfica tendo como primeira categoria analítica a paisagem. Sua produção literária teve como elementos centrais: a **observação, descrição e sistematização dos elementos paisagísticos** (BARBOSA, 2011).

O rigor descritivo nas observações de Humboldt recebeu influências de Francis Bacon (1561-1626), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), capitão James Cook (1728-1779) e Georg Foster (1754-1794). Entretanto, o marco de sua obra está na estética romântica germânica, - que não abandonou os ideais clássicos de beleza e perfeição platônica - e, sobretudo, a partir de Immanuel Kant (1724-1804)³⁴ - referente ao sentimento de belo e sublime -; e a obra de Johann Wolfgang von Goethe

³⁴ Segundo os geógrafos Tulio Barbosa e João Osvaldo Rodrigues Nunes (2011, p. 4-6) “A contribuição de Kant para a construção do pensamento romântico e a consequente edificação da Geografia Moderna a partir de Humboldt parte da tentativa em relacionar o sujeito e o mundo externo, da coisa em si para o fenômeno, sem abandonar as formas da sensibilidade, a percepção e a racionalidade, deste modo, a estética é apresentada como aglutinadora destes elementos, como possibilidade de revelar, simultaneamente, a coisa em si e o entendimento fenomênico. A estética kantiana pela revelação do belo e do sublime fez com que as gerações do século dezanove compreendessem o mundo via metafísica, sem abandonar por completo a racionalidade. [...] A grande contribuição de Kant (1993 e 2008) **foi o equilíbrio entre a razão e o não racional**, ou seja, Kant não abandona o homem, não o julga como uma máquina, muito ao contrário, pois fornece as bases para a superação da própria condição humana, agregando as suas análises filosóficas elementos destoados pelos Iluministas, como a percepção, a imaginação e a criatividade. Os iluministas acreditavam que a liberdade (plena e absoluta) somente seria possível via racionalidade, amputavam qualquer possibilidade do ser humano manifestar-se como humano, pois eram presos

(1749-1832), seu amigo e também influenciado pelo idealismo kantiano (BARBOSA, 2011A; VITTE, 2008).

Segundo Antonio Carlos Vitte (2008, p.64),

É em Alexander von Humboldt onde melhor se espelha o cruzamento do empirismo com a estética kantiana, agora retrabalhada por Goethe. Se a conformidade a fins de Kant estava sendo interpretada por Goethe como uma plasticidade das formas da natureza geradas a partir da sua relação com o todo; Humboldt irá instrumentalizar esta noção com a concepção de conexões entre os elementos da natureza, cujo produto será uma paisagem com plasticidade e produto de uma finalidade da natureza. É desta perspectiva que Humboldt irá compor *Os Quadros da Natureza*, de 1808, em que até no título expressa as influências de Kant e de Goethe e que, definitivamente, fundam a paisagem como sendo algo concreto nas pesquisas geográficas.

O pensamento de Humboldt se encontra em um híbrido “por estar entre o Racionalismo do Iluminismo e a Liberdade Criativa do Romantismo” (HELFERICH *apud* BARBOSA 2011, p. 209), e como é possível perceber, recebeu várias influências que refletiram na construção da ciência geográfica. É importante ressaltar o pensamento colonialista e eurocentrado que impera na obra de Humboldt. Porém, sabemos que seu pensamento estava localizado no espaço e no tempo, com as limitações e projetos políticos de uma época, no contexto da ciência positiva.

Na obra de Humboldt, a América se encontra em uma notável jovialidade, em que o denomina de novo continente, e por ser “novo” é primitivo e deve ser descoberto. Os escritos de Humboldt retratam a América como “novo” continente abundante em natureza e, por ser assim, de uma íntima inocência, suas gentes foram também por ele naturalizadas, em um estado primitivo de desenvolvimento humano.

Na relação entre “velho” e “novo” mundo entende-se que:

En el viejo mundo son los pueblos y los matices de su civilización los que dan al cuadro su principal carácter; en un nuevo, el nombre y sus producciones desaparecen, por decirlo así, en medio de una gigantesca y salvaje naturaleza. El género humano allí sólo exhibe algunos restos de hordas indígenas poco adelantadas en cultura o una uniformidad de costumbres e instituciones a playas extranjeras por los colonos europeos (HUMBOLDT, [1814] 1878).

aos ditames da razão. Kant (1993 e 2008) não abdica destes valores, mas não os exacerba, equilibra-os, definitivamente, com elementos subjetivos (próprios da condição humana)”.

Também Humboldt elabora interpretações sobre o gênero humano no “novo mundo” como “nações semibárbaras”, com potencialidade progressiva do “espírito humano”, em específico, sobre o exemplo dos Incas e Astecas (definindo-os como povos das montanhas), que, para ele, “los únicos pueblos americanos em que hallamos monumentos notables son los montañeses”. Ainda em relação às influências da natureza sobre o homem, o estudioso assinala:

Al presentar en una misma obra los groseros monumentos de los pueblos indígenas de la América y los sitios pintorescos del país montuoso que han habitado, creo reunir objetos cuyas relaciones no han escapado a la sagacidad de los que se dedican al estudio filosófico del espíritu humano. Por más que las costumbres de las naciones, el desenvolvimiento de sus facultades intelectuales, el carácter particular en sus obras impreso, dependen a la vez de infinitas causas que no son puramente locales, no puede desconocerse que el clima, la configuración del suelo, la fisionomía de los vegetales, el aspecto de **una naturaleza risueña o salvaje, influyen en el progreso de las artes y estilo que distingue sus producciones**; influencia mas sensible a medida que el hombre se encuentra mas apartado de la civilización ([1814] 1878, p.22 - grifo nosso).

Como é possível brevemente vislumbrar, sua obra corresponde a uma intensa legitimação do colonialismo, eurocentrismo, racismo e, vale ressaltar, o seu saber masculino, já que sua obra não traz referências ao gênero feminino. Apesar disso, a obra de Humboldt foi reconhecida por vários personagens históricos importantes na América, como Simón Bolívar, que o entende como “o descobridor científico do novo mundo” (RIVIÉRE, 2015).

O reconhecimento de Humboldt como “descobridor” e a “grande importância que propiciou à Europa reconhecer os vestígios do passado americano” se efetivou por ser ele conhecido como o grande descobridor da diversidade natural existente no continente americano. Sobre Humboldt ser “o descobridor”, destacamos a importância do conceito de colonialismo interno³⁵ de Pablo Casanova (2003), ao demonstrar que o fim do colonialismo

³⁵ “La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en los que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y después del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo, o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin gobierno propio. 2. Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. 3. Su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo. 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”. 5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un

européu, espanhol e português não excluiu de modo algum o colonialismo interno em que estamos impregnados, à medida que sempre estamos reatualizando, de algum modo, *novos e nossos* descobridores, a necessidade de sermos descobertos pelos europeus.

Em pesquisas a museus da Cidade do México³⁶, é possível vislumbrar menções de reconhecimento ao trabalho de Humboldt. No Museu Templo Mayor – Zócalo, encontramos referência sobre o mérito da obra “Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América (1878)” para o povo mexicano, escrito da seguinte forma: “gran importancia ya que dio a conocer en Europa los vestígios del pasado americano y despertó el interés de estudiosos y viajeros durante el siglo XIX”. Sobre a importância do trabalho de Humboldt, o presidente mexicano Benito Juárez (1858 a 1864) lhe concedeu a nacionalidade mexicana, proclamando-o Benemérito da Pátria, mediante decreto expedido em 29 de julho de 1859.

A obra de Humboldt é importante e preciosa no que tange o seu rigor metodológico. Ela pode contribuir significativamente com os procedimentos de observar e descrever os aspectos da natureza em Geografia, principalmente pela criatividade, inovação e sua destreza, corolário do Romantismo alemão. Sobre essa particularidade, o pensamento do autor também é influenciado e vinculado às teorias positivistas referentes aos aspectos e diferenciações da natureza em toda a superfície terrestre. Tal análise, no entanto, contribuiu para legitimar os projetos imperialistas europeus sobre outros povos, entendidos como inferiores, incivilizados ou semibárbaros, para utilizar um termo classificatório do próprio estudioso alemão. Para Humboldt, as influências das condições naturais sobre os homens irão legitimar a ideia de natureza primitiva que irá respigar no entendimento de uma raça também primitiva, localizada no “novo mundo”.

A importância do trabalho de campo em Humboldt deve ser ressaltada pela influência que exerceu sobre a visão contra-iluminista do proeminente Franz Uri Boas (1858-1942), que além de antropólogo, teve sua iniciação no campo científico por meio da Física e da Geografia,

símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal. 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si como afirmara Marx “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos Estados-Nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno” (CASANOVA, 2003, p.3).

³⁶ Esta pesquisa foi possível através da Bolsa de Estágio no Exterior (BEPE) financiada pela FAPESP, no período de janeiro a maio de 2015.

embora seu reconhecimento tenha se dado no campo da Antropologia, sendo um grande e importante antropólogo estadunidense e um dos percussores da formação e sistematização da Antropologia Cultural.

O pensamento de Boas recebeu grande influência de vários geógrafos, tais como: Humboldt³⁷, Ritter, Ratzel e Teobald Fischer (professor e amigo de Boas, seguidor da linha ritteriana), sendo que, dentre esses, o pensamento ratzeliano influenciou Boas diretamente, sobretudo, por ser um crítico radical ao pensamento evolucionista de sua época³⁸ e pela importância do trabalho de Ratzel, *As raças humanas*, para a Antropologia, considerada um trabalho antropológico/etnográfico.

O pensamento de Ratzel resultou no mais amplo e importante movimento de análise da diversidade cultural dos povos, além de propiciar o início de uma campanha **contra o evolucionismo**, cuja contribuição positiva está na introdução de duas dimensões concretas no domínio do estudo comparativo de raças: tribos e culturas. Ratzel “tornou conhecidos o mapa do mundo e o postulado de uma mais pormenorizada cronologia em todas as nossas especulações a respeito de origens e desenvolvimentos” (MALINOWSKI, 1970, p.199). Ainda, com seu agudo **senso geográfico e histórico**, foi capaz de ver e de demonstrar que muitas semelhanças de artefatos, apetrechos, costumes e ideias devem ser explicadas não pelo princípio de que em determinada etapa de evolução certas similaridades aparecem, mas pela demonstração de contato direto entre culturas e disseminação de invenções por meio de transmissão.

Ratzel, pai fundador da moderna Geografia Humana e da etnologia alemã, contribuiu significativamente com a Antropologia, ao diferenciar os povos por fatores culturais, antes mesmo de qualquer antropólogo, ao fazer “uma descrição dos povos viventes agrupados geograficamente” (CAPEL, 1987; MORAES, 1990). O principal legado de Ratzel à Geografia se dará por meio da obra *Antropogeografia*, ao discutir as diferenças dos povos vivendo sob as mesmas condições naturais a partir da heterogeneidade, trazendo significativa contribuição ao entendimento da ação das condições ambientais sobre o homem, a distribuição das sociedades

³⁷ É importante salientar a influência que o irmão mais velho de Humboldt, Wilhelm von Humboldt, teve sobre o pensamento de Boas.

³⁸ É marcante a influência de Franz Boas na Geografia Cultural estadunidense, por exemplo, na obra do Geógrafo Carl Sauer. Para mais informações ver em: Capel (1987); Alves (2005); Seemann (2005) Hoefle (2007).

humanas sobre o globo, o estudo da difusão dos povos sobre o espaço e a formação dos territórios (MORAES, 1990; NAME, 2010).

É importante esclarecer “a veia naturalista que o paradigma biológico e positivista” exerce em Ratzel (NAME, 2010, p.5). É exatamente por isso a sua preocupação pela observação e pela descrição em toda a sua obra, ambas aperfeiçoadas nas viagens que fez a Itália, França, México, Estados Unidos, Cuba, dentre outros lugares (NAME, 2010). Também é fundamental considerar a gama de informações sobre as diferenças culturais dos povos que chegava a Ratzel por meio de viajantes, artistas, religiosos, colonizadores, o que coube a Ratzel sistematizá-las e elaborar sua própria explicação sobre esse conjunto de observações e descrições de terceiros.

Segundo Moraes (1990, p. 13), “A visão positivista de causalidade introduz um empobrecimento na formulação ratzeliano [em que] as condições naturais passam a ser vistas como *locus* da determinação, como o elemento de causação a partir do qual a história humana se movimenta”. Porém, o pensamento ratzeliano não pode ser confundido com o determinismo estreito, pois ele foi crítico do determinismo simplista³⁹. O determinismo geográfico aparece nas obras de seus discípulos, como, por exemplo, em Ellen Semple (MORAES, 1990).

Os limites do pensamento de Ratzel devem ser evidenciados em torno do eurocentrismo e do colonialismo presentes em suas obras, por exemplo, ao elaborar uma divisão dos povos existentes na superfície terrestre em dois grandes grupos: “naturais” e “civilizados”, o primeiro dominado pela natureza - selvagens - e, o segundo, dominando a natureza - civilizados -, ao dizer que:

Chamamos naturais certos povos não porque eles vivem nas mais íntimas relações imagináveis com a natureza, mas porque vivem sob a constrição da natureza. A distinção entre povo natural e povo civilizado não deve ser

³⁹ “Hoje tão acusado de determinista, Ratzel surpreende por justamente ter atacado o que considerava um “determinismo simplista”. Acusava a afirmação de que ‘o homem é produto de seu ambiente’ como obscura e exagerada e alguns teóricos de simplesmente não considerarem as escalas de tempo na causalidade das determinações, antecipando discussões cada vez mais presente em geografia sobre a necessidade de análises diacrônicas dos fenômenos. Foi bastante cauteloso ao falar sobre a possibilidade do clima mudar direta e imediatamente o físico-biológico do ser humano, afirmando não haver evidências quanto a isso. Argumentou, também, ser necessário se estabelecer a duração de cada uma das influências da Natureza sobre o homem, e sua permanência [...], mais uma vez revelando preocupações com o fator do tempo na análise geográfica. A originalidade de Ratzel estava no fato de que em *As raças humanas* ele realizava uma hierarquia civilizatória que rompeu com o evolucionismo simples, justamente por se filiar a um determinismo ambiental que era muito mais complexo que em outros autores e até mesmo do que aquele presente em Antropogeografia. Diferente da antropologia que, inicialmente, estabeleceu uma evolução cultural linear que tinha seu nível mais baixo nos “selvagens” ou “primitivos” (povos colonizados) e terminava nos “civilizados” (europeus), Ratzel previa que todos poderiam evoluir e ter retrocessos de evolução” (NAME, 2010, p.9-10).

buscada no grau mas no seu modo de dependência da natureza ([1885-1888], 1990, p. 123).

O pensamento ratzeliano propõe uma Geografia do Homem - evidenciando seu pensamento eurocentrado e masculinizado - em torno do debate conceitual de *espaço vital*, ao legitimar expansões do Estado para a conquista e colonização de novos territórios (RATZEL, 1970). Para defender a Geografia do Homem, Ratzel ([1882], 1990, p. 95-96) escreve que:

As influências da natureza variam de zona para zona. Cada continente e cada compartimento natural de um mesmo continente apresentam características particulares das quais participam os povos e os Estados que vivem no seu território. Os Estados europeus e os Estados americanos serão sempre diversos entre si, mesmo que algum dia suas diferenças possam ser um tanto quanto atenuadas. Assim também os povos da América setentrional, meridional e central constituíram sempre famílias naturais distintas. Além disso, assim como os homens pertencem a grupos naturais e de civilizações diversos, a etnografia distingue entre povos negros e povos índios, entre povos civilizados latinos ou germânicos e povos primitivos. Mas para a geografia do homem a classificação mais óbvia e mais natural é que se baseia em distinções geográficas, isto é, na posição e na natureza do território habitado [...]

O conceito de espaço vital é inseparável do debate em torno do poder político-territorial do Estado, cujas expansões de suas fronteiras nacionais, mediante as guerras, são formas defensivas contra povos “naturais” ou “primitivos” e atuam como “seleções naturais” da história para legitimar expansões e conquistas de novos territórios e suas gentes. Assim, o Estado atua como *organismo vivo*, condicionado às formas elementares e complexas de vida, em que pensamento é influenciado pelo evolucionismo de Albert Einstein (MORAES, 1990). Segundo Leo Name (2010, p.10), “a classificação “povo natural” não designava um estágio primitivo do “povo civilizado”: Ratzel admitia, mesmo sem explicitar, desenvolvimentos aleatórios e paralelos, dotados das histórias particulares de cada povo, que definiriam o estágio em que se encontravam”.

Para o pensamento ratzeliano, a guerra seria um estado natural das sociedades em expansão, impondo ao mundo um ideário de progresso, entendendo os povos “naturais” como preguiçosos por natureza e, por isso, a necessidade de impor-lhes o trabalho compulsório, como a servidão e escravização. É nesse contexto que Ratzel irá afirmar: “que o território seja necessário à existência do Estado é coisa óbvia. Exatamente porque não é possível conceber um Estado sem território e sem fronteiras é que vem se desenvolvendo a geografia política” (RATZEL, [1882], 1990, P. 72).

O pensamento da Geografia Moderna foi instituído e pautado no colonialismo, eurocentrismo e naturalismo, o que compôs o determinismo geográfico de Ratzel. Ele serviu para legitimar o projeto colonial e a superioridade dos europeus perante todos os outros povos, bem como seu propósito imperialista a favor da dominação europeia, sobretudo, o colonialismo do Estado Alemão. Exemplos evidentes disso são a gênese da Geografia Política e a Geopolítica, as duas marcadas pela obra *Geografia Política* de Ratzel, escrita em 1897. Sua segunda edição recebeu o seguinte título: *Geografia dos Estados, do Comércio e da Guerra* (MORAES, 1990; RAFFESTIN, 1993; COSTA, 2008).

A influência de Ratzel na Antropologia é significativa, reconhecido como geógrafo e etnólogo por Bronislaw Malinowski (1970, p.199), e como um dos pioneiros formuladores da teoria difusionista⁴⁰, ao oferecer uma teoria alternativa ao evolucionismo dominante desde os anos de 1850 (MALINOWSKI, 1970; HOEFLE, 2007). Seu pensamento influenciou toda uma gama de antropólogos, como Edward Burnett Tylor (1832-1917), Lewis Henry Morgan (1818-1881⁴¹) e James George Frazer (1854-1941), clássicos na tradição evolucionista⁴² e pais fundadores da Antropologia, inclusive Boas, como já ressaltamos. Cabe, porém, destacar as influências e aproximações do pensamento de Boas com o de Ratzel e, também, as divergências que posteriormente construiu contra ele.

A influência de Ratzel sobre o pensamento de Boas se fará a partir do relativismo cultural encontrado na obra *As Raças Humanas*, ao afirmar, por exemplo, que “a nossa civilização é para nós a civilização [e] cada povo tem como sua uma soma de cognições e de potências que representa a sua civilização” (RATZEL, p. 133), mesmo com sua proximidade ao determinismo ambiental, o que difere significativamente da corrente antropológica boasiana.

O pensamento de Boas esteve na contramão do pensamento evolucionista e determinista, ao não compactuar com as explicações do evolucionismo referente aos estágios

⁴⁰ A distribuição das sociedades humanas sobre o globo seria possível por meio dos estudos da difusão, de modo que “À localização atual dos grupos dever-se-ia adicionar a investigação de sua mobilidade passada, buscando levantar a chave de condicionamentos pretéritos, os quais migram com os povos” (MORAES, 1990, p. 09).

⁴¹ Lewis Henry Morgan (1818-1881) é antropólogo norte-americano e representante do pensamento evolucionista. Foi o **primeiro** antropólogo a conviver com os nativos, fez trabalho de campo com os iroqueses. Publicou em 1851, *The League of Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*, considerado o primeiro tratado científico de etnografia (GOLDENBERG, 2013).

⁴² Ver em: Boas (2004); Stocking Jr (2004); Laraia (2009); Goldenberg (2013).

e/ou fases culturais presentes no conceito de raça em Ratzel, ao afirmar que não há nenhuma justificativa científica capaz de apontar tipos biológicos e forma cultural, alegando que:

[...] na investigação das culturas nossas inferências precisam estar baseadas em dados históricos. A menos que saibamos como a cultura de cada grupo humano se tornou aquilo que é, não podemos ter a esperança de alcançar qualquer conclusão relativa às condições que controlam a história geral da cultura (BOAS, 2004, p. 97).

O determinismo geográfico em Ratzel será combatido por Boas, ao explicitar que:

as condições geográficas se impõem apenas quando as condições culturais tornam a sua utilização importante [assim] as condições ambientais podem estimular as atividades culturais existentes, mas elas não têm força criativa. O mais fértil solo não cria a agricultura; as águas navegáveis não criam a navegação; um abundante suprimento de madeira não produz edificações de madeira. Mas onde quer que exista agricultura, arte da navegação e arquitetura, todas essas atividades serão estimuladas e parcialmente moldadas segundo as condições geográficas. O mesmo meio ambiente irá influenciar a cultura de maneiras diversas, de acordo com os bens culturais dos povos (BOAS, 2004, p.61).

Apesar disso, as influências de Ratzel sobre o pensamento de Boas é considerável, sobretudo, porque seu trabalho é extremamente inovador. Como ressalta Name (2010, p.2), ele foi “um dos primeiros cientistas a se debruçar sobre a diferença entre os povos de forma valorativa, mais de cem anos antes de se tornar lugar-comum nas ciências sociais e, particularmente, na Geografia, o discurso sobre a pluralidade de culturas distribuídas pelo mundo”, o que repercutiu na experiência de Boas com os esquimós de Anarnitung (conhecidos hoje como Inuit), na ilha de Baffin, no Canadá, em 1883, ao redefinir o método antropológico.

Nessa viagem ao nordeste do Canadá, Boas tinha a obra ratzeliana *Anthropogeographie* em sua bagagem, pois apesar das futuras críticas que fará ao seu pensamento, Ratzel exerceu uma significativa influência sobre a teoria difusionista enquanto alternativa ao evolucionismo, o que propiciou a Boas elaborar suas análises por meio do difusionismo cultural, pelo qual era possível compreender as diferenças culturais. Mesmo sendo simplista, podemos dizer que o difusionismo em Boas parte do particular para o geral, em uma perspectiva indutiva; em Ratzel é o contrário, parte do geral para o particular, de maneira dedutiva, no sentido de ser aplicável para qualquer tipo de explicação sobre a diversidade cultural dos povos, sob o efeito de causalidade, em busca de leis antropogeográficas.

Na obra de Boas, a questão central não é mais saber sobre os outros a partir de cartas e relatos de viajantes, mas a necessidade de ir até os outros e conviver com eles. Ao permanecer

na ilha de Baffin, com os esquimós, durante um ano, Boas pode experimentar a cultura em seus próprios termos, o que permitiu construir um conjunto significativo de experiências em trabalho de campo, ao mencionar que ele

baseia-se num estudo das mudanças dinâmicas na sociedade que podem ser observadas no tempo presente. Abstemo-nos de tentar solucionar os problemas fundamentais do desenvolvimento geral da civilização até que estejamos aptos a esclarecer os processos que ocorrem diante de nossos olhos (BOAS, 2004, p.47).

O estudioso também entendia que pesquisadores em trabalho de campo deveriam anotar meticulosamente sua experiência e propôs que esses indivíduos devem deixar de lado seus preconceitos etnocêntricos e ir ao encontro com o outro. O observar e descrever em Boas será construído a partir de uma vivência *in loco* com os esquimós, ao vivenciar no cotidiano como esses povos organizam e constroem suas concepções de mundo. Ao considerar essa prática de suma importância, Boas escreve em seu diário: “Sou agora um verdadeiro esquimó. Vivo como eles, caço como eles e faço parte dos homens de Anarnitung” (*apud* CASTRO, 2004, p.09).

É nesse contexto de vivência que Boas passa a definir seu entendimento de cultura, ao anunciar que “dificilmente será necessário considerar a cultura uma entidade mística que **existe fora da sociedade** de seus portadores individuais e se movimenta por sua própria força” (BOAS *apud* SEERMANN, 2005, p.27). O autor também nos dá pistas sobre seu entendimento de cultura particular, a qual, entendida em seus próprios termos, não está dissociada do global. A cultura não está enclausurada e desencaxada de outros processos, o que repercute e contribui diretamente com a Geografia frente às múltiplas escalas que temos que percorrer para compreender o fenômeno particular de uma prática social.

O pensamento boasiano influenciara os antropólogos em sua prática de trabalho de campo - a necessidade de estar e conviver com os outros, ou seja, a observação direta sobre o empírico. A relação entre o relativismo cultural em Boas, assim como pode ser encontrado na obra de Ratzel, demonstra as fronteiras tênues entre Geografia e Antropologia nos momentos iniciais de seu desenvolvimento, assim como na História - “neste caso cabe à Geografia a descrição do espaço e à História a narrativa do tempo” (MOREIRA, 2012, p. 21) -, como afirmou Horacio Capel (1984, p. 26):

Los contactos de la geografía con la antropología fueron, sobre todo, estrechos desde fines del siglo XIX hasta los años 1930, cuando la mayor parte de las obras generales de geografía humana incluían siempre y dedicaban gran

atención a los problemas de los caracteres somáticos y las razas, las civilizaciones y las culturas, la vivienda, las técnicas de cultivo, los grupos rurales, los modos de vida, temas todos en los que los antropólogos realizaban al mismo tempo destacadas aportaciones.

Em linhas gerais, as influências de geógrafos no pensamento boasiano se deram pelo contato desses dois campos do conhecimento desde o início do século XIX mas, sobretudo, por ser ele mesmo geógrafo. Boas fez um “**longo ritual de passagem**”, expressão de Celso Castro (2004), que o levou a se identificar muito mais com a Antropologia do que com a Geografia.

De qualquer forma, se por um lado Boas é um marco na Antropologia Cultural estadunidense, por outro é impossível desconsiderar o papel que os precursores da Geografia exerceram sobre seu pensamento. Assim, quando formos dizer que um dos nossos procedimentos de trabalho de campo é a **observação** participante e/ou o quanto a observação é inerente ao fazer geográfico, na perspectiva de que observar e descrever, pode ser um dos primeiros passos na construção de geografias múltiplas e de múltiplas visões de mundo, temos que ter em mente que esses procedimentos são importantes pilares para a construção e desenvolvimento dos estudos e teorias no âmbito da Geografia.

Sabemos que o papel da observação e descrição em Geografia, pautado em uma ciência positiva, muitas vezes serviu para afirmar projetos civilizatórios ocidentais e eurocêntricos, pelos quais se instituiu a ciência geográfica. As obras de Ratzel, Humboldt, Ritter e La Blache reproduzem o colonialismo que marca a gênese da Geografia, a partir de um pensamento naturalista, positivista, eurocentrista, determinista, machista e racista, impregnando o modo como interpretamos o mundo. Ademais, pode contribuir e legitimar discriminações a outras e múltiplas matrizes de racionalidades que fogem do padrão ocidental, o qual estamos acostumados a pensar e fazer ciência.

Entretanto, relegar tais metodologias - a observação e a descrição -, em função de críticas que se fizeram dominantes no conjunto da Geografia brasileira, realizadas em contextos espaço-temporais necessárias para o contínuo avanço dos conhecimentos geográficos, seria o mesmo que limitar a amplitude das contribuições e interpretações dessa ciência para com os mais variados problemas sociais. Além disso, seria transferir, como é o caso dos estudos sobre povos indígenas, principalmente em dimensões que não estejam circunscritas somente às suas dinâmicas econômicas, ao considerar aspectos culturais, simbólicos e afetivos para outro conjunto de campos científicos, que não raro, constituíram-se e se afirmaram, como é o caso da Antropologia, a partir de uma profícua interface com os procedimentos e metodologias de trabalho de campo, observação e descrição, intrínsecos ao fazer geográfico.

No entanto, se observar e descrever estão em desuso, cremos que isso ocorre pela falta de aprofundamento acerca dos procedimentos de pesquisa em Geografia, pois o que pudemos constatar em muitos trabalhos acadêmicos, que quando se trata da realização de observação participante e utilização de diários de campo, há uma recorrente busca de referenciais nas obras que versam sobre as contribuições metodológicas oriundas da Antropologia e Sociologia, inclusive com todo seu instrumental conceitual, desconsiderando o próprio fazer geográfico, juntamente com seus conceitos e categorias. Tais estudos tornam as pesquisas no âmbito científico da Geografia muito mais de cunho antropológico e sociológico superficiais, pois carecem de um aprofundamento geográfico que possibilite expressar as possibilidades interpretativas e as contribuições dessa ciência para o conjunto das ciências humanas e com uma série de problemáticas que deixaram de compor um conjunto de questões que sim, são parte importante de seu objeto de estudo, como sujeitos, grupos sociais, gênero, raça, etnia... Dessa forma, ao reconhecer o fazer de outras ciências e desconsiderar suas próprias potencialidades para fazê-lo, deixamos de contribuir e expandir os horizontes interpretativos, teóricos e metodológicos da Geografia.

Ressaltamos que o trabalho de campo não deve servir para comprovar teorias já realizadas em seus ambientes de estudos. Mas, sobretudo, o trabalho de campo é a porta de entrada para descobertas do inimaginável. Para que isso seja possível, é necessário sensibilidade e comprometimento com os sujeitos, pois não estão a aguardar a nossa presença e as nossas problemáticas, não raro, já concluídas antes mesmo desse encontro. Assim, o trabalho de campo não pode ser encarado como meio para legitimar pré-conceitos e classificações engessadas que estão, em larga medida, fechadas às novas possibilidades interpretativas que nos são possível diante da análise em profundidade de distintas realidades e em diferentes escalas.

1.2 Da observação e descrição à observação participante

O que é etnografia e no que ela tem ajudado para o nosso envolvimento com os Guarani e Kaiowá, em nossos percursos em trabalho de campo? Mesmo correndo o risco de sermos simplistas, atualmente, é possível afirmar que etnografia é sinônimo de trabalho de campo, e isso significa fazer observação participante. Também é importante dizer que o modo como a etnografia é entendida hoje se efetivou por mudanças nas condutas de vários cientistas desde o

século XIX, ao compreenderem a etnografia de um modo diferente, na perspectiva de que para conhecer sobre o modo de vida dos outros é necessário ir até eles e experimentar suas realidades.

As condutas de diversos pesquisadores referentes à produção de informações transformaram o fazer etnográfico. Os cientistas saíram de seus gabinetes, onde analisavam as informações sobre outros modos de viver em várias partes do mundo, a partir de registros de viajantes, missionários e colonizadores, e passaram a realizar trabalhos de campo. É desse modo que Ratzel e Boas contribuíram significativamente para a Antropologia Moderna e deram os primeiros passos para uma mudança nas práticas acadêmicas que revolucionaram o fazer antropológico e também geográfico sobre a importância do trabalho de campo⁴³.

Porém, o entendimento de observação participante no sentido estrito do termo é marcado pela publicação, em 1922, da obra *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, de Malinowski (1884-1942). Esse estudo inova o método de investigação e interpretação na Antropologia e funda a escola funcionalista, junto com Radcliffe-Brow (1881-1955), na Inglaterra.

A Escola Funcionalista está diretamente relacionada com a prática do trabalho de campo “O conceito de função aparece como o instrumento que permite reconstruir, a partir dos dados aparentemente caóticos que se oferecem à observação de um pesquisador de outra cultura, os sistemas que ordenam e dão sentido aos costumes nos quais se cristalizam o comportamento dos homens” (DURHAM, 1978, p.X).

Malinowski foi um marco na etnografia da época e ainda é extremamente atual em muitos aspectos. Sua obra detalha minuciosamente o seu encontro com os Trobriandeses e elabora suas teorias sobre mitologia, linguagem, magia, divisão do trabalho, vida sexual... Ela não só trata sobre esses nativos, mas também, sobre si mesmo, ao expressar que, “Talvez pela compreensão de uma forma tão distante e estranha da natureza humana, possamos entender nossa própria natureza” (DURHAM, 1978, p. 34). Ocorre uma inversão formidável explícita na obra de Malinowski, o observador passa a ser **aculturado** pelos nativos, ligado pelas relações de afetividade entre ele e os outros.

⁴³ Capel (1987) considera que foi por muito pouco que os geógrafos não chegaram a considerar a Etnografia como parte de sua ciência. Ele elenca que os primeiros congressos de Geografia tinham essa discussão em suas pautas. O Primeiro Congresso de Geografia, em 1871, tinha uma seção de discussão com a respectiva temática: Etnografia e Geografia.

A contribuição de Malinowski (1978, p. 21) foi a forma inovadora de fazer Antropologia, pois o convívio com o outro por um longo período permitiu “observar detalhes íntimos da vida familiar”, entender o modo de vida desses povos a partir de seus próprios valores e não do antropólogo, e ainda possibilitou adentrar em um universo completamente diferente do homem “civilizado”, termo utilizado por ele ao perceber que “as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade”.

Nesse aspecto, ele explica:

É enorme a diferença entre o relacionar-se esporadicamente com os nativos e estar efetivamente em contato com eles. Que significa estar em contato? Para o etnógrafo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por vezes desagradável, por vezes interessantíssima, logo assume um caráter natural em plena harmonia com o ambiente que o rodeia (MALINOWSKI, 1978, p.21).

Em Malinowski os procedimentos de trabalho de campo inspiraram muitos pesquisadores, por exemplo, contribuíram significativamente com nossa pesquisa sobre a importância do rigor metodológico em observar e descrever por meio da observação participante. Para ele, um etnógrafo deve conviver um longo período com os nativos e viver como um nativo, inclusive aprender sua língua e falar como um nativo. Esclarecemos que não fizemos a pesquisa de trabalho de campo nos moldes propostos por ele, uma vez que não vivemos como uma nativa entre nativos, longe do “mundo dos brancos”, mas sua abordagem nos inspirou, pois convivemos longos períodos com os Guarani e Kaiowá, embora intermitentes, a partir de diversos momentos de encontros e possibilidades de diálogos, seja indo até a Reserva, a acampamentos e visitando suas casas, ou recebendo-os em nossa casa, ou em nossa experiência docente, entre outras situações. Efetivamente, sua maior contribuição neste trabalho se realizou sobre a prática do diário de campo.

É imprescindível ressaltar que uma das grandes mudanças no fazer etnográfico a partir de Malinowski, também extremamente perceptível em Boas, é “estar efetivamente em contato com eles”, o que nos inspirou enormemente. Entre tantas contribuições, ressaltam a importância de estarmos atentos a todos os fenômenos da vida cotidiana, principalmente àqueles que não damos muita importância e/ou que aparentemente não nos ajudam na pesquisa, já que é frequente o olhar interesseiro da maioria dos pesquisadores em trabalho de campo.

Nécio Turra Neto (2004), em seu trabalho sobre identidade, cultura e território *punk*, em Londrina, demonstra que é no contato efetivo e afetivo com o grupo que estudou que sua pesquisa foi construída, de modo que sua atuação em trabalho de campo não se realizou sobre

um olhar interesseiro, pois se permitiu vivenciar a multidimensionalidade do que é ser *punk* no contexto de Londrina.

A pesquisa de Turra Neto é resultado de uma dissertação de mestrado nada convencional, o conjunto de sua obra são cartas encaminhadas e em diálogo com as/os *punks* e transitam entre o rigor de uma dissertação e o desafio de construir um trabalho diferente e ousado em diálogo com o grupo. Por meio do convívio com os/as *punks* que Turra Neto afirma ter incorporado os elementos da cultura *punk*, os quais permitiam maior interação e aceitação no grupo, fazendo com que, nesse processo de encontro, o exótico se tornasse familiar.

O trabalho de campo é um momento de encontro, permite a desmistificação dos sujeitos, de pesquisadores que se encontram no encontro com o outro. Nesse contexto, ocorre a familiaridade com os sujeitos da pesquisa, muitas coisas passam a ser naturalizadas e podem ocorrer de serem negligenciadas. Malinowski (1978) aconselha que em trabalho de campo tudo deve ser anotado, sobretudo o que se tornou naturalizado, por isso ele sugere a elaboração de quadro sinótico e diário de campo. O quadro sinótico se refere à necessidade de sistematizar as principais experiências em diário de campo e registrar minuciosamente tudo o que foi observado e vivido com a comunidade, práticas essas que foram utilizadas na construção desta pesquisa (nosso quadro sinótico está em anexo).

O diário de campo deve ser uma tarefa cotidiana, ao considerar que na medida em que o convívio com os nativos se intensifica, o pesquisador corre o risco de perder fatos importantes, pois com o tempo o que é estranhado deixa de sê-lo e passa a ser familiar. O diário de campo é privativo e deve constar todas as anotações das experiências vivenciadas pelos pesquisadores no contato com os nativos e ser mantido com regularidade. Referente ao diário de campo, Yves Winkin (1998, p. 138) considera que:

É preciso que o diário seja privado, que só vocês tenham o direito de lê-lo e revê-lo. São, por assim dizer, notas de psicanalista; não devem sair de seu consultório. A relação entre vocês e os seus diários é um trabalho de controle da contratransferência. O diário será o lugar do corpo-a-corpo consigo mesmo, ante o mundo social estudado.

O autor também atribui três principais funções ao diário de campo: 1 - função de expressar a emotividade do vivido em trabalho de campo, escrever sobre a intensidade dos sentimentos, as relações com as pessoas, suas visões de mundo e o sua imaginação frente à sua presença em uma comunidade; 2 - função empírica, anotar tudo o que se observa, inclusive as que parecem insignificantes, como também pontuou Malinowski (1978); 3- função reflexiva e

analítica no tocante a organização de nossas observações, contribuindo e facilitando o trabalho de escrita do trabalho.

É importante considerar, também, pelo menos em nosso caso específico, que o diário de campo não se constitui como uma escrita linear como é necessário no texto acadêmico. Ele apresenta um conjunto de anotações, percorre os olhares sobre os outros e sobre nós mesmos, um conjunto de ideias sobre o que é vivido, envolve as emoções, as frustrações, as reflexões, os medos, angústias...

1.2.1 Travessias no Estar Lá e Escrever Aqui

Se observar bem percebe quando irá chover e quando o sol [irá] sair... Presta atenção [e] nota que nem todo pássaro é igual porque é pássaro... Cada um é de uma maneira... Observe bem!

Ñanderu Admiro, Reserva Indígena de Dourados⁴⁴

Em agosto de 2011, presenciamos o modo como o *ñanderu* Admiro se comunicava com as crianças, enquanto escutavam o canto dos pássaros em frente à Escola Municipal Indígena Agustinho, no município de Dourados. Admiro pedia para que elas, as crianças, fizessem silêncio e escutassem com atenção. Quando as crianças se dispersavam ao se encantar por outra coisa que não fosse o que ele lhes explicava, novamente chamava atenção, “observe bem!”. Embora continuasse a dispersão das crianças frente às brincadeiras que as envolviam, Admiro continuava o ofício de convencê-las a prestarem atenção na diversidade de cantos de cada espécie de passarinho que por ali passava. Ao fazer isso, explicava que “cada um é de uma maneira”.

No cotidiano, o aprender e o ensinar são atos construídos pelo contato entre duas ou mais pessoas, o “observe bem” do *ñanderu* Admiro demonstra o potencial revelador no qual as crianças passam a vislumbrar os cantos, as formas e as cores dos pássaros, no aprender as singularidades e similaridades do espetáculo da vida.

Essa observação demonstrou um momento da pesquisa, o Estar Lá com a comunidade no convívio cotidiano de suas práticas sociais. Entretanto, existe também a necessidade de

⁴⁴ Anotamos algumas questões centrais da narrativa do Admiro. Portanto, essa narrativa se aproxima do que foi narrado. Primeiramente, foi registrado em bloco de notas e, depois, inserido em diário de campo.

analisar, sistematizar e produzir resultados construídos no Escrever Aqui, constituindo dois momentos complementares e indissociáveis, que Clifford Geertz (1989), explica como inerente ao trabalho etnográfico.

A partir da narrativa de Admiro, consideramos a importância da observação participante em nosso trabalho, o *fazer Etnografia* percorridos pelo *mergulho* na realidade vivida pelos Guarani e Kaiowá, observar e descrever suas práticas cotidianas e o modo como interpretamos, procedimentos que Geertz ([1978, 2008] entende por *descrição densa*. A descrição densa é a etnografia, cujo objetivo do etnógrafo deve ser desvendar o significado mais profundo das ações humanas e, a partir disso, elaborar uma compreensão de uma realidade social - o outro - em seus próprios termos.

A etnografia deve ser pautada na sua capacidade de interpretar os fenômenos sociais - as relações microscópicas de um modo de vida -, as práticas espaciais, a paisagem e as relações que os homens e mulheres estabelecem com ela, principalmente para os geógrafos. Em suma, interpretar uma multiplicidade de códigos estabelecidos em uma realidade social e as funções que eles exercem sobre as condutas e concepções de mundo de um povo.

Para Geertz (2008), a experiência etnográfica é uma experiência pessoal, cuja condição para sua realização é a interação humana entre o observador (nós) e os nativos (outro), e que a existência da subjetividade nessa interação reflete diretamente na interpretação etnográfica do pesquisador. Assim,

[...] Nada mais necessário compreender o que é a interpretação antropológica, e em que grau ela é uma interpretação do que a compreensão exata do que ela se propõe dizer - ou não se propõe - de que nossas formulações dos sistemas simbólicos de outros povos devem ser orientadas pelos atos. Isso significa que as descrições das culturas berbere, judaica ou francesa devem ser calculadas em termos das construções que imaginamos que os berberes, os judeus ou os franceses colocam através da vida que levam, a fórmula que eles usam para definir o que lhes acontece. O que isso não significa é que tais descrições são elas mesmas berbere, judia ou francesa - isto é, parte da realidade que elas descrevem ostensivamente; elas são antropológicas - isto é, partem de um sistema em desenvolvimento de análise científica. Elas devem ser encaradas em termos das interpretações às quais pessoas de uma denominação particular submetem sua experiência, uma vez que isso é o que elas professam como descrições São antropológicas porque, de fato, são os antropólogos que as professam. Normalmente, não é necessário ressaltar de forma tão laboriosa que o objeto de estudo é uma coisa e o estudo é uma outra (GEERTZ, 2008, p.10-11).

Nesse debate torna-se importante consideramos dois momentos complementares na construção da pesquisa, o Estar Lá (em trabalho de campo com os nativos) e o Escrever Aqui

(na análise e interpretação sobre o vivido, “longe” dos nativos). Geertz (1989, p.58) ressalta que se o “[...] Estar lá é uma experiência de cartão postal, que afinal requer algo mais do que um caderno de anotações [O] Estar aqui, um douto entre doutos, que faz com que o antropólogo seja lido... publicado, criticado, citado, ensinado”.

As fronteiras entre esses dois momentos de construção de uma pesquisa etnográfica são porosas, pois existe “uma presença do *Lá* em um texto elaborada *Aqui*. Há confeccionalismo: a aceitação da experiência do etnógrafo mais do que do seu objeto como o principal assunto para consideração analítica [...] uma sombra do *Lá* de uma realidade verificada *Aqui*”. Portanto, a Etnografia seria “A conexão textual entre o Estar *Aqui* e o Estar *Lá*, os dois lados da Antropologia, a construção imaginativa de um terreno comum entre o Escrito Para e o Escrito Sobre [...]”. Porque, como considera Geertz, “o fato irreduzível de que todas as descrições etnográficas são comuns, que elas são descrições de quem descreve, não de quem é descrito” (GEERTZ, 1989, p.62-63).

Para isso, a subjetividade participa ativamente da pesquisa, desde o contexto do registro sobre o vivido pelo etnógrafo em trabalho de campo até a posterior interpretação das informações em diário de campo, o que faz de um trabalho etnográfico uma ficção - um *fictio* - resultado da relação indissociável do envolvimento dos pesquisadores com as pessoas em trabalho de campo.

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura). Trata-se, portanto, de ficções; no sentido de que são “algo construído”, algo modelado - sentido original de *fictio* - não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamento (GEERTZ, 2008, p.11).

Por tudo isso, a Etnografia não pode se restringir a “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”. Somente essas práticas não definem o fazer etnográfico, mas verificar que sua construção se dá na relação entre “nossa própria construção das construções de outras pessoas”, ou seja, as nossas interpretações sobre a vida de outras pessoas são muito diferentes de como elas mesmas compreendem e interpretam seus modos de ser e viver.

A partir do mergulho em uma realidade específica, muito mais do que observar e descrever, iremos submergir em uma teia de significados específicos que desconhecemos e vamos descobrindo no Estar *Lá*. Interpretar a vida dos outros é elaborar uma ficção sobre a realidade que vivenciamos, correspondente a um ato imaginativo, segundo Geertz (2008).

Se a interpretação antropológica está construindo **uma leitura do que acontece**, então divorciá-la do que acontece - do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo - é divorciá-la das suas implicações e torná-la vazia. **Uma boa interpretação de qualquer coisa** - um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade - **leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar** (GEERTZ, 2008, p. 13).

Entendemos que este trabalho acadêmico é construído por uma relação dialógica entre Eles e Nós, entre o Estar Lá e Escrever Aqui, de modo que tais interpretações são construídas por aprendizados, influências e interferências desses povos no Estar Lá, e as formas como conduzimos o nosso modo de Escrever Aqui.

Ao observarmos uma prática social, no Estar Lá, com Admiro e o modo como ensinava as crianças ao explicar-lhes as diferenças entre os pássaros, é diferente do modo em que a pesquisa é construída no Escrever Aqui, sendo um momento em que uma prática social se transforma em texto, uma narrativa, uma história sobre um momento particular de uma relação social vivenciada junto e interpretada e refletida exaustivamente fora de lá, construída do ponto de vista do lado de Cá e não de Lá.

Para explicarmos da melhor forma possível a sincronia entre Estar Lá e Escrever aqui são inerentes a construção da pesquisa, trazemos para o debate a narrativa da liderança Kaiowá Bonifácio, ao considerar que “para entender o movimento é necessário estar no movimento”⁴⁵. Brincando com as palavras e reinterpretando sua narrativa, é necessário estar no mesmo movimento em que a ação dos sujeitos ocorre, já que “é na vida cotidiana que a História se desvenda ou se oculta”, nas palavras de José de Souza Martins (2000, p.12). Estar Lá e Escrever Aqui são dois momentos indissociáveis e complementares na construção da pesquisa. Narrar sobre os outros percorre desafios e limitações, pois uma coisa é os outros como eles são, e outra é como nós imaginamos que os outros sejam. Eis o desafio!

⁴⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

Para mim, a etnografia hoje é ao mesmo tempo uma arte e uma disciplina científica, que consiste em primeiro lugar em saber ver. É em seguida uma disciplina que exige saber estar com, com outros e consigo mesmo, quando você se encontra perante outras pessoas. Enfim, é uma arte que exige que se saiba retraduzir para um público terceiro (terceiro em relação àquele que você estudou) [prefiro dizer que você se envolveu] e, portanto, que se saiba escrever. Arte de ver, arte de ser, arte de escrever. São estas três competências que a etnografia convoca.

Yves Winkin, 1998, p. 132.

Neste momento, iremos apresentar a construção metodológica de nosso fazer geográfico, os modos pelos quais nos apropriamos da Etnografia como prática de observação participante e como contribuiu significativamente para a construção deste trabalho. Na relação entre observar e descrever, esclarecemos que em nosso caso específico não utilizamos diário de campo durante o período de convívio com os Guarani e Kaiowá, nesse momento foram feitas anotações breves e rápidas em bloco de notas, utilizadas como uma espécie de lembretes para ajudar recordar as experiências. Nosso diário de campo foi construído após o período de trabalho de campo, redigido em casa, cujos lembretes ajudaram a reconstruir as experiências vividas com os Guarani e Kaiowá.

No diário de campo desenhamos, elaboramos croquis ou mapas mentais, segundo Winkin (1998), além de fazermos comentários de vários tipos entre a empiria e o arcabouço teórico, embora a principal função seja o relato empírico. Elaboramos diversas conexões com os autores que dialogam diretamente com nossas metodologias de trabalho de campo. Em suma, registramos a linguagem local, os sabores dos alimentos, modos de dormir, brincar, festejar, cantar, dançar, chorar, os desencontros com a pesquisadora e registramos os medos e os sonhos Guarani e Kaiowá.

Referente às representações sobre a Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha*, construímos conjuntamente com a observação participante, entrevistas em profundidade, pois de acordo com Miriam Goldenberg (2012, p. 34), elas podem revelar “o significado daquelas situações para os indivíduos, que sempre é mais amplo do que aquilo que aparece em um questionário padronizado”. Por meio dessas entrevistas, uma multiplicidade de narrativas Guarani e Kaiowá foram cruciais para a nossa compreensão acerca de suas interpretações sobre o impacto do colonialismo e como enxergam o mundo em que vivem, seja na Reserva ou acampamento-*tekoha*.

A entrevista é um recurso metodológico no processo de criação de fontes orais e “trata-se de uma conversa interessada” (COLOGNESE, MELO, 1998, p. 143). Todavia,

procuramos construí-la com o mínimo de interferência possível, sabendo que “as palavras dos outros [indígenas] têm um poder de transformar as nossas palavras [pesquisadora] e vice-versa, justamente pelo fato de que são engendradas e fabricadas a partir de uma relação entre sujeitos, essência mesma do fazer etnografia” (GONÇALVES, 2010, p. 08).

Carlos Rodrigues Brandão traz uma importante reflexão sobre o ato de entrevistar na relação entre quem fala e quem pergunta, ao afirmar “Que a maneira natural de uma pessoa explicar alguma coisa diante do gravador, é através de sua “história de vida”, ou através de um fragmento de relações entre a sua vida e aquilo a que responde” (idem, 1985, p. 13).

As entrevistas foram construídas enquanto um momento de alteridade, de modo que os pesquisadores participam de um processo que é muito mais do que a pesquisa em si, mas é todo um processo de construção da memória que se dá na interação entre memória individual e memória coletiva, entre passado e presente, pela necessidade de *passar a cultura*, expressão recorrente entre os Guarani e Kaiowá.

Ao demonstrarem a importância de registrar suas trajetórias e histórias, torna-se perceptível o que considerou Eder Sader (1988, p. 57), referente aos trabalhadores e trabalhadoras de São Paulo, ao salientar que “o discurso que revela a ação revela também o seu sujeito”. Deste discurso é importante que saibamos localizar o sujeito no espaço e no tempo, desvendar a complexidade dos homens, mulheres, meninos e meninas que narram suas trajetórias de vida. Essa revelação é apenas um modo de *olhar*, assim ele não está acabado, está em permanente processo de construção.

A narrativa é imprescindível nesse processo de *traduzir* o outro. Uma vez que ela permite discursos importantes para o entendimento das demandas reivindicatórias desses sujeitos e, a partir disso, podemos concordar com Sandra Regina Goulart Almeida (*in* SPIVAK, 2010, p. 14), em prefácio do livro “Pode o subalterno falar?”, ao esclarecer que:

[...] a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido (a). Para ela [referindo-se a Spivak], **não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade**, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido. (grifos nossos).

O texto acadêmico expressa sempre fragmentos de linguagens em decorrência da dificuldade de traduzir as múltiplas outras narrativas que participam do momento da entrevista. Nesse momento, perde-se o não dito, as relações vividas no entorno, que são os choros das

crianças, as risadas, as fofocas, os olhos compenetrados da comunidade ao vislumbrarem o processo de construção das narrativas em fontes orais, a chegada e a saída dos pesquisadores.

A importância das vozes Guarani e Kaiowá também é construída como uma possibilidade importante desses povos ao reconstruírem os territórios étnicos ancestrais a partir da memória coletiva, fundamentalmente, no que tange ao processo de desterritorialização imposto pela sociedade não-indígena diante da perda de seus territórios étnicos ancestrais. Silvia Rivera Cusicanqui (1990, p. 61) acrescenta que a importância das narrativas é muito mais do que uma metodologia participativa ou de ação, constitui-se enquanto “**um exercício coletivo de desalienação**, tanto para investigadores e investigadoras como para seus interlocutores e interlocutoras” (tradução nossa), sendo

Un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requesitoria moral que de ellas emana: a pesar de los cambios de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean, tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada (CUSICANQUI, 1990, p. 49).

“Contar para não esquecer” é marcado pela renovação das identidades Guarani e Kaiowá, narrativas que também são faladas pelos olhares, sorrisos e choros ao recontarem os sofrimentos e as violências que os assolaram após o encontro com os *karai*, ao revelarem e atualizarem as tradições e referenciais espaciais do povo Guarani e Kaiowá. Mas, também, ao reafirmarem suas resistências que se materializam pela/na presença indígena em Mato Grosso do Sul.

Nesse ato revelador do falar, marcado pelo compartilhamento de experiências, também utilizamos fontes iconográficas, como fotografias e imagens audiovisuais, os quais permitirem trazer para a tese expressões do cotidiano Guarani e Kaiowá e a construção dos múltiplos olhares no uso da máquina fotográfica e filmadora, tais como olhar, ser olhado e olhar-se. Esses são três momentos importantes e constituem-se como narrativas visuais e audiovisuais no Estar lá, de modo que o uso da máquina fotográfica, para filmagens e fotografias se torna a concretização de uma autorização para registrar fenômenos visíveis. Como salienta Leny Sato (2009, 217) sobre a organização do trabalho em feiras livres,

Tais vivências, por parte dos pesquisados, são expressas por atos que permitem “ser olhados”, que anunciam “olharem-se” e que eles “olham”. Esse processo de construção de visibilidades mostra-se mais evidente e é potencializado quando a convivência do pesquisador com os pesquisados é

intermediada pela máquina fotográfica, como instrumento que indica a promessa de registro de imagens.

As expressões e a vergonha participam e ajudam na compreensão sobre os outros, pois como disse a liderança Kaiowá Alzira, durante uma entrevista filmada, no ano de 2010, “essa lente virada para mim me deixa com vergonha”. Uma coisa é gravar uma narrativa, outra completamente diferente é ter uma máquina fotográfica ou filmadora de frente para as pessoas enquanto elas narram suas histórias de vida.

Nesse processo, de um lado, selecionamos o que fotografar e filmar, o que nos interessa representar sobre o que olhamos, pois são seleções de cenas da vida cotidiana. Por outro lado, os Guarani e Kaiowá selecionaram suas expressões, sentimentos, palavras, sorrisos, choros.... Escolheram o que querem mostrar e não necessariamente o que queremos ver e, no caso de narrativas audiovisuais, o queremos ouvir.

Malinowski (1978), em suas experiências em trabalhos de campo, fez uso de máquina fotográfica e considerou que sua utilização é necessária, porém aconselha que o manuseio desse recurso deve ser restrito. Winkin (1998, p. 139-140) demonstra os limites em utilizar recursos iconográficos, ao explicitar que muitas vezes esses recursos podem funcionar como um *aspirador*, cuja finalidade é coletar dados sem saber exatamente o que estão *aspirando*, ao funcionar como um *preservativo em trabalho de campo*, na medida em que os investigadores “sentem-se à vontade por trás da câmera, [uma] maneira de não estar realmente cara a cara com o outro, e isso ameaça arruinar o trabalho de campo”. A preocupação do autor é extremamente relevante, pois o uso de fontes iconográficas pode dificultar e impossibilitar uma relação profícua do investigador com a comunidade.

Para utilizar fontes iconográficas é necessária uma relação de confiança e que o ato de fotografar e filmar seja entendido como importante para a comunidade, contribuindo para a interação e diálogo. Em nosso caso, os usos de fontes iconográficas foram criados pela confiança, negociação e brincadeiras com a comunidade. Os Guarani e Kaiowá entendem que as fotografias podem permitir que suas imagens “sejam levadas para longe”, vistas por pessoas que não os conhecem, a partir delas as pessoas poderão conhecer um pouco mais sobre suas vidas.

Assim como o uso do diário de campo e entrevistas em profundidade, o êxito metodológico dependerá sempre da relação que se tem com a comunidade e, sobretudo, a sensibilidade do investigador em perceber quais caminhos percorrer a partir da aceitação da comunidade. O registro de imagens não deve ser reduzido somente ao momento em que o

investigador tira fotos e elabora filmes, mas a participação da comunidade no ato de fotografar e filmar enquanto uma construção coletiva e dialógica.

Sabemos que as imagens são sempre recortes de um momento muito mais amplo do que aquele representado na fotografia e/ou em uma cena audiovisual. Há todo um contexto que não aparece e, por isso, é necessário estarmos atentos e observarmos todas as relações sociais que acontecem no entorno, o que é possível com a prática da observação participante.

A contribuição da observação participante enquanto principal metodologia de trabalho se dá por ela propiciar intercâmbios de experiências entre o investigador e a comunidade. A observação requer do observador muito mais do que observar, mas saber Olhar, Ouvir, Escrever e Envolver com a comunidade, enquanto atos cognitivos que formam uma unidade irreduzível e indissociável na dinâmica de interação e envolvimento dos sujeitos que fazem a pesquisa com a comunidade e não sobre ela.

A observação participante ajuda no entendimento sobre o modo como os Guarani e Kaiowá se situam espacialmente, possível de ser entendido na vivência, no caminhar junto. Envolve os *fazeres* da vida cotidiana ao expressarem a particularidade do contexto em que percorrem as estratégias de resistências pelo *tekoha*, as diferenças e similaridades entre os modos de vida na Reserva ou nos acampamentos-*tekoha*.

Ressaltamos sobre nossas experiências de trabalho de campo a seguinte afirmação: cada experiência de trabalho de campo é única, porque o sujeito e a comunidade também são únicos. Há um conjunto de técnicas de trabalho de campo que colaboram efetivamente para a pesquisa, contribuem para a reflexão e construção metodológica, mas, sobretudo, é no estar com o outro - com as comunidades ou os sujeitos - que percebemos que eles também ditam as “regras do jogo”, ou seja, as metodologias possíveis a serem utilizadas. Algumas técnicas metodológicas são impossíveis de serem trabalhadas, pois os sujeitos as redefinem em nossa relação de envolvimento e nas nossas práticas cotidianas com eles. Aprendemos que algumas técnicas metodológicas não são possíveis de serem construídas em trabalho de campo, como é o caso do fracasso que tivemos ao tentar trabalhar com grupo focal, no segundo semestre de 2014.

Lemos um conjunto de artigos sobre grupos focais. Tal instrumento é muito utilizado como prática metodológica por pesquisadores de saúde-doença coletiva, por permitir interações em grupo que fomentem a interação social e promovem o debate sobre algumas temáticas propostas pelos pesquisadores, com o desígnio de captar os acordos e desacordos sobre assuntos

que serão discutidos com a comunidade, ao propiciar um ambiente favorável para o debate e manifestação de pontos de vista das pessoas (MINAYO, 2013).

A partir do arcabouço teórico-metodológico sobre grupo focal, nosso objetivo era organizar um coletivo de discussão e interação com algumas lideranças políticas e religiosas que representam seis distintas famílias Guarani e Kaiowá - três na Reserva e três nos acampamentos -, a ideia era discutirmos temas que atravessam seus modos de ser e viver, fundamentalmente as similaridades e antagonismos entre Reserva e acampamento. Conseguimos entender, na prática, a inaplicabilidade dessa técnica de trabalho de campo, que não obteve nenhum êxito. Logo, nossa tentativa se demonstrou inviável, pois as famílias alegaram que não se sentiam à vontade para trocar experiências e interagirem entre si. As dificuldades de algumas lideranças dos acampamentos em se organizarem para uma possível data e possibilidade de diálogo. Naquele momento, em específico, ocorreram várias situações conflituosas no entorno dos acampamentos, uma pressão por parte dos seguranças-pistoleiros que repercutia diretamente em uma situação tensa no interior desses acampamentos.

O trabalho de campo é sempre marcado pelo desvio, as impossibilidades de algumas práticas metodológicas se dão por que elas são construídas e ditadas pelos ritmos da vida cotidiana desses sujeitos, talvez em outro momento, que não fosse o segundo semestre de 2014 (nosso tempo de fazer pesquisa), teria sido possível discutir coletivamente com esses povos a partir da orientação metodológica do grupo focal. Essa situação demonstra a indissociabilidade da relação dialógica entre o Estar Lá e Escrever Aqui em relação às possibilidades e limitações da utilização de alguns procedimentos metodológicos em trabalho de campo e como, a partir desses procedimentos, produzimos informações e elaboramos nossa interpretação sobre a vida dos outros.

O Estar Lá pensamos e reelaboramos nossas práticas de trabalho de campo, o que efetivou-se com cada família em particular. Diante da inaplicabilidade do grupo focal, retomamos uma metodologia de trabalho de campo denominada de Cartografias Guarani e Kaiowá, cruzando-a com as principais metodologias utilizadas em trabalho de campo, a observação participante e entrevistas em profundidade. Trabalhar com cartografias já tinha percorrido nossos caminhos com os Guarani e Kaiowá, cuja experiência se realizou no ano de 2011, na condição de docente na Reserva Indígena de Dourados, na Escola Municipal Indígena Agostinho - Projovem Campo - Saberes da Terra, com jovens na faixa etária de até 21 anos. Mas, agora, Renata Ferraz de Toledo (2006), em uma pesquisa sobre os povos Iauaretê, em São Gabriel da Cachoeira/Amazonas, inspirou-nos em retomar as Cartografias Guarani e Kaiowá.

Sua pesquisa identificou problemas referentes aos aspectos socioambientais e de saúde pública, partindo da visão dos indígenas, o que trouxe resultados extraordinários atinentes à relação saúde-ambiente por meio do mapeamento da vida cotidiana e, desse modo, contribuiu na resolução do problema referente ao saneamento básico da comunidade.

1.2.2 Cartografias Guarani e Kaiowá

Eu vou pintar com azul a água grande do nosso *tekoha*. É muita água que some. *Iguarussu* é muito azul.

Menino Kaiowá Giovani, Reserva Indígena de Dourados, 2014.

Outras cartografias, outras imaginações, outros sonhos são necessários...

Autora desconhecida.

Reafirmarmos que são pelos laços de envolvimento, afetividade, respeito e confiança que este trabalho foi construído com alguns homens, mulheres, meninos e meninas Guarani e Kaiowá. O envolvimento com os Guarani e Kaiowá permitiu entender que em trabalho de campo não é somente os investigadores quem perguntam, questionam, observam, fotografam.... Estamos sempre sendo observados, questionados, fotografados, filmados pelas múltiplas lentes Guarani e Kaiowá. Essas são práticas de trabalho de campo, vivências, experiências e aprendizados construídos no Estar Lá, que rebatem e influenciam expressivamente no ato de Escrever Aqui.

A construção de Cartografias Guarani e Kaiowá se efetivou em torno de uma prática em sala de aula sobre o que é Cartografia e as distintas formas de representação espacial. A partir dos debates sobre o respectivo assunto, os educandos incitaram um debate sobre a possibilidade de existir uma Cartografia Guarani e Kaiowá. Por essa razão, refletimos sobre o que seriam essas cartografias e quais seriam seus objetivos. Uma jovem Kaiowá, nesse debate, ressaltou a importância em fazer uma Cartografia que conte suas histórias, construídas pelos próprios Guarani e Kaiowá, o que implica formas distintas de cartografar. As Cartografias representam a “nossa visão de mundo”, afirmou ela e, por meio disso, começaram a construir suas representações sobre o espaço, tendo como prisma a realidade que vivenciam cotidianamente.

Nessas cartografias estão as formas como os Guarani e Kaiowá pensam e vivenciam seus espaços-tempos, a partir de suas cosmovisões construídas por suas cosmovivências, ou o que o antropólogo Paul Little (2002, p.4) define como cosmografias, que inclui “saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”.

O conceito de cosmovivências é inspirado em Carlos Lenkersdorf (2009), sobre a filosofia de vida expressa na linguagem tojolabal, falada pelos povos indígenas que vivem em Chiapas/México. Em seu trabalho, Lenkersdorf (2009) disserta sobre o primeiro encontro com os povos maias, entre eles os Tojolabal, que ocorreu durante uma reunião, encontro esse que entende ser também um desencontro, no sentido de que a língua falada por esses povos era a ele totalmente estranha e nada se assemelhava ao espanhol ou qualquer outra língua indo-europeia.

A língua que escutava “assinalava realidades nunca sonhadas”, e a partir disso começou a despertar interesse sobre o significado da palavra *tik*, tão fortemente exaltada por esses povos. O estudioso entendeu que essa palavra pode ser traduzida como *Nós*, ao expressar uma filosofia de vida do povo Tojolabal, pois toda a organização sociopolítica desses povos se dá em nome do *tik*, o que dilacera o nosso entendimento de individualidade presente em nossa racionalidade ocidental. A experiência desse autor com o povo Tojolabal possibilitou a compreensão de que essa palavra não estava dissociada das cosmovisões desses povos. Essa expressão é produto de suas cosmovivências, ao demonstrar que existe uma relação inerente entre cosmovisões e cosmovivências, tendo em vista que o modo como se vive interfere diretamente sobre o entendimento de como se vive, sobretudo, o que é ser Tojolabal.

A relação indissociável entre cosmovisões, cosmovivências e cosmografias traz para o debate as cosmologias e cosmofonias. Segundo Jones Dari Goettert (2013, p.211), a primeira marca as relações em que “sujeitos e sociedade se armam em pensamentos e práticas de mundo, de existência e de co-existência concretas e simbólicas, terrenas e espirituais” e as cosmofonias, “como o ordenamento cultural dos sons”. Esse conjunto de *cosmos* faz com que cada povo ou etnia tenha uma forma particular de viver e compreender a si mesmo, assim como modos distintos de representação espacial, uma multiplicidade de cosmogeografias⁴⁶.

⁴⁶ As diferenças de cosmovivências pode ser exemplificada pelas as representações dos mexicas e espanhóis sobre Tenochtitlán. (Ver anexo).

Ressaltamos que as Cartografias Guarani e Kaiowá não foram construídas como uma metodologia *a priori*, a ser trabalhada ou discutida ou aplicada a esses povos. Sua construção foi inusitada, percorreram caminhos compartilhados cotidianamente no ambiente escolar e tecidos pelas trocas de experiências de vidas a partir de uma demanda desses sujeitos, uma invenção propriamente Guarani e Kaiowá.

A partir dessa prática e, sobretudo, de experiências de vida, retomamos essa experiência em nosso trabalho de campo, no segundo semestre de 2014, na Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha*. Mas, diferente da primeira experiência, percorremos caminhos “direcionados”, sendo que uma prática escolar vivenciada em 2011 se tornou uma metodologia de trabalho de campo. Entretanto, passaram a ser construídas conjuntamente com entrevistas para o aprofundamento do que é a Reserva ou do que é acampamento para os Guarani e Kaiowá, em diálogos com *ñanderu*, *ñandesy*, crianças e jovens.

As cartografias trazem as experiências de vida dos Guarani e Kaiowá em condição de Reserva e/ou acampamento-*tekoha*. Reluzem preponderantemente como interculturais, cuja finalidade é propiciar o diálogo entre saberes, permitindo a criação de outras possibilidades de representação espacial, confrontando-se com os modos hegemônicos de representação do espaço, marcada pela necessidade da precisão numérico matemática, das técnicas de georreferenciamento e, ainda, o conjunto de símbolos e aparatos gráficos que caracterizam o aparato cartográfico, tal qual concebemos.

Essas outras possibilidades de cartografar o mundo almejam construir formas descolonizadoras de representação espacial. A visão dos povos indígenas sobre a realidade em que vivem, sendo importante ressaltar que as cartografias, historicamente, têm servido para facilitar e legitimar projetos colonialistas de conquistas dos espaços e suas gentes. Exemplos disso são as cartografias do século XVI e XVII, em obras como Terra Brasilis (1519), cartografadas pelo Português Lopo Homem para o Rei de Portugal, e a Cosmografia universal, (1556) do francês Guillaume Le Testu (ver em Anexos). Essas cartografias representam o “novo mundo”, onde viviam seres inferiores, selvagens, primitivos e bestiais, em contraposição ao “velho mundo”, o berço da civilização, cultura e modernidade.

A partir das colocações de Barbara Lynch em torno da produção de mapas, Henri Acselrad (2008, p.9) destaca que a produção cartográfica se realizou para facilitar e legitimar a conquista, utilizada como “discurso político a serviço do Estado” e a “definir o Estado como

uma entidade espacial”⁴⁷. Não almejamos fazer um trabalho sobre o processo histórico do que é a cartografia e, tampouco, para que e para quem serve. Mas, destacar que em seu histórico encontram-se os projetos para legitimar conquistas, colonizações e o poder hegemônico do Estado.

Vale ressaltar que, atualmente, há um conjunto de trabalhos extremamente importantes que trazem outras ideologias e outras práticas no que tange às representações espaciais, como os mapeamentos participativos ou cartografias sociais, cuja objetivo é “dar voz” às outras cartografias historicamente negligenciadas, pois têm como finalidade fazer visíveis os povos de que as histórias e trajetórias de resistências foram historicamente ocultadas.

As cartografias participativas ou sociais podem servir para denunciar os colonialismos impostos aos povos indígenas, ou seja, são outras formas de geografizar e servir como possibilidade de “afirmação identitária e territorial de grupos subalternos”, nos termos discutidos por Henri Acselrad (2010, p. 2). Essas cartografias permitiram um “giro territorial” na América Latina a partir de 1990, fizeram emergir uma série de experiências de populações subalternizadas em práticas de mapeamentos, contribuindo “à constituição de um campo da representação cartográfica onde se estabelecem relações entre linguagens representacionais e práticas territoriais” (ACSELRAD, 2010, p.1). Essas experiências nos inspiraram a fazer um trabalho similar no segundo semestre de 2014.

Os Guarani e Kaiowá, por meio dessas cartografias, narram sua visão sobre o impacto do colonialismo e trazem uma versão descolonizada da história, possibilitando

la memoria del grupo, y como manera de ver y de situarse en el mundo, es una herramienta para reflexionar sobre los cambios suscitados por la modernización, las migraciones, la creación de zonas de protección ambiental y la llegada de los agro-negocios. El mapa puede servir para analizar los despojos de tierras sufridos y también para planear su reconquista (GAVIRIA; CÁCERES, 2011, P.150).

As Cartografias Guarani e Kaiowá trazem a ótica desses povos para o nosso fazer geográfico, denunciam o processo de desterritorialização de seus territórios, as violências e os

⁴⁷ “Os primeiros mapas de constituição dos Estados tiveram a ver com penetração e orientação, identificação das rotas para o interior, pontos de referência considerados críticos nessas rotas e colocação de símbolos que sugerem a existência de riquezas. Uma segunda vertente da produção cartográfica é a territorialização ou delimitação do traçado do Estado, assim como a definição de propriedades dentro dele. Uma terceira tarefa do mapeamento é a da criação de jurisdições administrativas para facilitar o controle centralizado sobre o território nacional e seus domínios. Um quarto tipo de mapa, o mapa de zoneamento, prescreve utilizações para o território” (LYNCH *apud* ACSELRAD, 2008, p.9).

conflitos que assolam seus modos de ser e viver. Elas apresentam uma linguagem espacial historicamente negada e invisibilizada pelo colonialismo europeu e pelo colonialismo interno imposto a esses povos. Podemos afirmar que as cartografias permitem outras narrativas, que foram historicamente silenciadas e apagadas pelos discursos hegemônicos, pautados em uma suposta passividade e inferioridade cultural dos povos indígenas.

As entrevistas em profundidade contribuíram para a construção de Cartografias Guarani e Kaiowá, o mundo vivido e almejado, marcado pela necessidade de terem *teko*. *Teko* é o modo de ser, demarca um espaço vivido pelos antigos em seus territórios étnicos ancestrais a partir de uma noção do que é o *tekoyma*, como um modo ideal de viver. Este confronta-se com a noção de *tekopyahu*, marcada pela territorialização imposta pelo Estado brasileiro para viver em condição de Reserva, um modo de vida não idealizado e nem desejado.

Tekoyma e *tekopyahu* são marcadores espaço-temporais de comparação sobre as transformações de modos de vida, cuja fronteira é a chegada do não-indígena, o que implicou outras formas de (des) construir territórios. Essas duas categorias nativas da língua guarani estabelecem uma relação inseparável entre si, *tekoyma-tekopyahu*, em que um produz o outro, tendo em vista que modos de viver e ser não estão dissociados da produção, imaginação e representação espaço-temporais, pois sabemos que toda mudança no espaço se dá de maneira interdependente com as mudanças no tempo.

Cartografias que permitem a esses povos falarem quem são, se almejam continuar a ser quem são e os meios pelos quais recriam possibilidades de reproduzir seus modos de ser e viver. Portanto, as Cartografias Guarani e Kaiowá foram sendo traçadas pelas entrevistas diante da importância desses povos de “contar para não esquecer”, no qual o ato narrativo demonstra que o tempo não é cronológico e o espaço conjuga sempre uma simultaneidade de estórias-trajetórias no movimento de des-reterritorialização.

Narrativas que contribuem significativamente para o fazer de novas cartografias, cartografias contra-hegemônicas construídas por práticas interculturais ao conjugar uma multiplicidade de saberes, materializando-se enquanto estratégias de resistências ao fazerem-se enquanto cartografias descolonizadoras, construídas pelos povos Guarani e Kaiowá. Por isso, uma pergunta feita por Cusicanqui (2010) é extremamente pertinente a esta tese: “O que é a descolonização e o que tem a ver com a modernidade?” (Tradução nossa). E, nesse aspecto, o que a Cartografia Guarani e Kaiowá contribui em termos de projetos e estratégias contra-hegemônicas em projetos descoloniais? Por um lado, se a Cartografia convencional está diretamente relacionada com a constituição hegemônica da modernidade imposta a todo o

mundo, apesar de ser uma experiência, sobretudo, da Europa (vale ressaltar que não é de toda a Europa), por outro, as Cartografias Guarani e Kaiowá são criações a partir das experiências e resistências frente a um modelo hegemônico de sociedade, são portanto, algumas experiências de práticas de pesquisas construídas com os Guarani e Kaiowá, a partir de suas demandas reivindicatórias e suas concepções de mundo que se confrontam com as hegemonias das histórias e cartografias convencionais que devem ser descolonizadas. Hegemonias, devemos destacar que se devem à colonialidade do poder, do saber e do ser, que tem na conquista ibérica do continente americano seu momento inaugural, como esclarece Aníbal Quijano (2005). Segundo o autor, essa hegemonia se constituiu pela negação de outras matrizes de racionalidades, saberes, imaginários, memórias e cosmogeografias subalternizadas.

Em suma, as Cartografias Guarani e Kaiowá foram construídas por esses povos mediante relações que envolvem uma relação horizontal entre a pesquisadora e os sujeitos pesquisados, por meio de entrevistas em profundidade, cujo objetivo era “contar histórias”, como dizem os Guarani e Kaiowá. Sem perguntas de investigadores e investigadoras, as vozes indígenas preenchem o vácuo de nosso não perguntar. Entrevistas cujas finalidades foram construídas para aprender com os povos Guarani e Kaiowá. Esses momentos de encontro permitiram entender que as cartografias expressam uma linguagem que gera, ao mesmo tempo, estranhamento e incitação de aprender com esses povos.

Assim, as Cartografias Guarani e Kaiowá almejam trazer outras representações que são parte de suas cosmogeografias. Esclarecemos que nossa preocupação não se efetivou em georreferenciar essas cartografias em Sistemas de Informações Geográficas (SIGs), mas que elas, por elas mesmas, possam falar um pouco do que é ser Guarani e Kaiowá, prescindindo da intromissão de pesquisadores.

Os traçados das canetas, lápis e borrachas sobre os papéis em branco (mas também sobre as terras, as carteiras escolares) foram envolvidos pelas narrativas construídas em trânsitos espaço-temporais indissociáveis entre o que eram seus territórios étnicos ancestrais e como atualmente são vivenciados e representados pela memória coletiva desses povos, sem perder a dimensão das transformações espaço-temporais que nelas ocorreram a partir do desencontro com os *karai* - os não-indígenas. Neste trabalho, encontram-se cartografias que descolonizam o modo em como pensamos o espaço, o tempo, a Geografia, os Guarani e Kaiowá...

1.2.3 Sistematização metodológica

Construímos nossa tese a partir da pesquisa qualitativa e quantitativa. A pesquisa qualitativa sendo a principal fonte de produção de informações, enquanto a pesquisa quantitativa contribuiu em complementar informações para uma leitura sobre a atual situação vivida pelos Guarani e Kaiowá, a partir da ótica do Estado brasileiro e entidades pastorais comprometidas em denunciar a atual situação de conflitos e violências que assolam seus modos de vida. Turra Neto (2014, p. 1-2) faz uma importante consideração sobre as diferenciações entre pesquisa qualitativa e quantitativa, ao explicar que:

Não se trata de uma questão valorativa, o que está sendo diferenciado com estes termos é a natureza da informação, que é resultado da pesquisa e matéria prima para elaboração do conhecimento. No caso da pesquisa quantitativa, o material é, basicamente, de natureza numérica e permite tratamento estatístico, como cálculo de porcentagem, de amostra, elaboração de matrizes, bem como representação gráfica. No caso da pesquisa qualitativa, o material é, basicamente, de natureza discursiva - um relato, uma história de vida, uma descrição de um fenômeno, cujo tratamento exige técnicas outras e as formas de representação são, sobretudo, extratos dos próprios discursos, tomados como representativos daquilo que o investigador quer expressar. Nenhuma é melhor ou pior do que a outra e ambas apresentam seus desafios, seus limites e suas potencialidades.

A pesquisa qualitativa por meio da observação participante, entrevistas em profundidade, fontes iconográficas e Cartografias Guarani e Kaiowá permitiram elaborar uma interpretação do modo de vida Guarani e Kaiowá na Reserva e nos acampamentos-*tekoha*, sobretudo, a partir da nossa vivência em trabalho de campo. Até o presente momento não mencionamos outros sujeitos, instituições e entidades pastorais que participaram e contribuíram com a construção deste trabalho, mediante outras práticas metodológicas, como entrevistas objetivas que contribuíram para sanar alguns desvios e dificuldades da pesquisa.

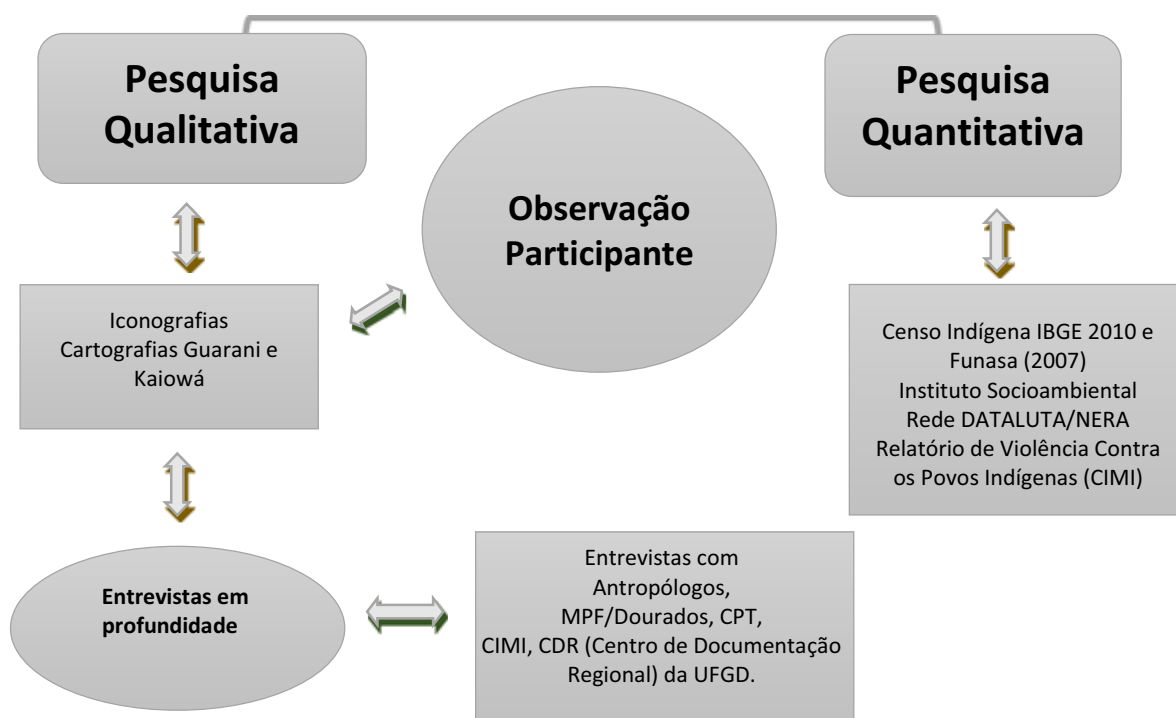
Referente a esses outros sujeitos, entrevistamos lideranças de entidades pastorais, que direta ou indiretamente estabelecem uma relação com os Guarani e Kaiowá, como é o caso da Comissão Pastoral da Terra (CPT/MS) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI/MS); entrevistas com antropólogos do Ministério Público Federal/Dourados e antropólogos envolvidos no processo de demarcação de Terras Indígenas.

Outras informações complementares, como notícias de jornais - *Diário MS* e *O Progresso* - e pesquisa documental se deram a partir de pesquisas no Centro de Documentação Regional/Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e MPF/Dourados. Essa pesquisa colaborou para a compreensão dos dados de ocorrências de violências e conflitos em Mato

Grosso do Sul que envolvem os Guarani e Kaiowá via dados quantitativos. Essas informações possibilitaram uma compreensão sobre a representação e imaginário hegemônico da sociedade sul-matogrossense, especificamente, a douradense, frente aos modos em que vivem os povos indígenas.

A pesquisa de cunho quantitativo contribuiu ao trazer informações relevantes mediante dados do Censo Indígena 2010 (IBGE), FUNASA (2007), DATALUTA/NERA e Relatórios de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil (CIMI), cujo objetivo é contribuir para outras possibilidades interpretativas sobre as estratégias de resistências Guarani e Kaiowá, a partir de elaboração de matrizes demonstradas por meio de cálculos de porcentagem, mapeamentos e representação gráfica.

Esquema 1 - Aplicação metodológica e fontes de pesquisa



CAPÍTULO II



Foto 5 - acampamento-tekoha Ñu Porá, 2012

ENTRE O *TEKOHA* E O *TEKOHA GUASU*
IMAGINANDO OUTRAS GEOGRAFIAS POSSÍVEIS

O branco pisa na terra. Primeira coisa que o branco descobriu, naquela época, descobriu que os índios [já] morava na terra [...]. E aí, como eu mesmo eu sei né, quando chegou o *chirurrerre* [branco], eu vou falar um pouco, até eu fico emocionado né... [silêncio]. Quando chegou o *chirurrerre*, deitou ali na rede [...] E aí deitou ali [...]. Ele não falava não, falava esquisito, dá medo na gente [...] Colocou a rede e colocou em cima de um jegue, bastante as coisas. Ali colocou *manacu*, colocou balaio, né, cheio de tralha. E aonde colocou o *xipá*, o bolo que ele fez com milho saboró, né, e aí colocou na frente o jegue para trazer a tralha. E por ali atrás vem criança... chamando o *burichá*, que a criança [é] igualzinho esse *ñanderu'y* [rezador pequeno], meu guri. Chamando o cavalo, o jegue. A época a gente tem dó. Quando o *chirurrerre* falou [...] aí nós viemos pra cá [foram para a Reserva]. Essa história é comprido, e até a gente fica emocionado quando lembra... [silêncio e lágrimas]. Até deixou no papel essa palavra meu pai finado. Eu conhecia tudo isso daí, porque é nosso *tekoha*.

Ñandesy Floriza e ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados. In, Mota, 2011.

O branco chegou e cercou o índio na terra dele, essa história eu vou contar para você. Primeiro mesmo foi mesmo Pedro Alvares Cabral que disse que a terra não é do índio. Ele roubou tudo e onde foi o índio? Foi ficando pobre e pobre... Aí essa história vai chegando branco e chega Rondon e dá esse *tekoha* pra gente e não é *tekoha* de verdade [Reserva Indígena de Dourados] a colônia que chegou branco e chega o fazendeiro aqui... Essa história é uma tristeza porque agora tem que retomar essa história e o *tekoha* dele... Depois disso o mato sumiu e o dono dele foi embora.

Liderança Kaiowá Gilda, acampamento-*tekoha* *Ñu Porã*, 2014⁴⁸.

Os impérios não duram para sempre.

Doreen Massey, 2008.

O nosso olhar para os Guarani e Kaiowá tem um lugar de enunciação, a Geografia, campo científico constituído pela própria moderna-colonialidade que lhe dá forma e conteúdo. Imaginar o espaço e os povos indígenas, ou, por definição, **repensar suas imagens**, é a principal preocupação em nosso fazer geográfico, que percorreu toda a construção desta tese e, especialmente neste capítulo, tornou-se necessária para a reflexão sobre o colonialismo que “ronda” os Guarani e Kaiowá e os nossos olhares, muitas vezes colonizados sobre suas relações com o espaço e suas práticas de resistências. Mas, de qual colonialismo falamos? De fora e de

⁴⁸ Entrevista concedida em dezembro de 2014.

dentro de nossas concepções de espaço, tempo, natureza, sociedade, imaginários, resistências... Qual é a nossa concepção de espaço quando refletimos sobre os territórios e as territorialidades dos indígenas? Como podemos produzir uma Geografia que enxergue as particularidades diante de uma multiplicidade de formas de existir e resistir dos Outros-Nós?

Essas são questões que buscamos discutir em todo o trabalho. Contudo, neste capítulo, iniciamos as reflexões sobre o “outro” e o “nós”, o espaço e os nossos fazeres geográficos. Advertimos que estamos cientes de que não temos todas as respostas e caminhos para combater as classificações e hierarquizações tão presentes nas formas como sistematizamos nossos pensamentos e argumentos e tampouco o logramos neste trabalho. No entanto, tentamos elaborar um fazer geográfico que não desvalorizasse outros saberes e concepções de mundo, que em nosso caso, foi construído pelo/no diálogo constante com os Guarani e Kaiowá.

A partir desses diálogos surgiram encaminhamentos teóricos-metodológicos como um esforço no sentido de conduzir nossa prática e imaginação geográfica. Nesse momento cabe uma breve reflexão acerca do porquê esse procedimento nos foi importante. Como esclareceu Carlos Walter Porto Gonçalves (2002), a Geografia foi um desses saberes práticos eurocentrados produzidos no contexto de constituição da moderna-colonialidade, os quais invisibilizaram imagens de mundo que não estavam enquadrados nos olhares de um pensamento calcado no progresso civilizatório ocidental, pois como elucida Edward W. Said (2007, p. 28), a concepção de “Ocidente” se constitui juntamente com a ideia de “Oriente”, “[...] a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes”. O “Ocidente” e “Oriente” são muito mais que uma coordenada geográfica, é um modo de pensar, de marcar o tempo, de buscar a “ocidentalização do mundo”.

Os povos indígenas, desde o “descobrimento”, foram diretamente impactados pelo imaginário do ocidente, pelas práticas do colonialismo que ainda hoje persistem e estão enraizadas em nossa sociedade “moderna”, que se constitui e se afirma por meio da desqualificação de outros saberes que não estão ajustados a esse modelo de sociedade, subalternizando-os.

Apesar de algumas de nossas afirmações ao longo do capítulo (e também desta tese) parecerem anacrônicas, os imaginários sobre o indígena, aqueles que foram se constituindo desde o (des)encontro do “velho mundo” com o “novo mundo”, ainda se fazem presentes nas atuais relações, conflitos, disputas, saberes da sociedade contemporânea. Isso se deve à necessidade de abordar uma dimensão de grande profundidade espaço-temporal, desde os escritores seiscentistas, que pisaram nas terras brasileiras no início da conquista. Tal recuo

temporal se justifica pelo esforço de demonstrar e conectar a continuidade da colonização e das práticas e lógicas da colonialidade que se inserem em uma dinâmica hegemônica de construção e desconstrução de territórios.

2 Des-colonização, Imaginários, Geografias, Territórios e Territorialidades

Os modos de ser e viver dos povos indígenas passaram por intensas mudanças espaço-temporais a partir dos impactos causados pela Conquista Ibérica, em 1492, com o encobrimento⁴⁹ do “novo mundo”, o (des)encontro entre os europeus e os não europeus traçaram e redefiniram novos caminhos, assim novos horizontes geográficos passaram a se mundializar ao conformar novas e diferentes territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2002; 2006).

A Conquista permitiu à Europa um processo de acumulação sem precedentes por meio dos saques das riquezas⁵⁰ ambientais, da escravidão indígena e dos negros trazidos da África. Isso só foi possível pelos mecanismos de força, coerção, catequização-cristianização e, sobretudo, pelas tensões múltiplas vividas entre os povos indígenas no “novo mundo”, construídas pelas diversas alianças e confrontos estabelecidos entre indígenas e colonizadores europeus.

A história oficial hegemônica dos grandes heróis, conquistadores e desbravadores, impõe uma forma de entendimento desse processo a partir da perspectiva eurocêntrica-colonial, desqualificando a complexidade das formas de existir e estratégias de resistências dos povos indígenas, como se esses homens e essas mulheres estivessem estáticos no espaço-tempo, à espera dos europeus. Cunha (1992, p. 09), sobre isso, relata que “Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência”.

Cunha (1992) considera a importante necessidade de atentarmos para as representações dos indígenas sobre os colonizadores, isto é, como aqueles entenderam as

⁴⁹ Dussel (1993); Santos (1993).

⁵⁰ Expressão utilizada por Gonçalves (2004, p. 242). Em suas palavras a natureza “em si” já é riqueza e não recurso na perspectiva da razão política-econômica mercantil.

transformações de seus modos de ser e viver diante do impacto da Conquista. Nesse sentido, é possível estabelecer um diálogo com Massey (2008, p.29), ao trazer uma importante contribuição para imaginarmos o espaço como a coexistência de uma simultaneidade de estórias-até-agora. Portanto, o espaço como “produto de inter-relações” e como “esfera da possibilidade da existência da multiplicidade”.

Nesse contexto, é necessário um outro olhar. A reinterpretação das histórias colonialistas a partir de novas correntes historiográficas e etnográficas⁵¹ têm permitido entendermos a relação entre colonizadores e colonizados de outra forma e, sobretudo, que as histórias daqueles que foram arbitrariamente denominados de indígenas não foi iniciada com a Conquista Ibérica.

Essas fontes contribuem para construção de uma consciência geográfica na qual os povos indígenas não são apenas vítimas, mas sujeitos de suas próprias histórias. No entanto, vale ressaltar que tal abordagem só é nova na perspectiva dos “brancos”, pois os indígenas souberam das múltiplas alternativas de sobrevivência que tiveram que efetivar para resistirem ao impacto colonial, ora se aliando, ora guerreando com os “brancos”, como enfatiza Cunha (1992).

Sabemos que a correlação de forças entre indígenas e europeus se consolidou de forma desigual. Consideramos que uma das principais estratégias dos colonizadores foi aproveitar as rivalidades e tensões existentes entre diversas etnias e, por meio disso, manipular os interesses dos indígenas a seu favor. Exemplo disso foi o artifício utilizado pelo tenente-coronel João da Silva Machado, o Barão de Antonina, que segundo o historiador Lucio Tadeu Mota (2005), por volta da segunda metade do século XVIII, nas proximidades do rio Taquari, sudoeste do estado de São Paulo, em território das etnias Jê (Kaingang e Xocling), o Barão, ao perceber a rivalidade existente entre essas duas etnias, passou a solicitar junto aos oficiais do governo a assistência dos índios Guarani para combater os Kaingang.

A estratégia do Barão de Antonina foi de utilizar-se do dinheiro público da província para transformar os Kayová em ‘homens’ civilizados, mas enquanto

⁵¹ Para a nova corrente de historiadores e antropólogos que discutem uma perspectiva mais otimista dos povos indígenas, ver: Roberto Cardoso de Oliveira (1976; 2006), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Paula Monteiro (2006; 2012), John Manuel Monteiro (1994; 1995; 2001), Maria Regina Celestino de Almeida (2008; 2010), Protásio Paulo Langer (2011), Isabelle Combès (2005; 2006), Ronaldo Vainfas (1992; 1995), Cristina Pompa (2002), Roseline Mezacasa (2012), João Pacheco de Oliveira (1999; 2004), Lucio Tadeu Mota (2005), Levi Marques Pereira (2004), Eduardo Viveiros de Castro (2006), Spensy Kmitta Pimentel (2012), entre outros.

isso não ocorresse eles serviriam para defender as populações brancas dos ataques dos Kaingangs (MOTA, 2005, p. 12).

O intuito do Barão era fixar os Kaiowá na margem direita do rio Taquari, como barreira de proteção à população não-indígena que sofria ataques dos Kaingang, os quais se encontravam na margem oposta desse rio. Assim, os Kaingang teriam que passar por território Kaiowá para chegar até os não-indígenas. Posteriormente, esse território foi liberado para ocupação não-indígena devido às constantes guerras entre essas duas etnias, por isso, passou a ser considerado terras devolutas e foi incorporado pelo Barão à sua fazenda, em Pirituba/SP (MOTA, 2005).

Outra forma de imposição de novas concepções de mundo aos indígenas, que não se deram sem resistências, foi o processo de civilização-catequização. Um dos aspectos mais notáveis da Conquista Ibérica foi a “extirpação das idolatrias indígenas” por meio da catequese jesuítica ou franciscana da Igreja Católica Colonial, na qual o objetivo era a erradicação das tradições indígenas, como, por exemplo, a antropofagia⁵², considerada pelos colonizadores como “cultos diabólicos”, segundo esclarece Ronaldo Vainfas (1995). Essas práticas se realizaram mediante a coerção, controle e uso da força nas reduções jesuíticas, principalmente por meio da ação inquisitorial.

Para o autor, a idolatria é entendida como manifestação de resistência ao colonialismo, praticada sem desafiar frontalmente a exploração colonial, pois “a idolatria ajustada era praticada por índios cristãos submetidos ao sistema colonial e que, ao menos na aparência, vergavam-se diante da Igreja e seus sacramentos” (VAINFAS, 1995, p. 33), na verdade, ela era um instrumento crucial de rejeição ao cristianismo. Assim, a falsa ideia que estavam idolatrando os deuses cristãos foi um importante meio de resistências indígenas, pois idolatravam, ao mesmo tempo, seus próprios deuses e convenciam os jesuítas e colonizadores de sua redução.

Outra prática advertida por Vainfas é a idolatria dos indígenas nas relações comunitárias, no núcleo doméstico, ao praticarem seus rituais às escondidas da sociedade colonial, sendo que “Era ali que se reavivavam as cerimônias tradicionais de casamento, o modo indígena de dar nomes aos recém-nascidos, a consulta aos velhos calendários, as práticas divinatórias, o culto dos ancestrais e toda uma gama de usos e costumes proscritos pela Igreja” (1992, p.29).

⁵² Sugerimos os trabalhos de Jean de Lery ([1534-1611], 1972); Hans Staden ([1557], 2010); Florestan Fernandes ([1952], 2006); Antonio Dari Ramos (2007).

Nesse contexto, as grandes conquistas se deram a partir das relações entre europeus e indígenas de modo que, se é possível falar em uma pacificação do indígena imposta pelos colonizadores, é também fundamental considerar a pacificação dos brancos diante dos interesses dos indígenas. Um excelente exemplo nos dá a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p.27), que esfacela o binarismo hegemônico rígido na relação entre dominadores e dominados, ao afirmar o seguinte:

As capitanias hereditárias no Brasil, criadas em 1534, a maioria delas fracassou, em grande parte, pelos ataques de grupos indígenas. As duas capitanias que mais prosperaram, São Vicente e Pernambuco, foram aquelas cujos donatários puderam contar com o apoio inestimável de lideranças indígenas com as quais estabeleceram estreitos laços de aliança.

Consideramos a representação colonial do indígena construída no binarismo Tupi e Tapuia como pares de oposição frente às relações de amistosidade e hostilidade entre indígenas e europeus. O primeiro, visto como aliado dos colonizadores, o indígena bom, sendo aquele que “aceitava” a civilização-cristianização, já o segundo, como representação da incivilidade e barbarismo, que resistia ao colonialismo (MONTEIRO, 2001).

O colonialismo não somente iniciou uma nova organização territorial do mundo, mas também a organização e imposição colonial dos saberes, das linguagens, das memórias, como esclarece Edgardo Lander (2005). Diante disso, o intuito de demonstrar as resistências indígenas parte da premissa de que não podemos desconsiderar as intenções dos indígenas frente ao impacto colonial, sobretudo, porque sem isso não é possível explicar a existência dos indígenas em nossa sociedade atual, diante de suas diversas demandas reivindicatórias, não somente por territórios, mas também por saúde, educação, sem considerar séculos de resistências.

É necessário, também, esclarecer que a experiência colonial não é uma coisa do passado. O fim do colonialismo como relação econômica e política não significou o fim da colonialidade como relação social, cultural e intelectual. Ela continua sendo um resíduo praticamente irreduzível e permanece arraigada em nossa sociedade, como esclareceu Quijano (2005; 2010).

A colonialidade se manifesta de múltiplas formas, seja pelas/nas relações de poder que envolvem dominação e opressão, nas instituições acadêmicas e políticas, no modo em que produzimos conhecimento, em nossas práticas de sociabilidade que percorrem nosso imaginário

social, na construção dos outros, nas subjetividades, nas representações, nas concepções de espaço, tempo, memórias, resistências, natureza, humanidade.

Esse projeto civilizatório se desenvolve a partir do processo de encobrimento da América (século XVI), momento em que o pensamento europeu passa a se colocar como um conhecimento universal e superior a todos os outros saberes. Período em que o europeu se descobre branco para se distinguir do índio e do negro e, posteriormente, descobre-se europeu para se distinguir da América (e do oriente). Ainda é nesse contexto de diferenciação que o conceito de raça, tão presente em nossa sociedade atual, como mecanismo de dominação e discriminação (mas também como questão étnico-racial no contexto brasileiro), é constructo social da moderna-colonialidade, na medida em que “o “racismo” nas relações sociais cotidianas não é a única manifestação da colonialidade do poder - mas é, sem dúvida, a mais perceptível e onipresente” (QUIJANO, 2007, p.44), cuja finalidade foi e ainda é legitimar a irracionalidade e inferioridade de alguns povos e indivíduos em comparação à racionalidade e à superioridade de outros.

Quijano (2007, p.44) afirma que a ideia de raça nasce com o “novo mundo” encoberto pelos europeus no bojo da necessidade dos conquistadores, em especial de origem espanhola, ao buscarem sua diferenciação frente aos indígenas. Segundo Quijano, as primeiras pessoas dominadas pelos europeus, respaldadas pelo racismo, a partir da cor da pele, não serão os indígenas, mas “os escravos sequestrados e negociados desde as costas do que agora se conhece como África”. Foi pela cor da pele e, posteriormente, com o quesito raça, que os conquistadores buscaram legitimar a dominação, com o intuito de afirmar a inferioridade dos povos não-europeus no contexto da própria invenção de uma civilização europeia, pois como reitera Said (2007, p.34), a ideia de Europa como uma noção coletiva, que identifica os europeus em contraste com os não-europeus, é a “o principal componente da cultura europeia [e] precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não-europeus”.

Diante de tudo isso, é importante registrar que a ideia de cor, raça, índios, europeus, e não-europeus ocorreram em momentos históricos diversos e geograficamente localizados, participa de uma retórica hegemônica de mundo em que a Europa é o lugar que se constitui enquanto berço da civilização e a base do conhecimento científico moderno. Em decorrência disso, busca impor para o mundo um saber universal, constituído pela negação/desconsideração de outros saberes, sobretudo aqueles que foram produzidos por seus subalternos, os povos colonizados. Exemplo da negação de outros saberes e formas de resistência é o anti-discurso

contra a modernidade-colonialidade realizada pelo Inca Filipe Guamán Poma de Ayala⁵³ (1563-1612), realizou uma crítica ao regime colonial hispânico e relatou o impacto da Conquista na organização social da civilização Inca. Sua obra ficou praticamente desconhecida pelo mundo ocidental⁵⁴ até meados do século XX.

A obra de Guamán Poma é entendida como a primeira crítica originária ao colonialismo espanhol, caracterizando-a como um marco para os estudos descoloniais no âmbito da América Latina, ao influenciar pensadores como Quijano, Mignolo, Silvia Rivera Cusicanqui, Enrique Dussel, entre outros. Guamán Poma permite outra leitura sobre o impacto da Conquista Ibérica. Pratt (2010, p. 31) entende que a obra de Guamán Poma torna visível “os espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação - como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo”, e por meio dessa assimetria de encontros, a autora entende a obra de Guamán Poma como intercultural, construída pela/na zona de contato - transculturação - do ponto de vista do nativo frente à visão dos colonizadores.

Por meio de escritos e desenhos, Guamán Poma relata sua experiência diante das relações de poder coloniais já incutidas na produção do saber na moderna-colonialidade⁵⁵. Nesse contexto, Dussel (2010) faz a seguinte provocação: “Foi René Descartes o primeiro filósofo moderno?”. A provocação do autor coloca em crise toda uma tradição inventada pelos europeus, Descartes como primeiro pensador e filósofo moderno, apesar do seu pensamento ter sido afirmado como saber universal, foi construído por uma experiência particular da Europa (GONÇALVES, 2002; DUSSEL, 2010).

⁵³ Na obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, redigido definitivamente em 1616 e encontrado em 1908 por Richard Pietschmann ao analisar os arquivos reais da biblioteca da Dinamarca quando encontrou a obra de Guamán Poma, até aquele momento desconhecida. A primeira edição da obra foi editada pelo etnólogo francês Paul Rivet, em 1936. Após isso, a obra passou por várias revisões. A edição e comentários sobre as obras por nós consultada foi de Franklin Pease G.Y., publicado pela editada Fondo de Cultura Económica (FCO). São mais de mil páginas escritas por Guamán Poma, desse total, 400 são desenhos que ilustram tanto o colonialismo espanhol quanto as cosmo geografias Incas (ver exemplo em Anexo). A obra foi escrita numa mistura de quíchua e espanhol rude, não gramatical, o manuscrito era uma carta endereçada ao rei Felipe III da Espanha.

⁵⁴ A afirmação da ideia de Ocidente foi constituída pela negação e invenção do Oriente (SAID, 2007).

⁵⁵ Do mesmo modo, vale ressaltar a importância de trabalhos como Inca Garcilaso de La Veiga e os códices construídos pelos mexicas (ver Códice Mendocino em Anexo). O livro *La vision de los Vencidos: relaciones indígenas de la conquista* ([1959] 2013) de Miguel León Portilla, conta o impacto da conquista de 1520 da perspectiva dos Mexicas, Astecas.



Enrique Dussel (2010) questiona esse reconhecimento, não na perspectiva de negar a importância de Descartes na constituição do conhecimento produzido pelo pensamento moderno, *cogito ergo sum* - penso logo existo -, mas por ter negligenciado outros pensadores que influenciaram seu pensamento e por ocultar o *ego concurio* - eu conquisto -, presente nas obras do filósofo espanhol Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1565), do jesuíta e filósofo Francisco Suárez (1548-1617), do teólogo e bispo de Chiapas/México Bartolomé de Las Casas⁵⁶ (1474-1566) e também na importante obra de Guamán Poma, entre outros.

O projeto civilizatório da modernidade-colonialidade tem como principais elementos o racionalismo, o humanismo, a ciência, o progresso, o Estado. Constituiu-se pela subalternização de outras formas de razão, projetos civilizatórios, cosmovisões, cosmovivências, cosmofonias, cosmopolíticas, ou simplesmente cosmo geografias, experiências, saberes, memórias, linguagens, resistências (GONÇALVES, 2002; 2006; CRUZ, 2011).

A ampla bibliografia utilizada aponta que a intenção do colonizador foi eliminar as muitas formas de ser, viver e saber, afim de substituí-las e subjugar-las aos propósitos do regime colonial. Tratou-se especificamente de uma *violência epistêmica*, enquanto projeto da modernidade, do qual o objetivo foi o encobrimento dos saberes dos outros não-europeus, (SPIVAK, [1976] 2010).

Entendemos que as concepções de mundo Guarani e Kaiowá para serem compreendidas em sua profundidade, requerem que a perspectiva geográfica da universidade, fundada pelo pensamento ocidental, não seja o ponto de partida e chegada, mas a necessária abertura para o diálogo com esses povos. Para tanto, isso inclui uma demanda à construção e à imaginação de outras geografias, que foram histórica e geograficamente subalternizadas, à construção de uma Geografia que não seja construída sobre os Guarani e Kaiowá e tampouco vise falar por eles, mas uma Geografia marcada pelo encontro e diálogo entre distintas matrizes de racionalidades, que privilegie os saberes aprendidos com esses povos a partir de suas próprias concepções de mundo.

⁵⁶ O dominicano Las Casas é considerado um dos importantes críticos da modernidade e do colonialismo do século XVI, “defensor” dos indígenas e considerado o primeiro frade ordenado na América. Embora tenha sido um dos primeiros defensores dos direitos indígenas e suas terras, salientava que os indígenas eram “gentes mais delicadas, fracas e tenras em compleição, e que menos podem suportar trabalhos, que mais facilmente morrem de qualquer enfermidade [...]” (GERBI, 1996, p. 67). Ao posicionar-se contra a escravidão indígena, contraditoriamente, defendeu, legitimou e regulamentou o tráfico e a escravidão negra, o que também fez o jesuíta Alonso de Sandoval no século XVII.

Nesse sentido, Spivak (2010) pergunta: “Pode o subalterno falar?⁵⁷”. Ao fazer isso adverte que não é possível falar pelo subalternizado e, na tentativa de dar-lhes as possibilidades de serem ouvidos, por meio de nossa mediação, estamos novamente falando sobre eles. Estamos de acordo com a autora em relação às impossibilidades de falarmos pelos subalternos, todavia entendemos que é possível fazer aproximações sobre o que se aprende com eles na prática cotidiana, sempre a partir de interpretações e aproximações sobre o que nos foi ensinado.

Aqui vale lembrar as considerações de Geertz (2008), que reconhece as impossibilidades de falar sobre os outros na elaboração de uma pesquisa etnográfica, ao afirmar que:

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a **pesquisa etnográfica como experiência pessoal**. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico. Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, torna-nos nativos (em qualquer caso, eis uma palavra comprometida) ou copiá-los. Somente os românticos ou os espões podem achar isso bom. **O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles [...]** (GEERTZ, 2008, p.10 - grifos nossos).

A partir dessas indagações, Spivak e Geertz contribuem para reflexão de como traduzimos em um texto acadêmico o que aprendemos com os Guarani e Kaiowá. Spivak denuncia a violência epistêmica incutida no projeto colonialista imposto aos subalternos, que neutraliza e invisibiliza suas histórias, bloqueia qualquer possibilidade de subjetivação, representação, memórias de suas experiências e imaginações geográficas que eles têm de si mesmos, o que acarreta no silenciamento de suas vozes, das suas concepções de mundo.

Pautados nesses referenciais para a construção de uma Geografia que contemple as concepções dos subalternizados, é necessária uma desobediência epistêmica⁵⁸. Ou seja, é preciso fazer uma *opção descolonial como desobediência epistêmica* dos cânones epistemológicos eurocentrados que influenciam os modos como imaginamos o espaço, o tempo, os indígenas, as identidades, a Geografia... Sobre a opção descolonial, Mignolo (2008, p. 290) adverte: “a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender”, o que

⁵⁷ A perspectiva de Spivak complementa e dialoga com Said (1984) ao perguntar: Quem tem permissão de narrar?

⁵⁸ Conceito de Mignolo (2008) elaborado sobre a análise da obra de Quijano, a qual foi influenciada pelo pensamento de José Carlos Mariátegui (1894-1930), que elaborou sua análise a partir do marxismo de Gramsci exercendo influência em seu pensamento e possibilitou interpretar a realidade peruana.

significa reconhecer os múltiplos saberes, estórias, trajetórias, cosmo geografias subalternizadas pelos ícones universais ocidentais e coloniais.

Assim, pelo menos, uma pergunta é necessária: Como as concepções de mundo Guarani e Kaiowá nos permitem outras visões de mundo, outras formas e possibilidades de saber e fazer Geografia?

Mignolo (2008) contribui para uma importante reflexão ao lembrar que o conhecimento ocidental foi construído nos fundamentos da língua grega, latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o guarani. Isso, em nosso caso, implica em grandes limitações para compreendermos os modos em que os Guarani e Kaiowá, de fato, elaboram o seu pensar e o seu viver, o que permite afirmar que estamos elaborando interpretações sobre suas concepções de mundo, sobre os significados de palavras e expressões da língua guarani.

A opção descolonial como desobediência epistêmica entende que o

Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali [do guarani] categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja, latim, grego, etc.) (MIGNOLO, 2008, 290-291).

Quando falamos em pensamento descolonial referimo-nos também as práticas Guarani e Kaiowá de resistências aos projetos colonialistas que continuam presentes nas memórias e práticas coletivas desses povos e são repassadas de geração a geração. Essa descolonialidade é marcada pela necessidade dos Guarani e Kaiowá denunciarem na prática cotidiana as imposições coloniais que estão marcadas em seus corpos e em suas mentes, ao recontarem o processo de desterritorialização de seus *tekoha* e a imposição de viverem nas reservas. Descolonialidade na prática cotidiana de viverem em acampamentos de retomadas, por exemplo.

O diálogo e a vivência com outras matrizes de racionalidades não ocidentais permitem outras formas de imaginar o espaço, isso se dá por que, apesar dele ser tão recorrentemente utilizado nos mais diversos discursos e interpretações sobre a sociedade, das expressões populares à academia, as Ciências Sociais frequentemente não refletem sobre o espaço e, sim, o utiliza em seus discursos sem ter consciência do que significa, reduzindo e negligenciando seu potencial explicativo.

Desse modo, o espaço assemelha-se a “uma daquelas coisas mais óbvias, mobilizada como termo em mil contextos diferentes, mas cujos significados potenciais são todos muito raramente explicados ou focalizados”, e que as diferenças temporais existem como “internamente pré-constituídas” e o espaço é “brotado do próprio solo” (MASSEY, 2004, p.7).

Massey (2004; 2008) afirma que o espaço não é uma superfície, um sistema fechado e estático, um espaço inexorável, caracterizado pelas grandes narrativas ligadas à modernidade, pautado nos fundamentos do “progresso”, do “desenvolvimento” e da “modernização”.

Para a autora (2008, p. 23),

Esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povo, culturas, simplesmente como um fenômeno “sobre” essa superfície. Não é uma manobra inocente; desta forma, eles ficam desprovidos de história. Imobilizados, esperam a chegada de Cortés (Colombo, Pedro Álvares...). Lá estão eles, no espaço, no lugar, sem suas próprias trajetórias. Tal espaço [como uma superfície no qual atravessamos] torna mais difícil ver, em nossa imaginação, as histórias que os astecas [mas também os Incas, Guarani, Kaiowá, Guató...] também estavam vivendo e produzindo”.

A autora reconhece o espaço como produto de inter-relações, sempre em processo de fazer-se, da escala do global até o intimamente pequeno, onde coexistem uma multiplicidade de histórias e trajetórias, sempre em construção e nunca inacabadas, advertindo a necessidade de “imaginar o espaço como uma simultaneidade de estórias-até-agora” (MASSEY, 2008, p.29).

O nosso saber e fazer geográfico deve ser pautado no diálogo com uma multiplicidade de matrizes de racionalidades, que em nosso caso foi construída a partir da nossa *imaginação geográfica* com à dos Guarani e Kaiowá, a partir do cruzamento de conceitos, categorias e visões de mundo. Ainda, imaginar uma Geografia que opera através do compromisso com o anti-essencialismo - a necessidade de uma política anti-idealista tal qual como nossa ciência ocidental corriqueiramente concebe os outros subalternizados - na constituição de subjetividades, identidades e lugares, reconhecer as múltiplas trajetórias em conexão e desconexão.

A política anti-essencialista na discussão de Massey aponta para a constituição das próprias identidades como um dos suportes centrais do político, por isso não é possível pensar nas reivindicações identitárias, baseadas em noções de autenticidade ou identidades imutáveis, o reconhecimento do espaço em termos de abertura implica o “reconhecimento mais completo da diferença [...] reconhecer que os “outros” realmente existentes podem não estar apenas nos seguindo, mas ter suas próprias estórias para contar” (MASSEY, 2004, p.15).

O que os Guarani e Kaiowá, por exemplo, estão construindo são as histórias-trajetórias com uma relativa autonomia. As possibilidades de compreendê-las serão admissíveis se tomarmos como ponto de partida o entendimento do espaço como co-existência de uma multiplicidade de histórias e práticas sociais em devir, que envolvem sempre relações de alteridade com outros povos, com os deuses, os *jará* e outros seres tão humanos quanto esses povos, em não há uma linearidade no tempo histórico, e que o futuro se faz no aqui e agora, o passado é uma presença permanente, o que aparenta ser muito confuso para nossa racionalidade.

Nesse contexto, para Massey (2004, p.18), “a espacialidade é também uma fonte de produção de novas trajetórias, de novas histórias. É uma fonte de produção de novos espaços, de novas identidades, novas relações e diferenças”. A relação espaço-tempo se dá em reconhecer que o espacial é integrante da produção da história. Em suas palavras, “se o tempo se revela como mudança, então o espaço se revela como interação” (2008, p. 97). Portanto, conceituar o espaço como aberto, múltiplo, relacional, sempre por fazer e nunca acabado, é pré-requisito para que a história também seja aberta, múltipla, relacional, sempre em devir e nunca inacabada.

Portanto, Massey (2008) reitera a necessidade de imaginar o espaço de outro modo, na relação entre tempo e espaço e superar visões dicotômicas que, comumente, têm associado o espacial ao estático, ao fixo, ao morto, em oposição ao tempo, que seria o elemento dinâmico. Nesse sentido, o tempo e o espaço são indissociáveis.

A concepção da autora contribui para nossa discussão em torno da problemática dos territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá. Assim, três pontos fundamentais percorrem a construção deste trabalho:

- Primeiro - o entendimento dos territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá é pensado e discutido a partir de categorias e conceitos geográficos em diálogo com os próprios Guarani e Kaiowá e com os conceitos nativos da língua guarani, ao percorrer caminhos que envolvem as impossibilidades de traduzir fielmente as estratégias de resistências diante da importância de retomarem *tekoha*.
- Segundo - os povos indígenas se apropriaram do conceito de território, o que pode ser vislumbrado em algumas narrativas Guarani e Kaiowá neste trabalho, fundamentalmente, por que ao se apropriarem das palavras, noções, conceitos e categorias do mundo não-indígena tem sido possível dialogar com os *karaí*, não-

indígenas e/ou “branco”, assegurar direitos fundamentais, como: saúde, educação escolar indígena e demarcação de seus territórios étnicos reivindicados;

- Terceiro - a utilização do conceito de território tem se dado também no interior do aparelho estatal, por exemplo, nas ações de planejamento e gestão territorial da FUNAI, dos movimentos socioterritoriais não-indígenas, entidades de apoio à causa indígena, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Instituto Socioambiental (ISA), entre outros.

A palavra território passa a ser incorporada em diversos discursos dos diferentes agentes envolvidos, tais como os povos indígenas, o Estado, as entidades e movimentos sociais. Território também é um dos conceitos analíticos da Geografia e nos dá um importante respaldo teórico ao contribuir significativamente para o entendimento das estratégias de lutas Guarani e Kaiowá por meio dos acampamentos-*tekoha*, concernente à relação indissociável entre o *tekoha* e o *tekoha guasu*.

Para isso, é importante elencar que o conceito de território é polissêmico, pensado e produzido em vários campos do conhecimento e em diversas matrizes teóricas. Dentro da Geografia Moderna, o território tem filiação com a Geografia Política oriunda da Escola Alemã, com Ratzel. Essa ligação ocorreu porque o autor vivenciou o processo de formação do Estado moderno alemão e a maioria dos seus trabalhos foi elaborado no período bismarckiano, contexto em que a Alemanha não participou da partilha do mundo, no amplo processo de colonização europeia e “emerge como potência capitalista, apresentando uma industrialização superior à da Inglaterra no último lustro do século XIX, destituída de colônias” (MORAES, 1990, p.19).

A discussão sobre o território, em Ratzel, está intrinsecamente relacionada ao modo de fazer ciência em um momento em que as teorias evolucionistas eram hegemônicas - com predomínio dos métodos e procedimentos das ciências naturais. A questão central em seu debate sobre o território era legitimar o expansionismo alemão, naturalizando a guerra e a competitividade entre as nações. O território para Ratzel é o solo sob poder do Estado⁵⁹ (MORAES, 1990).

⁵⁹ Como explicita o próprio Ratzel (1990, p.73) “Que o território seja necessário a existência do Estado é coisa óbvia. Exatamente porque não é possível conceber um Estado sem território e sem fronteiras é que vem se desenvolvendo rapidamente a geografia política”.

A partir da década de 1970 o conceito passou a ter maior notoriedade nas Ciências Sociais, ao descobrirem o território diante de seu “desaparecimento”, como demonstra Haesbaert (2009). A problemática teve como destaque os discursos hegemônicos sobre a globalização neoliberal⁶⁰, no paradigma do “fim dos territórios” e do “fim da Geografia”, pois estaríamos diante da homogeneização sociocultural, econômica, política e espacial, marcadas pelos processos desterritorializantes do movimento do capital, o qual diluí fronteiras, distâncias, identidades e territórios. Segundo o autor, a obra que mais sintetiza esse ponto de vista é de Bertrand Badie, no livro *O fim dos territórios*, publicado em 1996.

Ao combater essa concepção de território, o autor ressalta que os processos de construção e destruição dos territórios estão cada vez mais complexos. Uma vez que envolvem uma multiplicidade de escalas e diferentes modalidades territoriais, que transitam entre o território-zona e o território-rede. Haesbaert (2009, p. 307) esclarece que:

Enquanto os territórios-zona aparecem centrados em dinâmicas sociais ligadas ao controle de superfícies ou à difusão em termos de áreas (em geral contínuas), utilizando prioritariamente o recurso a limites mais exclusivistas ou a “fronteiras” bem demarcadas, nos território-rede a lógica se refere mais ao controle espacial pelo controle de fluxos (“canalizações” ou dutos) e/ou conexões (emissores, receptores e/ou simplesmente *relais*). Uma característica muito importante é que a lógica descontínua dos territórios-rede admite uma maior sobreposição territorial, na partilha concomitante de múltiplos territórios.

A discussão de Haesbaert contribui significativamente para entendermos as dinâmicas territoriais dos povos Guarani e Kaiowá a partir dos processos de T-D-R (territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização). Sobretudo, no contexto de reivindicação desses povos para que o Estado brasileiro demarque seus territórios étnicos ancestrais.

A partir dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guatarri, o autor esclarece que a desterritorialização e a reterritorialização são processos inseparáveis para construção de territórios e fundamentais para compreender as práticas humanas, pois a des-reterritorialização “nunca é simples, mas sempre múltipla e composta, não apenas porque participa a um só tempo por *formas diversas*, mas porque faz *convergirem velocidades e movimentos* distintos, segundo

⁶⁰ Globalização como fábula/perversidade (Milton Santos). Os territórios nunca se tornaram tão importantes para migrações de trabalhadores africanos, latino-americanos, a questão da palestina e a demarcação de territórios indígenas.

os quais se assinala a tal ou qual momento um “desterritorializado” e um “desterritorializante” (DELEUZE; GUATARRI, 1997, p.224).

Também, a desterritorialização para Haesbaert (1997; [2004] 2009) está nos processos de precarização territorial, ideia sob a influência do sociólogo José de Souza Martins, pois ele entende que ninguém está excluído da sociedade, e sim, incluído precariamente. Nesse sentido, a Reserva e o acampamento podem ser entendidos como territórios precários, apesar de cada um deles ter particularidades próprias em relação aos modos como esses povos se “adaptaram” às imposições dos colonialismos, sobretudo, como reordenaram suas práticas territoriais a partir das condições a eles impostas, as quais não impossibilitaram a reinvenção de novas formas de organização socioterritorial, como é o caso dos acampamentos, cujas relações estão mais próximas do que entendem por *tekoyma*.

Em Haesbaert, o conceito de território é inerente às relações de poder, que ocorrem, sobretudo, por meio da apropriação e domínio do espaço, segundo influências de Lefebvre⁶¹, o qual define como dominação o controle político-econômico do espaço e a apropriação mediante a relação simbólico-afetiva com o espaço. Assim, o território “[...] desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais “concreta” e “funcional” à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2009, p. 95-96).

Michel Foucault ([1979] 2010; 2008) esclarece que toda relação social é uma relação de poder, constituindo-se um par indissociável. O poder é multidimensional, da escala do particular à escala do Estado nacional, o poder é ubíquo⁶², de modo que sem relações de poder não há território.

Logo, só poderia ser, no máximo, e só pretende ser, no máximo, um início da teoria, não do que é o poder, mas do poder, contanto que se admita que o poder não é, justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo, mas simplesmente na medida em que se admita que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter - mesmo que não consigam - justamente o poder (FOUCAULT, 2008, p. 04).

⁶¹ No livro *A produção do espaço*, Lefebvre não se refere a um espaço natural, mas de um espaço socialmente construído.

⁶² A concepção de poder é múltipla, por exemplo, em Hannah Arendt (1985) é entendida a partir do poder legítimo (quem governa quem), ao fazer isso distingue poder, força, autoridade e violência.

Claude Raffestin (1993, p. 53), influenciado por Foucault, entende que o poder se manifesta a partir de uma relação, “o campo da relação é um campo de poder que organiza os elementos e as configurações”, e isso fundamenta sua multidimensionalidade, na perspectiva de que:

1. O poder não se adquire: é exercido a partir de inumeráveis pontos;
2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais, etc.); mas são imanentes a elas;
3. O poder vem de baixo; não há uma oposição binária e global entre dominador e dominados;
4. As relações de poder são, concomitantemente, intencionais e não subjetivas;
5. **Onde há poder há resistência** e no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em posição de exterioridade em relação ao poder (grifo nosso).

O território está intimamente relacionado ao poder, e o poder é a questão chave para o entendimento do território nos processos de T-D-R. Exatamente por isso que o autor entende a territorialidade como uma dimensão inseparável do território, pois ela expressa a multidimensionalidade e multiplicidade do vivido territorial submerso nas relações de poder.

A questão da territorialidade para a construção do território é importantíssima para nosso debate, pois embora saibamos que nem toda territorialidade possui um território no sentido pleno de sua materialização, todo território tem uma territorialidade. Exemplo de uma territorialidade sem território, no sentido concreto do termo, são reivindicações de territórios pelos povos indígenas. A lembrança dos espaços de morada, caça, coleta, água e as redes de sociabilidade é um dos aspectos em que a territorialidade se manifesta, os laços simbólicos influem nas estratégias de lutas pelos *tekoha*, e permitem que eles permaneçam presentes na memória individual e coletiva dos Guarani e Kaiowá.

O território é sempre multimensional e multiescalar. Ele é construído pelas/nas relações de poder, ao incluir território-zona e território-rede, “a esta reterritorialização complexa, em rede e com fortes conotações rizomáticas, ou seja, não hierárquicas, é que damos o nome de multiterritorialidade”, como alternativa conceitual de um processo em que muitos denominam de desterritorialização, caracterizado pela fluidez e mobilidade, que intensificam e complexificam processos de des-reterritorialização (HAESBAERT, 2009).

A concepção de multiterritorialidade em Haesbaert (2008) se faz reforçada pela concepção de lugar, discutida por Massey. A multiterritorialidade diretamente se relaciona com o lugar-múltiplo e de encontro, tal como propõe a autora, tendo em vista que o conceito de lugar ocupa centralidade na Geografia anglo-saxônica e o conceito de território na Geografia latino-americana. Haesbaert reitera em sua análise que a força da dimensão cultural-identitária da

Geografia inglesa e, por outro lado, o território em nosso contexto latino-americano, pode representar com mais força o contexto de disputa por terra-território, sendo assim, tomamos essa relação como potencial explicativo da situação que envolve a realidade dos povos Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul. Nesse contexto, dialogamos com essas duas perspectivas, elaborando interlocuções entre elas, de modo que possam ser tensionadas, enriquecidas e complementares entre si.

É importante ressaltar que se a concepção de território e multiterritorialidade, em Haesbaert (2009), contribuiu para compreendermos os processos de des-reterritorialização Guarani e Kaiowá de seus territórios étnicos ancestrais - seja pela imposição da territorialização precária nas reservas e as atuais disputas em recuperá-los por meio de acampamentos de retomadas, também precários. Em Massey (2008), o conceito de lugar permite analisar as potencialidades dessas tramas sempre em devir no espaço, de outras narrativas e práticas espaciais que se confrontam diretamente com o pensamento hegemônico ocidental - inclusive o potencial explicativo inerente às relações de poder e à política espacial - e que permitem uma abertura para outras possibilidades de imaginações geográficas e de compreensão das diferenças geográficas.

As diferenças geográficas permitem refletir sobre a Reserva e os acampamentos-*tekoha* como áreas que não são delimitadas ou definidas em termos de exclusividade nem em termos de contraposição entre um dentro e outro fora, mas, sobretudo, pelas territorialidades que produzem a si mesmas permanentemente. As diferenças geográficas, nesse aspecto, são caracterizadas por um espaço-tempo de encontros, de uma multiplicidade de tramas, dramas e identidades, sempre em devir. Assim, a Reserva e os acampamentos-*tekoha* podem ser compreendidos tanto pela concepção de multiterritorialidade, discutida por Haesbaert, quanto pela concepção de lugar em Massey.

É importante ressaltar que o conceito de lugar pensado por Massey reitera e dialoga com sua própria definição de espaço, sempre aberto a novas conexões e como eventualidade de uma *simultaneidade de histórias-até-agora*. Isso faz com que o lugar não seja apenas produto de relações sociais, lugares-encontros, de múltiplas redes, sempre dinâmico e aberto, mas que esteja “mergulhado na densa espaço-temporalidade de sua própria natureza [cujas transformações independe de interferência humana], nunca estática, que se reconstrói permanentemente em sua indissociável vinculação ao igualmente complexo mundo dos homens [e das mulheres]”, como esclarece Haesbaert (2008, p.12).

O lugar deve ser, portanto, uma eventualidade internamente múltipla, ao reunir o que aparentemente não está relacionado, sendo, pois, uma constelação de processos e não uma coisa. O lugar envolve, no mesmo espaço-tempo, uma política em termos de abertura e fechamento. Assim, quatro pontos importantes são ressaltados pela autora para pensar o lugar: 1 - Os lugares são absolutamente não estáticos e devem ser conceituados em interações sociais que não estão inertes e congeladas no tempo, pois são sempre processos; 2 - Os lugares não têm fronteiras no sentido de divisões demarcatórias entre o interior e o exterior, o exterior é inerente à constituição do lugar; 3 - os lugares não têm identidades únicas e singulares, mas são permeados de múltiplas identidades por estarem cheios de conflitos internos; 4 - os lugares são “o centro de uma mistura distinta das relações sociais mais amplas com as mais locais” (MASSEY, 2000, p. 184-185).

Ainda, o conceito de lugar em Massey ajuda na compreensão do cruzamento de estórias-trajetórias que envolvem indígenas e não-indígenas em suas múltiplas facetas, cujos processos de inter-relação foram construídos por uma multiplicidade de processos, narrativas, linguagens, resistências, imaginários, representações dos outros. Estórias e trajetórias que enfatizam o processo de mudança em um fenômeno, que se referem à história e ao movimento das próprias coisas, sendo impossível de ser construído, imaginado e vivenciado sem o espaço.

Como propõe a autora, imaginar o espaço de forma diferente, como encontro de estórias-trajetórias, permite o rompimento com a concepção de espaço unicamente como uma superfície. Isso pode significar a desconstrução de um imaginário em que os subalternizados, sujeitos que a Europa entendeu ter descoberto para se afirmar enquanto narrativa universal, não estavam simplesmente esperando os conquistadores-colonizadores “como fenômenos “sobre” a superfície”, para utilizar uma expressão de Massey (2008, p. 23), mas, sim, que suas estórias e trajetórias se constituíam independentemente dos europeus. Imaginar o espaço como encontro de histórias promove transformações nos modos como imaginamos o espaço e construímos geografias.

Nesse contexto, ao elaborarmos uma pesquisa, cujo objetivo foi o diálogo entre saberes, é preciso ressaltar que tal diálogo ocorreu pela nossa experiência com os Guarani e Kaiowá. Nossos encontros têm nos ensinado as impossibilidades de classificarmos esses povos em uma escala linear de tempo e a partir de uma concepção de espaço absoluto, como se eles tivessem imobilizados no espaço-tempo à espera da dominação ou da libertação.

Com base nessas constatações, refletimos acerca da multidimensionalidade das territorialidades e temporalidades que redimensionam o modo de viver e ser desses povos, o

que exige uma guinada na nossa postura teórico-metodológica e um esforço no sentido de conduzir nossa prática e imaginação geográfica a partir de uma Geografia descolonizada de suas bases e de seus cânones ocidentais.

Entendemos que o possível caminho passa, necessariamente, pelo diálogo entre saberes, entre-*epistemes* ou entre-lugares de enunciação. Ele percorre, sobretudo, a necessidade de nós, pesquisadores, reconhecermos que os povos indígenas são fundamentais para a teorização de suas próprias experiências, para o conhecimento prático de suas estratégias de resistências frente à imposição de viverem na Reserva e na autonomia que apresentam ao reivindicarem seus *tekoha* por meio de acampamentos de retomadas. Tal proposição só é possível se rompermos com os binarismos rígidos presentes em nossas concepções de espaço e tempo, natureza e sociedade, colonizadores e colonizados, dominadores e dominados. O importante é não simplificar! Assim, é necessário dialogar com as imaginações geográficas Guarani e Kaiowá que estão entrelaçadas à multiplicidade de encontros com os outros e, desse modo, encontrar meios para construirmos geografias descolonizadas, que requerem, basicamente, pensamentos também descolonizados.

2.1 Além do *tekoha*

Antigamente caminhava bastante, sumia no meio do mato. Era a coisa mais bonita. Se você procurasse não achava...

Ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados, 2012.

Minha família está esparramada... Minha família já morou em São Paulo, bem longe daqui.

Ñandesy Guarani Antônia, Reserva Indígena de Dourados, 2012.

Na minha infância acontecia muita cerimônia religiosa na casa de reza. Na minha infância não faltava, tudo era feito com mel, e saído da mata. Tudo isso não tem mais hoje. Por mais que não tinha demarcação, tinha uma mata suficiente pra sobreviver. O Guarani chamava de *Ivyrupá*, que significa “terra é uma só”, não tem a divisão geográfica. Não tinha também as fronteiras: Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai, Bolívia... é uma coisa dos *juruá* [branco]. Dentro da cultura Guarani não existe. Por isso é chamado *Ivyrupá*, ou nós chamamos *Nhanderu Ivyrupá*, “a terra pertence a Deus”. Então Guarani ocupava uma área imensa, e por isso muitas vezes falam assim: “os Guarani são originais do Paraguai, ou da Argentina, não são do Brasil”. Mas esse era o território guarani. Quem fez a divisão foram os brancos, não foi o índio que fez. Essa tradição continua sendo passada hoje para as nossas crianças.

Guarani Timóteo Verá Pepyguá (ISA, 2006).

Para iniciar nossa discussão em torno das multiterritorialidades dos povos Guarani (Guarani, Kaiowá e Mbya), é necessário expressar a ideia de Tzvetan Todorov ([1983] 2010, p. 07), em seu livro *A conquista da América: a questão do outro*, ao afirmar que “A história do globo é, claro, feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas dos outros; mas, como tentarei mostrar, é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente”.

A Conquista da América redefiniu concepções de mundo, territorialidades e identidades. A própria identidade étnica Guarani, tal qual como conhecemos hoje, tem sua redefinição no colonialismo. Ela está diretamente relacionada no modo como os europeus classificavam e hierarquizavam o mundo e suas gentes, pois, como afirma Eni Puccinelli Orlandi (1990, p.90), conhecer é “saber os nomes, é dar nomes, é nomear”, assim também é uma forma de conquista do outro.

Protásio Paulo Langer (2011, p.5) ressalta que a expressão Guarani passa a ser conhecida pela primeira vez na “expedição de Sebastian Caboto que, em 1526, explorava o estuário do Rio da Prata. Provavelmente o primeiro a grafar uma das variantes desse nome foi Luís Ramíres que, em correspondência ao seu pai, em 1528, em dois momentos se refere aos *guarenís*”. Em aproximação, Todorov (1983) entende que os nomes dizem mais sobre quem os nomeou do que necessariamente sobre os seres nomeados.

A palavra Guarani passou a referir diversos grupos, que “[...] tinham em comum a língua, a cultura material, as tecnologias, as formas de subsistência, os padrões de assentamentos adaptativos, a organização sócio-política, a religião e os mitos. Entre eles havia, contudo, variações dialetais, de adaptabilidade e de etnicidade” (NOELLI *apud* LANGER, 2011, p.6).

Esses povos foram nomeados pelos colonizadores, viajantes e cronistas que os denominavam de acordo a autodeterminação local, que por sua vez elaboraram comparações das línguas faladas em termos genéricos com a preponderância em um território. Assim, esses povos foram identificados desde o século XVI de distintas formas e podem ser encontrados na historiografia como: *caaguás, monteses e Itatins*, em aproximação ao afirmado por Chamorro (2008).

Os povos Guarani compartilham entre si uma ampla mobilidade espacial. Estudos indicam que esses povos já tinham um território compreendido entre Cananéia (SP) e o Rio Grande do Sul, estendendo-se para o interior até o rio Paraná e ao longo de toda margem oriental do Paraguai, eles seguiam pelas duas margens do Paraná “limitados” ao norte pelo rio Tietê e a oeste pelo rio Paraguai. Separado desses “limites”, além dos domínios territoriais de outras etnias, já nas fronteiras com o império Inca, está também o povo Guarani, conhecido como Chiriguano (CLASTRE *apud* LADEIRA), na região de Santa Cruz de La Sierra/Bolívia, que são aqueles que migraram das terras baixas do *Itatim* (o que compreende hoje o Estado de Mato Grosso do Sul) às terras altas, os Andes (MEZACASA, 2012; PIMENTEL, 2012).

Esse grande território Guarani é identificado pela palavra nativa *teko retã* (ou *Ivyrupá*). Ele abrange parte dos países da Bolívia, Paraguai, Uruguai, Argentina e Brasil. Em território nacional brasileiro, estende-se nos respectivos estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará, Tocantins e Mato Grosso do Sul (ISA, 2014).

A territorialidade desses povos ultrapassa em muito o imaginário ocidental referente às práticas espaciais necessárias para o controle e domínio do espaço, o que foi estabelecido

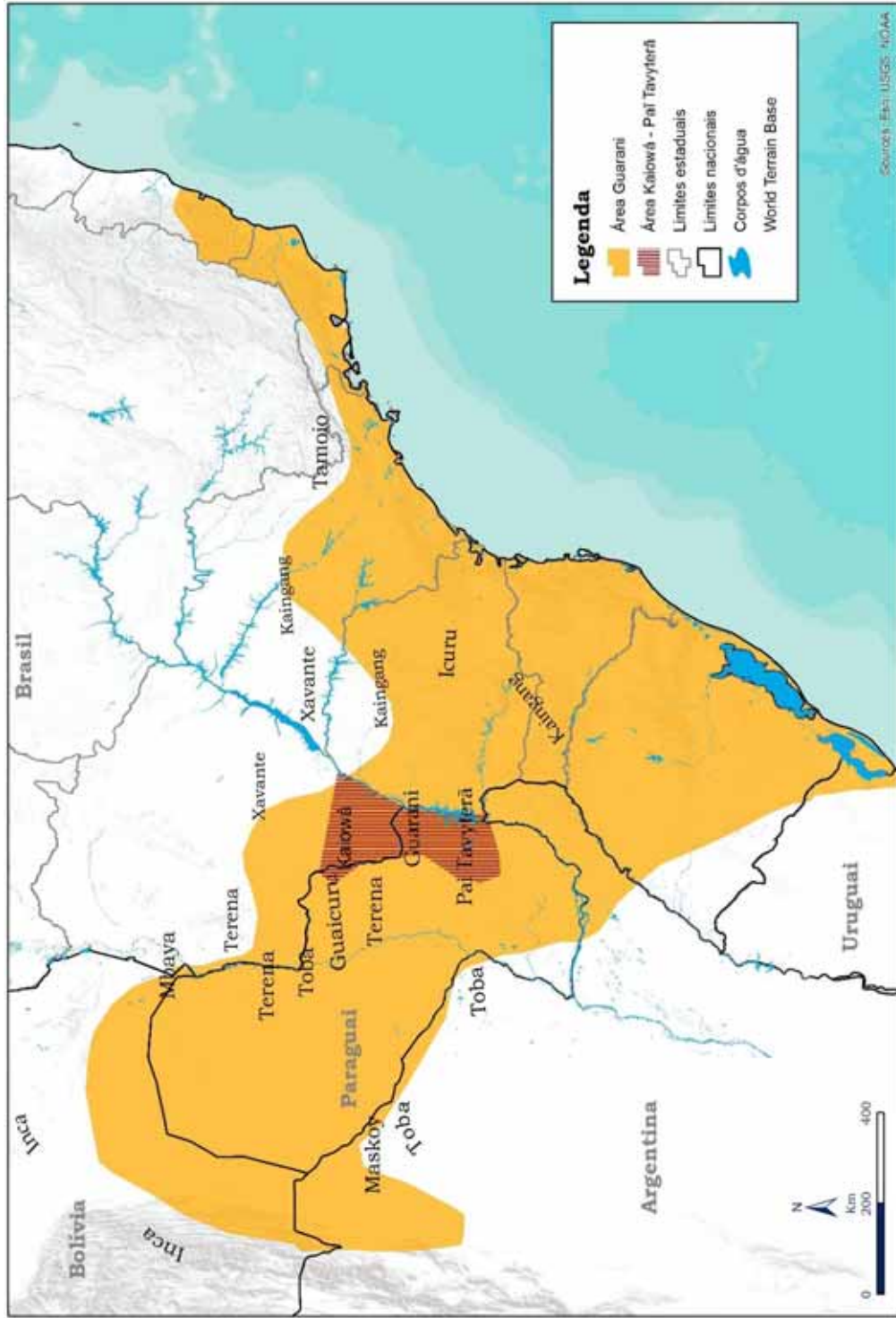
pelas relações de alteridades. É importante ressaltar que antes da Conquista, esses povos sempre foram atravessados por outras etnias que estabeleciam relações de amizades e inimizades, influenciando também nos processos de conquista de espaço, interferindo na expansão ou recuo de sua territorialidade. Entretanto, é importante esclarecer que existe um “hábito *etnológico* de supor como natural a associação de um grupo culturalmente unitário (a “tribo” ou o “povo”) com “seu” território” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p.37), o que implica imaginar os povos indígenas em termos de exclusividade e fixação a um suposto “lugar de origem”, de certo modo é uma forma de deixá-los estáticos no espaço-tempo.

Segundo Akihil Gupta e James Ferguson (2000, p. 32),

A ilustração mais clara desse tipo de pensamento está nos clássicos “mapas etnográficos” que pretendem mostrar a distribuição espacial de povos, tribos e culturas. Mas, em todos esses casos, o espaço torna-se uma grande neutra sobre a qual a diferença cultural, a memória histórica e a organização social são inscritas. É dessa forma que o espaço funciona como um princípio organizador central nas ciências sociais, ao mesmo tempo em que desaparece da esfera da ação analítica.

Os espaços de vida dos povos indígenas também são configurados pelas influências oriundas das relações sociais que ocorrem nas fronteiras de (des)encontros com os outros. As fronteiras são porosas e constantemente redefinidas no movimento de des-reterritorialização, na construção e produção de territórios e multiterritorialidades, na articulação ambulante e ambivalente entre o fixo e o móvel. Portanto, os mapas etnológicos - que buscam representar onde estão distribuídos os povos na superfície do espaço em termos de fixação no espaço-tempo - permitem entender que essas fronteiras são construídas por relações produzidas nos “lugares de cada um”, seja pelas relações de amizades ou inimizades.

Mapa 5 Multiterritorialidade dos povos Guarani



Elaborado por: Rafael Catão e Juliana Mota. Fonte: Vietti (2007), Nimuendaju (1981), Mota (2011)

aquelas de cunho eminentemente conflituosas⁶⁴, por exemplo, com os Guaicuru⁶⁵, estabelecidos nas áreas ao longo do curso do rio Paraguai, desde a confluência deste com o rio Miranda, no município de Corumbá. Considerar isso é, notoriamente, partir de uma concepção de espaço que não é uma superfície, mas construído nas inter-relações das tramas sociais.

Portanto, o *teko retã* é um espaço mais amplo, construído por uma multiplicidade de caminhos que não indicam exatamente os “limites” da multiterritorialidade dos povos Guarani, pois eles realizam movimentos de des-reterritorialização inimagináveis. Desse modo, é possível concordar com a afirmação de Gupta e Ferguson (2000, p.35), “os povos sempre foram mais móveis e as identidades menos fixas do que as abordagens estáticas e tipologizantes da antropologia clássica sugerem”.

Exemplo de uma Antropologia que pensava os povos indígenas em termos de identidades e territórios fixos é Malinowski (1978). Apesar de suas contribuições para a Antropologia, inovando no método etnográfico, o autor entende o espaço dos povos indígenas em termos de exclusividade, as aldeias onde vivem os “nativos” como lugares demarcados que os impede de estabelecer relações com o externo, pois isso ameaçaria a autenticidade desses povos. O que é interessante em sua obra, *Os Argonautas do Pacífico Sul*, é a quantidade de elementos para pensar as relações de alteridade entre os Kula, que não foi devidamente reconhecida por Malinowski⁶⁶, o que acabou reforçando um imaginário no qual os povos

⁶⁴ O mapa etnolinguístico de Curt Nimuendaju ajuda a compreender tais relações. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv14278_mapa.pdf>.

⁶⁵ Os Guarani e Kaiowá atuais relatam as situações de conflitos com os Guaicuru, na memória coletiva preservam a ideia de que os Guaicuru têm uma identidade má, como pode ser encontrado nos depoimentos dos Kaiowá nos trabalhos de Katia Vietta (2007). A própria denominação Guaicuru foi atribuída pelos Guarani, a qual significa “gente malvada”, que de acordo com Guido Boggiani ([1892] 2014), em guarani significa que “*gua*”: gente, habitante, nativo; “*ai*”: o mesmo que malvado, mal, falso, traidor; “*curi*”: algo como sarna; e finalmente, “*icuri*” seria sujo, ou seja, *guá-ia-icuri*”. Tais conflitos, guerras e subordinação para com os Guaicuru não será exclusividade dos povos Guarani, os povos Guana e Chamacoco também foram alvos dos ataques, e no caso de perderem alguma guerra, imediatamente tornavam-se cativos dos Guaicuru (FERREIRA, 2007; 2009; 2011). Nesse contexto, Andrey Cordeiro Ferreira (2007, p.116) adverte que “quando o colonialismo espanhol e português avança na região, já existiam assim contradições econômicas e políticas entre os diferentes grupos indígenas. Sem entender isso, é impossível compreender as bases da ação colonial na pacificação da região” (FERREIRA, 2007, p.116).

⁶⁶ Para Malinowski (1978, p.19-20), ir viver com os nativos é isolar-se do mundo. Essa perspectiva do autor pode ser visualizada desde o início em seu trabalho, ao escrever o seguinte: “Imagine o leitor que, de repente, desembarca sozinho numa praia tropical, perto de uma aldeia nativa, rodeado pelo seu material, enquanto a lancha ou pequena baleeira que o trouxe navega até desaparecer de vista. Uma vez que se instalou na vizinhança de um homem branco, comerciante ou missionário, não tem nada a fazer senão começar imediatamente o seu trabalho

indígenas viveriam enclausurados em redomas espaciais, entendendo-os como um “objeto primitivo”, naturalizado, ameaçado e idealizado (CLIFFORD, 2000).

Nossa compreensão é a de que os Guarani e Kaiowá sempre organizaram seus territórios a partir de um conjunto de conexões e inter-relações (ou não) com os outros, para além do que nossa imaginação geográfica foi capaz de vislumbrar. Isso não significa que exista uma ausência de pertencimento territorial, pois entendemos que estar no além é habitar um espaço cujas relações se dão entre “nós e o “outro”, entre o “nosso lugar” e o “lugar do outro”, entre o “fixo” e o “móvel” (BHABHA, 1998). Entretanto, com o colonialismo ocorrem redefinições dessas territorialidades diante da imposição de novas fronteiras, cujos objetivos eram promover o cerceamento da liberdade de ir e vir dos povos Guarani, buscando impedir o movimento de *ogwata* - o caminhante - redefinindo os processos de des-reterritorialização, o que representa a “substituição de uma forma de interligação [espacial] por outra” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 34).

A instituição do Estado-nação⁶⁷ é um exemplo bastante evidente de imposições de novos caminhos, o que implicou em transformações socioterritoriais vivenciadas atualmente por esses povos, cujos limites e fronteiras foram e ainda são redefinidos por outras espacialidades e temporalidades, que não são aquelas necessariamente construídas pelos povos indígenas. Apesar disso, tais contextos não impediram que esses povos reinventassem incessantemente o seu caminhar.

etnográfico. Imagine ainda que é um principiante sem experiência anterior, sem nada para o guiar e ninguém para o ajudar, pois o homem branco está temporariamente ausente, ou então impossibilitado ou sem interesse em perder tempo consigo. Isto descreve exactamente a minha primeira iniciação no trabalho de campo na costa Sul da Nova Guiné. Lembro-me bem das longas visitas que efectuei às povoações durante as primeiras semanas e da sensação de desânimo e desespero depois de muitas tentativas obstinadas mais inúteis com o objectivo frustrado de estabelecimento de um contacto real com os nativos ou da obtenção de algum material. Atravessei períodos de desânimo, alturas em que me refugiava na leitura de romances, tal como um homem levado a beber numa crise de depressão e tédio tropical. Imagina-se, agora, o leitor, entrando pela primeira vez na aldeia, sozinho ou na companhia do seu cicerone branco. Alguns nativos juntam-se em seu reor, especialmente se pressentirem que há tabaco. Outros, mais distintos e idosos, mantêm-se sentados onde estão. O seu companheiro branco tema a sua forma habitual de lidar com os nativos e não compreende, nem parece querer compreender, a maneira como você, enquanto Etnógrafo, os terá de abordar. A primeira visita deixa-o com a esperança de que, quando voltar sozinho, as coisas ocorrerão melhor. Essa era, pelo menos, a minha expectativa”.

⁶⁷ As nações não são somente entidades políticas soberanas, mas, sobretudo, comunidades imaginadas, como demonstra Benedict Anderson ([1983], 2008). Ainda, a nação e o nacionalismo são invenções históricas arbitrárias e para compreender a gênese e a força do Estado-moderno, estrutura e organização da sociedade contemporânea, devemos considerar o colonialismo que lhe é inerente.



A palavra *tape po'í* significa caminhos na língua guarani, redes construídas no movimento de *oguata*, esses povos seguiam caminhos estreitos feitos no mato, *ka'a*, que lhes permitia o encontro com outros *tekoha* e com outros povos. Para exemplificar essa argumentação, um jovem Kaiowá⁶⁸ explica que esse é o modo que os Guarani e Kaiowá entendem por liberdade, ao dizer que “índio gosta de andar livre, caminha e some no mato... Era assim a história do povo indígena. [...]. Os antigos contam que saiam para pescar e sumiam no mato, ninguém achava e sumia. Aí depois ele voltava”.

Esses caminhos estreitos eram inerentes à construção e à desconstrução de *tekoha*. Pimentel (2012) defende que esses caminhos estreitos foram substituídos pelas estradas largas, construídas posteriormente pelos colonizadores, o que nos permite afirmar que se constituíram no “apagamento” das geografias Guarani e Kaiowá. Ainda, segundo o autor, os caminhos estreitos permitiam conexões entre as terras baixas da região do *Itatim*, no período colonial, atualmente região sul de Mato Grosso do Sul, às terras altas, os Andes, em que os povos de várias etnias, entre eles os Guarani, partiam em busca de metais preciosos, ouro (*itaju*) e prata (*itati*), nas fronteiras do Império Inca, na região de Santa Cruz de La Sierra, o que demonstra que os ancestrais Guarani e Kaiowá caminhavam muito⁶⁹ (Mapa V). Esse processo demonstra uma multiplicidade de estórias-trajetórias que atravessam esses povos na construção e desconstrução de territórios.

Jorge Couto (1998) afirma que os caminhos estreitos dos indígenas se tornaram as trilhas dos colonizadores, o que desmistifica a ideia de que foram os encobridores portugueses e espanhóis que os teriam construídos, assim como, posteriormente, tais caminhos se tornaram as rotas dos bandeirantes. Os novos caminhos foram sobrepostos aos dos indígenas, encobertos pelo processo de dominação colonial, como esclarece Enrique Dussel (1993). Ainda, referente aos caminhos estreitos, Ana Ester Ceceña (2006, p.230-231) elabora uma discussão semelhante a partir dos povos Maias, no México, o caminhar, enquanto “uma prática corrente e [que] servia

⁶⁸ Entrevista concedida à autora durante o período de docência na Reserva Indígena de Dourados, novembro de 2011.

⁶⁹ As fontes historiográficas utilizadas por Pimentel (2012) estão pautadas nas obras de Catherine Julien e Isabelle Combès. Mezacasa (2012) a partir desses mesmos autores e de Francisco Pifarré, ele demonstra o movimento migratório Guarani para os Andes.

para o abastecimento de produtos, mas, sobretudo, para a troca de conhecimentos e histórias, mitos e experiências”. Acrescentamos que o caminho estreito servia, também, para buscar cativos-escravos que viviam em um regime de vassalagem ou para serem ofertados aos seus deuses em seus rituais (BAUDEZ, 2005).

Desse modo, podemos afirmar que esse “novo mundo”, com uma multiplicidade de tramas e dramas que a Europa precisou encobrir para se descobrir, se deu desfigurando os caminhos indígenas e tomando para si o mérito de serem os verdadeiros desbravadores e descobridores de novas terras e suas riquezas, buscando encobrir os trajetos indígenas - nas relações que envolvem alianças e conflitos. Uma história oficial que incorre na legitimação de uma possível imobilidade indígena ou mesmo de entender os modos de vida desses povos por meio de uma perspectiva exclusivista, seja em termos territoriais e sociais.

O *tekoha* é construído por um emaranhado de caminhos, com vetores de entrada e saída, oriundos de relações e processos de des-reterritorialização⁷⁰. Entretanto, diante da imposição de novos modos de viver, os Guarani e Kaiowá tiveram que redefinir suas territorialidades, traçar novos caminhos que não são mais os estreitos produzidos pelos seus ancestrais, mas tiveram que aprender a existir e resistir nos caminhos largos impostos pela sociedade moderna-colonial.

Diante disso, é importante esclarecer o que é o *tekoha* e o por que o território é central no contexto atual das resistências Guarani e Kaiowá. Na língua guarani, o prefixo *teko* expressa um conjunto de normas, costumes e tradições, representando um modo de existir, enquanto o sufixo *há* dá sentido espacial, em que o *teko* se realiza. O *tekoha* é uma necessidade de garantir um território de existência Guarani e Kaiowá, que seja possível a reprodução do *teko*, tendo em vista que sem *tekoha* não há *teko* e sem *teko* não há *tekoha* (PEREIRA, 2004).

É importante para esse debate compreender que o *tekoha* não pode ser entendido como uma entidade e uma unidade fechada, ou que ele existe por si só. Ele é produto de relações sociais, resultado de expressões de um modo de vida singular sobre o espaço geográfico em

⁷⁰ Haesbaert (2009, p. 123) esclarece que “Um território, portanto, pode ser visto como o produto “agenciado” de um determinado movimento em que predominam os “campos de interioridade” sobre as “linhas de fuga”, ou, em outras palavras, um movimento mais centrípeto do que centrífugo”.

conexão com outras gentes e territórios, por isso nunca fechado ou enclausurado, sempre aberto e em busca do inesperado e inimaginável encontro com o outro.

As etnografias e historiografias produzidas por Branislava Susnik (1979-1980); Bartomeu Melià ([1976], 2008; 1991; 1997); Francisco Noelli (1993); Rubem Thomaz de Almeida (2001); Fabio Mura (2006); Levi Marques Pereira (1999; 2002; 2004); Katia Vietta (2007; 2011); Alexandra Barbosa da Silva (2007); Graciela Chamorro (2008; 2009); Maria Inez Ladeira (2008); Thiago Cavalcante (2012); e Spensy Pimentel (2012), são referências teóricas imprescindíveis tanto para o debate das categorias nativas dos povos Guarani e dos contextos histórico-geográficos de como esses povos viviam até a chegada dos Conquistadores, quanto como vivem na sociedade contemporânea. Esclarecemos que estamos cientes de que não há uma completa sintonia teórica entre esses autores, todavia, nosso objetivo não é traçar as divergências, mas dialogar com eles, sobretudo no que tange ao “nascimento” e à “morte” do *tekoha*, elemento central nas narrativas dos Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul, diante de suas estratégias de resistências pelos seus territórios étnicos ancestrais, em relação a outras categorias nativas da língua guarani, tais como: *te'yi*, *tekoha guasu*, *teko retã*, posto que muito de suas características permanecem presentes nas relações socioterritoriais Guarani e Kaiowá.

Como afirma Chamorro (2008, p. 42): “Não se pode, pois, falar da terra guarani como um dado fixo e imutável; ela nasce, vive e morre com os próprios indígenas, que nela entram, a ocupam e a trabalham”. Cada *tekoha* tem uma identidade que lhe é própria, carrega uma história e uma Geografia que lhe é particular. Por exemplo, *tekoha Iguarussu* (*Igua* - água + *ussu* - grande) é uma identidade concedida a partir de características ambientais do espaço geográfico, com água grande ou muita água. Nele estão contidos a história de uma rede de parentes que viveu naquele lugar, as relações que estabeleciam com todos os seres e deuses que ali viviam e com outros *tekoha*, ainda, relata histórias de tensões com os não parentes e com os não *avá* - aqueles que não são Guarani.

Elaborar uma discussão dessas categorias nativas da língua guarani para a compreensão socioterritorial Guarani e Kaiowá requer entendermos a organização dos *te'yi* - associação de parentelas e/ou famílias extensas - porque essa se constituiu como centralidade nas redes de parentesco, normalmente comportando três gerações constituídas por laços de consanguinidade e/ou alianças políticas, lideradas pelas pessoas mais velhas, reconhecidas como detentoras de saberes, sendo eles os líderes espirituais - *tekoaruvicha* (atualmente, é

frequente chamá-los de *ñanderu*, para os homens, e *ñandesy*, para as mulheres). Também era recorrente uma liderança política para resolução de conflitos sociais e tomadas de decisões, *mburuvicha* e/ou *yvyra'ija* (auxiliares do *tekoaruvicha*)⁷¹ ou *tendotá*, como é discutida por Pimentel (2012), no contexto do movimento Guarani-Kaiowá - *Aty Guasu* -, em Mato Grosso do Sul.

No interior da parentela era (e ainda é) constituído o fogo doméstico, *ypy*, sendo uma unidade social que reunia um casal, as filhas e seus esposos. Ou ainda, é possível encontrar os *guachos*⁷² (filhos e filhas adotivas), que podem ou não ser parentes consanguíneos e são normalmente solteiros, órfãos ou filhos de casais separados. O pertencimento a um *ypy* era pré-condição para a existência humana, pois nele a família se reunia para tomar mate ao anoitecer e amanhecer, para a preparação de alimentos e proteção do frio, por exemplo. A mulher era a principal responsável pela manutenção do fogo doméstico (PEREIRA, 2004).

As parentelas compostas por vários *te'yi* habitavam grandes casas comunais, *ogapysy* (também usa-se falar *te'yi oga*), que chegavam a comportar entre dez a sessenta famílias nucleares que se organizavam coletivamente no cultivo da terra (povos agricultores⁷³), caça e pesca (SUSNIK, 1979-1980). O espaço geográfico onde se constituía a *ogapysy* dependia de seis condições básicas, segundo Pereira (2004, p. 196):

⁷¹ A partir desse momento na tese, quando formos nos referir as lideranças religiosas utilizaremos os termos nativos *ñandesy* e *ñanderu*. Para as lideranças políticas, utilizaremos somente a designação liderança, pois é a mais recorrente entre os Guarani e Kaiowá.

⁷² Recomendamos o trabalho de Pereira (2002; 2004) sobre o guacho na sociedade Guarani e Kaiowá, sendo que foi ele o primeiro antropólogo a discutir o papel dos filhos guachos nas relações sociais desses povos. O que é relevante entender é que o guacho é sempre “solteiro, órfão ou filho de casais separados”. A separação de casais produz um ‘volume’ enorme de guachos, isso implica em mudança do fogo doméstico, de modo que esses filhos são entendidos como entaves para que tanto o homem, quanto a mulher, de formas diferentes, possam novamente se inserir em um *te'yi* por meio do matrimônio.

⁷³ “A análise do equipamento material e das informações etno-históricas mostram quão falsa é a ideia de que a dieta dos povos guarani era pobre e baseada principalmente na caça e na pesca. Ao contrário, a análise revela que eles praticavam uma agricultura de roça de grande rendimento e que essa era sua base alimentar, complementada com produtos obtidos na coleta de vegetais e animais, na pesca e na caça de mamíferos, aves e répteis. Maravilhados, Ulrico Schmidl (1537) e Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1540) registraram “a divina abundância em comida da terra” com a qual as parcialidades guarani, os Cario da região de Assunção/Paraguai e os Carijõ de Santa Catarina/Brasil, “pela divina graça”, sustentaram os europeus nos primeiros anos do contato (SCHMIDL 1944, p. 54; CABEZA DE VACA, 1971, p. 115, 121 apud CHAMORRO, 2008, p. 42).

a) A fertilidade do solo nas proximidades, onde possam implantar as roças; b) localização de água corrente ou nascente de água potável; c) proximidade de áreas de caça e pesca; d) o espaço a ser habitado por espíritos benéficos ou hostis ao convívio próximo das pessoas; e) relações de vizinhanças entre fogos e parentelas; f) bem como aspectos estéticos do relevo e da vegetação.

Todas essas condições eram propícias para a constituição de *tekoha*, formado pela associação de parentelas, era recorrente as casas comunais se localizarem muito distantes uma das outras, fato esse que é fortemente ressaltado pelos Guarani e Kaiowá. Isso significa que os laços de afinidade e de parentesco refletem na organização espacial das famílias, a qual é explicada da seguinte forma por um *ñanderu* Kaiowá: “você mora aqui, fica bem com essa pessoa, você fica perto desse daí, assim que funciona. Agora [tem] um probleminha ali, fica um pouquinho longe. Assim funciona os antigos. Para não ter briga, violência... Índio não gosta de ficar de parede⁷⁴”. Exatamente por isso que é possível afirmar que no *tekoha*, no interior de *te'yi*, buscava-se uma “exclusividade” entre parentesco, quase impossível de ser realizada em sua completude, o *te'yi* sempre esteve em processo de tornar-se, assim como é até hoje.

Nos *tekoha* era frequente ocorrer festas de diversos tipos. As mais famosas, narradas pelos Guarani e Kaiowá, são a *guaxiré* e *jerosy*, festas nas quais se reuniam muitas pessoas, aquelas pertencentes ao mesmo *tekoha guasu* - território grande. *Jerosy* é conhecida como a festa do batismo do milho novo ou branco⁷⁵, e o *guaxiré* que pode ser encontrado na etnografia como uma festa profana.

Assim, o *tekoha* sempre está em constante transformação, pois ocorre no cerne das relações socioterritoriais de recomposição dos *te'yi*, os quais sofrem mudanças oriundas de diversos tipos de relações, como o casamento, nascimentos de filhos e filhas, adoção de

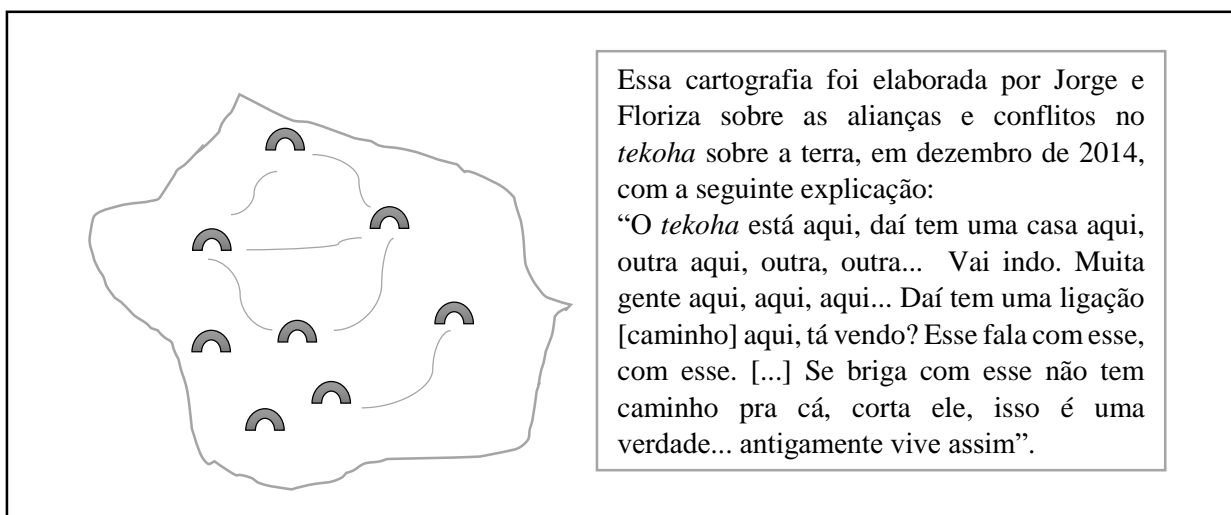
⁷⁴ Entrevista concedida à autora em março de 2013.

⁷⁵ “O batismo do milho marca o calendário anual kaiowá, que vai de uma a outra colheita. Nesse ritual, o tempo histórico da formação social humana participa do tempo mítico dos deuses, assim, estas sociedades acreditam que sem o ritual o tempo não se renova, nem se sacraliza. A não realização do ritual implica na ausência de revigoramento do tempo e a não incorporação da força e da pureza necessária para a reprodução e a recriação da formação social de maneira perfeita. Sem o ritual, os homens ficam em certo sentido abandonados pelas divindades. [O *avati* é] o milho [que] se originou de um sacrifício de uma pessoa em benefício dos habitantes de sua aldeia: naquele tempo não existia morte, mas a fome maltratava toda uma aldeia; uma jovem pediu para ser enterra viva, atenderam seu pedido e no dia seguinte, do local onde estava seu nariz, havia brotado uma planta de milho, daí o nome *avati* (*Ava*: gente, e *tim*: nariz)” (PEREIRA, 2004, P.257; 262).

guachos, separações de casais⁷⁶. Entre os *te'yi* se desenvolvem intercâmbios frequentes de acordo com a proximidade geográfica e a construção *tape po'í*, que se constituem como redes de interações entre as parentelas.

A inexistência *tape po'í* evidenciava relações conflituosas, acarretava a desestruturação do *tekoha* e o nascimento de um novo, que também poderia ocorrer na situação de morte de um grande *ñanderu* e/ou *ñandesy*. Outra forma de dissolução dos *tekoha* também se dava pelo esgotamento ambiental, fazendo com que as famílias abandonassem o *tekoha* para que o mato, *ka'a*, se reconstituísse.

Cartografia Guarani e Kaiowá 1



A dinâmica de constituição de um *tekoha* não está desvinculada do *teko retã*, pois a sua reprodução e manutenção se faz no duplo movimento entre o fixo e o móvel, entre as relações de dentro com os de fora, portanto, de relações sociais que estão conectadas com outros territórios e territorialidades, sempre em devir. Ou seja, pela alteridade os Guarani e Kaiowá constroem seus territórios e concepções de mundo, suas cosmogeografias.

⁷⁶ Em média, uma mulher e um homem Guarani e Kaiowá tem quatro parceiros ou parceiras ao longo de sua vida, fato esse também observado por Pereira. É importante reconhecer que muitos dos conflitos internos na Reserva e acampamentos têm esse elemento como um condicionante relevante a ser observado, que está diretamente relacionado às dificuldades atuais que esses povos têm de reorganizarem a coesão social e, sobretudo, as dificuldades para reconstituírem outros *te'yi*.

O *tekoha guasu* é uma categoria nativa que demonstra os (des)limites dos *tekoha*. Segundo uma liderança Kaiowá na Reserva Indígena de Dourados, ao recordar histórias contadas por sua avó, “o *tekoha* grande é algo muito grande, por isso é *guasu*. *Guasu* é grande, com muita gente que eu nem consigo imaginar. Ele some! Você anda, anda, anda... encontrando índio, parente e inimigo também... (risos) [...]. É tão grande e some da gente, a gente não vê⁷⁷”. Ao encontro da narrativa dessa liderança, uma *ñandesy* relata: “o *tekoha* grande tem uma liderança que sabe tudo, que é forte, um grande *ñanderu* poderoso, de verdade mesmo e não [de] mentira⁷⁸, que sabe tudo e tudo [que] tem ali”⁷⁹.

Izaque João (2011) discute a partir de uma etnografia minuciosa a organização socioterritorial do *tekoha guasu*⁸⁰. Ressalta ser um grande território que envolvia relações sociais entre *tekoha*, coberto de mato verde - *ka'aguy* - e que dispunha de um ambiente propício para caça, pesca e coleta (em seu trabalho especifica que a agricultura cultivada por esses povos se localiza próxima das casas comunais, nas proximidades dos *te'yi*). Esse *tekoha guasu* tinha como centro de sua organização o *johexakáry*⁸¹, que muitas vezes é equivalente a *ñanderu* ou *ñandesy*, sendo aqueles que tudo sabem, principais portadores de palavras-profecias, palavras que são equivalentes à alma.

Sobre a importância da palavra para esses povos, Melià fez uma importante reflexão: “a arte da palavra é a arte da vida. Assim como alma e palavra possuem o mesmo significado,

⁷⁷ Entrevista concedida à autora em 2014.

⁷⁸ Está elaborando uma comparação com os *ñanderu* e *ñandesy* atuais, ao que nada sabem e que não os reconhecem como bons e importantes rezadores.

⁷⁹ Entrevista concedida à autora em 2013.

⁸⁰ Essa perspectiva também pode ser encontrada nos trabalhos de Vietta e Pereira, entretanto com outras denominações na língua guarani: Vietta - *te'y guasu*; Pereira - *tekoha pavem*.

⁸¹ Para João (2011, p. 70), “Para se tornar *johexakáry*, no sistema tradicional kaiowá, é preciso cantar muitos dias e meses, para eliminar totalmente a impureza do corpo. O Kaiowá costuma se referir como *nhande ryke'yirusu* (nosso irmão maior) à divindade que o futuro *johexakáry* invoca com extremo desejo, por meio do canto, ao longo de seu aprendizado. Muitos xamãs, no meio de percurso do seu destino, desistem devido à grande responsabilidade que lhes caberá. Entretanto, como por acaso, em uma noite qualquer, ao atender seu pedido, *nhande ryke'yirusu* desce do seu reino e purifica a alma do indivíduo aprendiz, eliminando a impureza do seu corpo e retirando dos olhos uma espécie de pele transparente que o impede de visualizar o outro lado do mundo”. Ainda em Chamorro (2008, p. 353) a grafia é *ohechakára*, cujo significado é “Aquele ou aquela que se tornou líder mercê a uma experiência de contemplação. Ele ou ela não só ouviu, mas também viu a palavra, traz luz em seu corpo, vê longe”. Em Pereira (2004) é encontrado como *hechakara*.



o portador de uma alma (*nhee*) estrutura sua vida para ser suporte e fundamento de palavras verdadeiras” (*apud* LADEIRA, 2008, p.32). Desse modo, além de “desvendar o futuro”, a palavra é o meio pelo qual é possível falar com *ñanderuvussu* ou *ñandejarã*, de modo que a reza e os rezadores são imprescindíveis tanto às grandes festas quanto para as *aty guasu*⁸² - grandes reuniões - (como ocorre até hoje) cuja organização envolveria grande rede de pessoas pertencentes a um *tekoha guasu*.

Igualmente, como no interior dos *tekoha*, compondo um conjunto de *te'yi*, as festas eram prática recorrente. Por exemplo, os Guarani e Kaiowá ressaltam que em todas as *aty guasu* ocorriam festas, expressões de encontros que duravam dias e dias também levavam esses povos para chegarem até elas, dependendo do lugar da festa e a distância entre os *tekoha*, era necessário caminhar muito. Sobre isso um *ñanderu* comentou o seguinte: “para festejar tem que caminhar e o caminho já é a festa”, e seguiu explicando que era recorrente saírem de uma festa e já continuarem a caminhada para participarem de outra. É possível afirmar que o caminhar que os levavam às festas eram os caminhos estreitos abertos na mata, conectando um *tekoha* a outro, cada um desses caminhos fora traçado por meio de relações que envolviam redes de parentescos, alianças políticas, inimizades, guerras... É importante reconhecer que os caminhos muitas vezes são construídos mais pelos processos de “desordem”, pelas indeterminações e relações de conflitos, do que “ordem”, em uma espécie de harmonia e coesão nas relações sociais.

As redes entre os *te'yi* em um *tekoha* e as relações desses com um território mais amplo - o *tekoha guasu* - constituem espaços marcados pela alteridade, sejam de relações tensas com outros povos indígenas, como é presente nas representações dos povos Guaicuru, Terena e Kaingang no qual tinham insípidas relações, nas relações mais internas ao *tekoha*, sempre latentes (como é até hoje) e relações de alteridade frente ao sobrenatural, os deuses, os *jará* e os seres que pertencem à “natureza”, cuja existência Guarani e Kaiowá se dá pela constante

⁸² Durante uma *Aty Guasu*, em Passo Piraju, no ano de 2011, uma liderança Kaiowá explica a importância da *Aty Guasu* a partir de uma pergunta nossa, ao questionarmos a presença de tanto “branco” na reunião. Após alguns segundos, a liderança diz: “é como o índio [os Guarani] organiza e discute a realidade do povo índio [...] discute o que é do índio mesmo. Importante para o movimento, as pessoas, a questão da terra, do *tekoha*; isso é importante registrar no seu papel. [...] Aqui na reunião para os brancos saberem da nossa realidade. [...] isso é nossa tradição. A reunião é nossa tradição. Nossa realidade é isso e não [pode] perder isso nunca... Nosso jeito de viver é esse”. O que marca essa explicação é demonstrar que, fundamentalmente, a relação de alteridade está sempre presente nos modos pelos quais os Guarani e Kaiowá pensam o mundo.

negociação com essas divindades. A humanidade sempre é produzida pela alteridade, oscilando entre a hostilidade e a aliança, mas sempre como uma relação desejada e necessária para a construção de *tekoha*, que segundo um *ñanderu* Kaiowá, “para escolher o lugar dele tem que pedir permissão. Tudo tem que pedir”.

Para construir *tekoha* tem que pedir permissão aos deuses e aos *jará* e, para isso, “tem que rezar muito”, de modo que sem *ñandesy* e *ñanderu* essa negociação fica impossibilitada, o que pode causar grandes transtornos e hostilidades por parte desses deuses e seres, pois eles “mandam no índio”, como espontaneamente disse uma menina Kaiowá, filha de um casal de rezadores.

A existência dos povos Guarani é inerente ao poder da reza em todas as instâncias da vida e em negociação com os outros. Sobre isso, Pereira (2004, p.41) faz uma importante observação:

A bibliografia guarani atesta a ênfase especial na linguagem religiosa, como um traço distintivo desse grupo étnico. Os Kaiowá explicam que esse tipo de linguagem é o único que possibilita a comunicação entre os homens e os outros seres situados em planos de existência diferentes, como os deuses e os donos - *Jará* - de animais ou plantas, pois “**só o rezador (*xamã*) sabe conversar com eles**”. A comunicação *xamânica* é uma espécie de superlinguagem, permitindo a comunicação dos homens com seres situados em outros planos cósmicos: havendo comunicação há também relação, e esta pressupõe a comunicação. De certa forma, **a linguagem xamânica é uma linguagem não-humana**, seu uso se restringe à comunicação com “os de cima” ela não serve para veículos informações entre as pessoas na convivência diária (grifos nossos).

Assim, o movimento dos *tekoha* está diretamente atrelado às relações com o sobrenatural, como os deuses, com os *jará* - são os donos de tudo e existem diversos tipos de donos, os mais ressaltados por esses povos são os *ka'aguy jará* - dono do mato ou das florestas, *jakaira* - dono das plantas e *So'ó Jará* - os donos dos animais -, e com os seres da natureza, essas relações são estabelecidas mediante a linguagem xamânica, que permite com que esses seres escutem as necessidades dos Guarani e Kaiowá.

Os deuses, os *jará*, os seres da natureza e os *ñanderu* e *ñandesy* são tipos humanos superiores. No caso específico dos *ñanderu* e *ñandesy* significa que pertencem a categorias geracionais com muito prestígio, detém a sabedoria e o poder das rezas e por meio dela fazem



cosmopolítica⁸³ com as divindades que regulam e organizam a vida socioterritorial no *tekoha*, que são os deuses e os *jará*, pois as relações com esses deuses e donos garantem a existência desses povos e a harmonia social (em aproximação ao que afirmou Pereira, 2004).

Para Viveiros de Castro (1996, 2002, 2004), essas relações de alteridade com os *jará* devem partir do entendimento do próprio perspectivismo ameríndio, os *jará* são mais humanos do que os humanos, o que demonstra a superioridade e subordinação dos Guarani e Kaiowá a esses seres.

A uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos - é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.227).

Os Guarani e Kaiowá ensinam que tudo é humano (a natureza é humana!). Essa perspectiva demonstra as limitações de nossa ciência moderna que construiu um “discurso científico que apresenta a natureza como o Outro” em termos de superioridade a ela, segundo Name⁸⁴ (2010). Os deuses, os *jará* e todos os seres da natureza são superiores e mais humanos do que eles próprios.

Para esses povos, existia uma multiplicidade de tipos de humanos que estavam imbricados na construção de *tekoha*, constituído por múltiplos vetores de saída e entrada, cujas relações de alteridade se constituiriam com os deuses, os *jará*, os seres da “natureza”, os não parentes, não aliados políticos, povos aliados, povos inimigos, os “brancos” aliados e os “brancos” inimigos... Essas relações de alteridade são inerentes ao movimento de des-reterritorialização Guarani e Kaiowá, não sendo possível pensá-la sem essa multiplicidade de agentes que influenciavam (e ainda influenciam) nesses processos.

⁸³ O conceito de cosmopolítica foi primeiramente utilizado pela filósofa belga Isabelle Stengers ao afirmar que existem diferentes políticas e diferentes cosmos, perspectiva adotada por Bruno Latour que influenciará o pensamento de Viveiros de Castro.

⁸⁴ O enquadramento cartesiano da Geografia como ciência moderna elegeu a natureza como um objeto de investigação posicionado em alteridade máxima na relação “homem e meio”, o que serviu para legitimar projetos de dominação e colonização, tendo em vista que as colônias e seus povos “primitivos” foram entendidos como diferentes partes de uma natureza diferente, inferior, distante e débil se comparada à natureza existente no “velho mundo”, o que legitimava a dominação e colonização pelos exploradores europeus (NAME, 2010).



Portanto, não existe um limite de onde começa ou termina os territórios Guarani e Kaiowá, elas sempre ultrapassam os limites de nossa imaginação geográfica, tanto no passado pré-colonial, no contexto do impacto da Conquista, até os dias atuais. É notório que o *tekoha*, como suposto centro de uma “exclusividade” entre uma rede de parentes, principalmente as redes internas de *te’yi*, sempre compartilhou territórios com muitos estrangeiros, permitindo afirmar que os processos de des-reterritorialização Guarani e Kaiowá sempre foram marcados pelas coexistências de processos de concentração e dispersão social, de movimentos centrípetos e centrífugos em torno dos *te’yi*, a conectar e influenciar relações amplas de sua multiterritorialidade, como os *tekoha guasu* e o *teko retã*.

O *teko retã* sempre foi atravessado por um conjunto de tramas e dramas, seja no interior-exterior dos *te’yi*, dos *tekoha* e dos *tekoha guasu*, que correspondiam ao “sistema social que é o jeito Guarani de viver”, como advertiu a *ñandesy* Antônia⁸⁵. Ainda, produzia territórios que não são aqueles de “exclusividade” e prevalência dos Guarani e Kaiowá, mas incluindo ou sendo penetrados por outras gentes. Vale ressaltar que os territórios, assim como as identidades, são sempre porosos!

Portanto, entendemos essas categorias nativas como expressões de territórios exclusivos-inclusivos Guarani e Kaiowá, cujas diferenciações geográficas sempre foram marcadas pela inclusão de estrangeiros na busca de uma “exclusividade” no mundo dos parentes, inerentes à construção de suas identidades e multiterritorialidades atravessadas por festas, religiosidades, casamentos, separações, guerras, conflitos e sonhos, de uma multiplicidade de encontros com as divindades, com os parentes, os não parentes, os *avá* e os não *avá*.

⁸⁵ Entrevista concedida em 2011.

2.2 “Chegou o *karaí* o problema começou”

Branco foi chegando devagarinho, devagarinho... Foi tomando tudo e esparramando o índio. O problema é que o índio ficou perdida na terra dele... Ele ficou perdido. O *karaí* chegou e o índio não fez mais casa. Essa história triste e meu pai contava isso daí. Essa história é do meu pai.

Ñandesy Floriza, Reserva Indígena de Dourados, 2014.

O *karaí* chegou! Esse é o modo, no contexto de Mato Grosso do Sul, que os Guarani e Kaiowá denominam os “brancos” ou os não-indígenas, o que difere, por exemplo, de seu significado em outros contextos e lugares vividos pelos povos Guarani, posto que *karaí* significa também “líder religioso com acentuado carisma e religiosidade”, segundo explica Chamorro (2008, p.350).

A chegada dos *karaí* e o entendimento desse encontro na ótica Guarani e Kaiowá passaram a funcionar como uma fronteira entre as mudanças nos seus modos de vida, em referência ao antes - o *tekoyma* - “quando *tekoha* era tudo nosso” - e, o depois, - *tekopyahu* - “quando os “brancos” chegaram”. Para exemplificar melhor essa situação, compartilhamos duas narrativas de uma liderança Kaiowá do acampamento-*tekoha* Ñu Verá. A primeira foi durante uma reunião, no ano de 2013, ao declarar que: “na igreja diz antes e depois de Cristo porque Cristo foi um homem bom. Para os índios tem que ser antes e depois dos brancos [risos]. Chegou o *karaí* o problema começou”. E, a segunda, em 2014, ao relatar detalhadamente a chegada dos “brancos” e a expulsão de suas famílias do *tekoha*, com a voz estremecida e triste pela morte de um parente, a liderança afirmava que aquele lugar pertencia aos seus antepassados e, junto a essa fala, batia um pedaço de madeira no chão, cuja intensidade seguia o ritmo de sua voz ao denunciar: “Os brancos chegaram e cercaram tudo. Cercaram o índio, cerco[u] tudo. Tudo modificado!”.

A partir disso, uma pergunta pode ser feita: quais transformações os *karaí* impuseram aos modos de vida desses povos, já que partimos do entendimento de que sempre foram atravessados por territorialidades de outros povos não Guarani? Sobre essa questão fizemos duas indagações a ñandesy Kaiowá Antônia. A primeira, sobre as relações de conflitos interétnicos com outros povos, em específico os conflitos históricos entre os Guarani e Kaiowá com o povo Terena. Tal questionamento se deu porque os Terena compartilham o território multiétnico da Reserva Indígena de Dourados. A segunda teve como objetivo compreender



quais são as diferenças desses enfrentamentos em comparação às tensões após a chegada dos *karaí*.

A *ñandesy*, logo após as perguntas, iniciou a explicação que durou aproximadamente cinco horas, mas um trecho de sua narrativa nos tocou profundamente, ao dizer o seguinte: “antes era possível viver como índio, tudo era índio. Não tinha cerca. Agora, tudo cerca. Está tudo cercado. O branco tem papel. [...] o branco é dono porque tem papel, antes não tinha isso daí [...]. Papel não é terra, mas agora é!”.

A *ñandesy* relata as mudanças em seus modos de vida com a chegada dos “brancos”, a fronteira em que “tudo era índio” e “não tinha cerca”, para um processo onde “tudo está cercado” e “o branco tem papel”. Entendemos que tais transformações estão nos novos modos de apropriação do espaço. Nesse aspecto, a passagem de direitos coletivos para direitos individuais, legitimados pela negação de direitos dos povos indígenas e na afirmação do “direito” do colonizador (LANDER, 2005).

O direito não pode ser deslocalizado de suas origens, fundamentalmente, a ideia do direito individual é inerente ao processo de construção e imposição da moderna-colonialidade. Isso está muito distante dos modos como os povos indígenas estabeleciam sua relação com o espaço, em que os limites dos *tekoha*, por exemplo, eram construídos por relações sociais estabelecidas por guerras, conflitos e alianças com outros povos e entre os próprios povos Guarani. Assim, entre eles não existia cerca e nem papel para definir limites onde começava e terminava seus territórios. As definições espaciais que implicam limites, ou seja, onde começam e terminam seus territórios eram, sobretudo, os caminhos estreitos construídos no mato.

Quanto aos processos de chegada do “branco”, não se deram de forma linear ou que esse sujeito pertence somente a uma “elite desbravadora”, fazendeiros e grandes produtores rurais, tal qual o mesmo colonizador que Conquista o “novo mundo”, no final do século XV e início do século XVI. O processo de apropriação de terras coletivas⁸⁶ para terras individuais é

⁸⁶ Ligia Osório Silva (2009, p. 05; 11) faz uma importante consideração sobre isso: “Um dos aspectos mais interessantes da lenda elaborada a partir do contato dos europeus com os habitantes do novo mundo foi a relação estabelecida entre a bondade natural do homem e a existência de uma “idade de ouro da humanidade”, invariavelmente caracterizada pela *inexistência da propriedade privada* (ou por sua presença mínima). [...] Espalhava-se a ideia, de modo geral correta, que os habitantes do Brasil não conheciam o patrimônio, nem a propriedade, sendo todos os seus bens possuídos em comum. O aspecto mítico consistia na crença de que graças a este traço da sociedade indígena, os selvagens viviam num permanente estado de felicidade e que este “estado de natureza” correspondia a um estágio primitivo da história da humanidade. [...] mas nosso interesse é chamar a

o processo denunciado por esses povos em que tudo está cercado de alguma forma, sendo impossível entrar e reconstruir seus *tekoha*, pois tudo passou a ser posse de alguma pessoa.

A posse foi legitimada pelo princípio de *uti possidetis* (oriunda do direito civil romano - *ita possideatis*: como possuis, continuais possuindo. Segundo Galetti (2000), assim a terra pertence a quem a ocupa. Segundo afirma Corrêa (1999), o princípio no *uti possidetis* foi utilizado inclusive para justificar a posses de terras fronteiriças entre os impérios coloniais português e espanhol, por meio do Tratado de Madri, em 1750, que segundo afirma Galetti (2000), um dos objetivos era, também, tornar os índios estabelecidos nas fronteiras, inclusive aqueles aldeados do lado espanhol, escravos do rei de Portugal.

Assim, a posse como o primeiro momento de legitimação do direito individual foi posteriormente regulamentada com a Lei de Terras de 1850⁸⁷, legalizando a posse por intermédio da emissão de títulos de propriedades. Os Guarani e Kaiowá entendem como um direito do “branco” pautado no papel, como explicou um *ñanderu* Kaiowá, a diferença dos indígenas em relação aos “brancos” está na compreensão de mundo, pois como afirma, o “sistema do branco é o sistema do papel”, e isso difere do “sistema do índio”.

Na vasta literatura sobre os povos Guarani e Kaiowá é recorrente encontrar a ideia de que após a Guerra Contra o Paraguai (12 de outubro de 1864 a março de 1870⁸⁸) esses povos passaram a compartilhar territórios, o que antes exerciam com exclusividade, no entanto,

atenção para o fato de que seu discurso aponta para a consequência tirada pelos europeus da ausência da propriedade privada entre os indígenas da América: a de que era justificado apropriarem-se das terras indígenas porque estes povos não conheciam a propriedade...”. É importante afirmar que a apropriação privada da terra não existia entre os povos indígenas, ela pertence aos povos que a utilizam, pois não existia escassez de riquezas naturais, sobretudo, socialmente provocada (RAMOS *apud* LITTLE, 2002, p.8).

⁸⁷ “Foi a Lei Nº 601 de 18 de Setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, que atuou como marco jurídico de constituição da propriedade capitalista da terra no Brasil. E, é óbvio, da transformação da terra em mercadoria, pois, a partir desta lei, ela somente poderia ser obtida por compra e venda (artigo 1º). Tratou esta lei de legalizar os títulos de sesmarias e as posses quaisquer que fossem suas extensões, mas que tivessem cultivos, desde que medidas e levadas a registro em livros próprios nas freguesias (artigos 4º, 5º, 7º e 8º). Resumindo, todos os títulos de sesmarias concedidos ou os grilos das terras reais e ou imperiais, eufemisticamente chamadas de “posses mansas e pacíficas” puderam ser legalizadas por aqueles que as grilaram, porém, após a lei, isto não era mais possível, pois, somente a Coroa Imperial podia vender as terras devolutas em hasta pública” (OLIVEIRA; FARIA, 2014, p. 04).

⁸⁸ Conhecida também como Guerra da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai).



demonstramos que nosso entendimento sobre esse debate é outro⁸⁹. O fato é que após a Guerra Contra o Paraguai a ocupação não-indígena em territórios étnicos ancestrais foi intensificada, sendo possível afirmar que a guerra foi um divisor de águas para compreendermos a atual situação vivida por esses povos, que, em sua maioria, encontram-se atualmente territorializados em reservas indígenas.

Segundo Vietta (2007), a posse das terras Guarani e Kaiowá por não-indígenas passou por um processo de ocupação anterior à guerra, na década de 1830 - entrando para a literatura sul-matogrossense, como sertanistas e fazendeiros -, início da chegada de não-indígenas e da formação das primeiras fazendas no que hoje compreende o estado de Mato Grosso do Sul.

A oferta de terras “livres” à ocupação do sertão⁹⁰ já era uma propaganda impulsionada pelo ideário de que era necessário ocupa-lo, o discurso era pautado pela oferta de terras, “sendo sua posse garantida àqueles que conseguem enfrentar os obstáculos naturais e os índios” (SABOYA *apud* VIETTA, 2007, p. 122).

Portanto, no caso específico do sul de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, está explícito um dos momentos cruciais de apropriação do território Guarani e Kaiowá por não-indígenas, a posse diretamente relacionada ao aparecimento das cercas, com limites territoriais rígidos, impulsionada pelo processo de compra e venda de terras⁹¹.

Essa relação mercantil emerge no contexto de suspensão da concessão de sesmarias⁹², em 1822, abolida após a Independência do Brasil⁹³, com a revogação da legislação portuguesa.

⁸⁹ Em nossa dissertação de mestrado, na discussão sobre multiterritorialidade Guarani e Kaiowá, cremos que comentemos um equívoco, elaboramos uma compreensão limitada acerca da organização territorial Guarani e Kaiowá, entendendo que *tekoha* é território exclusivo de uma rede de parentesco, em termos de fechamento territorial, e que até a Guerra Contra o Paraguai foi possível manter essa organização.

⁹⁰ Galetti (2000) ressalta que a imagem do sertão é dicotômica, ao mesmo tempo era considerado como símbolo de brasilidade e sinônimo de atraso, passado, ruralidade, o que cabia ao Estado fomentar sua civilização.

⁹¹ Nesse momento está sendo considerada a relação mercantil entre as famílias Barbosa Gonçalves e Francisco Lopes com o Barão de Antonina (VIETTA, 2007).

⁹² “Sesmaria é o sistema de divisão de terras implementado no Brasil pela Coroa Portuguesa, correspondia exatamente ao nome dado ao lote de terra que as autoridades portuguesas concediam a pessoas para que as cultivassem. O tamanho dos lotes poderia variar entre meia légua a 20 léguas quadradas, e cada légua possuía aproximadamente 6000 metros. (ALMEIDA *apud* MOTA, 2011).

⁹³ É importante concordar com Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2007, p.48) que após Independência, em 1822, “o Brasil como nação e como Estado se propunha a apenas continuar a obra aqui iniciada pelo colonizador, obra civilizatória, caracterizada pela garantia da ordem e da unidade política, administrativa, lingüística e religiosa de



Nesse período, entre 1822 a 1850, ocorreu uma espécie de vácuo jurídico, com a ausência de uma legislação acerca dos direitos de posse ou propriedade (OLIVEIRA, FARIAS, 2014).

Vale ressaltar a criação da Colônia Militar de Dourados, pelo Decreto-lei n. 1754 de 1856, instalada em territórios Kaiowá em 1861, destinada a auxiliar a navegação para o interior do país e a defesa dos não-indígenas que sofriam ataques dos Kaiowá, que realizavam agressões contra os brancos para defender seus territórios. A colônia foi implementada entre as fronteiras do rio Iguatemi e do rio Apa, cujo objetivo era “chamar estes [índios] por meio da catequese à civilização” (GRESSLER; SWENSSON *apud* BRAND, 1997, p. 59).

É possível afirmar que até a Guerra Contra o Paraguai, os Guarani e Kaiowá tiveram poucos contatos com os não-indígenas, apesar de que as chegadas de fazendeiros já influenciavam em sua multiterritorialidade. Entretanto, as antigas ocupações não impactaram bruscamente os modos como organizavam seus espaços, pois como nos explicou um *ñanderu* Kaiowá, “quando os brancos chegaram existia muita terra e era possível caminhar”.

Com o término da Guerra Contra o Paraguai e a vitória da Tríplice Aliança, o governo brasileiro definiu uma comissão de limites para redefinir as fronteiras entre os dois países. Tal comissão percorreu o território étnico ancestral ocupado por esses povos entre os anos de 1872 a 1874, quando encerram os trabalhos demarcatórios, sob responsabilidade do provisionador Thomaz Laranjeira, que notou a grande quantidade de erva-matte⁹⁴ (chamada *ka'á* na língua guarani⁹⁵) existente nessa região e a abundante mão de obra indígena e paraguaia⁹⁶ disponíveis para sua exploração, vislumbrando o grande potencial econômico da região.

todo o território nacional. O Império brasileiro deveria se legitimar por continuar o processo de constituição do território, da população, da economia, da sociedade e da cultura brasileira iniciado com sucesso pelos portugueses. Não deveríamos ter em relação à metrópole qualquer ressentimento, pois está nos teria dado até mesmo a nossa elite dirigente e o imperador que, sabiamente, dirigia o país. As identidades do Estado, da nação, bem como de suas elites são constituídas como sendo continuidades do Estado, da nação e das elites portuguesas, portanto, europeias, civilizadas, aristocráticas e brancas.

⁹⁴ A erva matte é uma cultura antrópica cultivada milenarmente pelos povos Guarani, sendo possível afirmar que onde existia Guarani existia *ka'á* - folha ou erva, apesar de ser corriqueiro o entendimento de que os ervais eram nativos, segundo afirma Jorge Eremites de Oliveira (2005).

⁹⁵ Também conhecida por *Ilex paraguariensis*, classificação do botânico francês August de Saint-Hilaire, em 1820.

⁹⁶ A história oficial encobriu o trabalho indígena na exploração da atividade ervateira, por considerar que utilizou mão-de-obra paraguaia. Vale ressaltar que parte do Paraguai compreende o território Guarani e Kaiowá, que foi



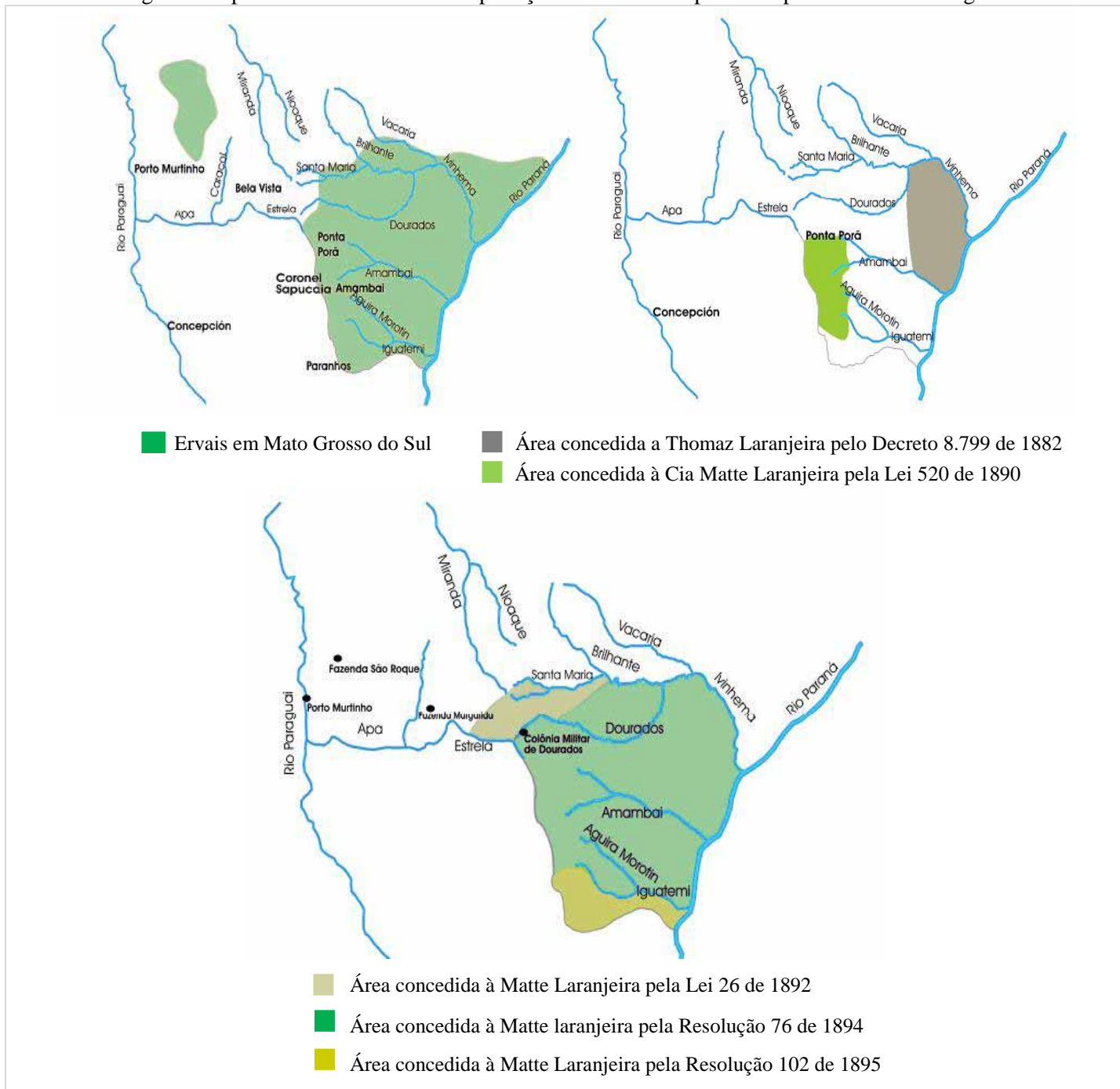
Pelos serviços prestados à demarcação de limites entre Brasil e Paraguai, Thomaz Laranjeira recebera dinheiro e tomara posse, em 1874, de algumas terras localizadas entre o rio Dourados e o arroio Estrela, onde irá iniciar a exploração da erva. Ao perceber a rentabilidade desse negócio, iniciou negociações com o Estado de Mato Grosso e adquiriu concessão de terras - consideradas devolutas - para explorar os ervais em 1882, por meio do Decreto Imperial nº 8.799 (9/12), e, respectivamente nos anos de 1890, 1892, 1894 e 1895 tem sua área de monopólio ampliada, abrangendo desde “a foz do rio Dourados, no rio Brilhante, e por este até a sua foz no Ivinhema, por este até a sua foz no Iguatemi, fechando-se uma área com uma linha reta deste ponto até a foz do rio Dourados no Brilhante” (ARRUDA *apud* VIETTA, P.48).

Na figura a seguir é possível visualizar as terras com ervas em território sul-matogrossense - localizado em toda extensão do território Guarani e Kaiowá - e a área de monopólio da Companhia Matte Laranjeira para exploração dos ervais a partir das Concessões de terras feitas pelo Estado de Mato Grosso a Thomaz Laranjeira.

dividido após a Guerra Contra o Paraguai. Para maiores informações sobre a Companhia Matte Laranjeira recomendamos o importante trabalho de Eva Maria Luiz Ferreira (2007).



Figura 1 Expansão dos domínios de exploração da erva-matte pela Companhia Matte Larangeira



Fonte: Vietta (2007). Figuras modificadas.

A exploração da erva teve como consequência a desarticulação e dispersão Guarani e Kaiowá dos *tekoha*. Essa situação passou a ocorrer não mais pelas redes de sociabilidade nas relações de parentesco ou pelo esgotamento de riquezas ambientais que impossibilitavam a manutenção e/ou constituição de espaços de morada - na construção de *ogapysy*, por exemplo

- mas por uma mobilidade moldada pelo espaço-tempo de trabalho na atividade ervateira, nos espaços onde tinham erva mate em abundância. Exatamente por esse contexto, é possível afirmar que a atividade ervateira não propiciou a desterritorialização efetiva dos Guarani e Kaiowá, a empresa detinha o monopólio da terra para exploração dos ervais⁹⁷ e mão de obra a ser explorada, tanto indígena quanto paraguaia⁹⁸, o que se constituiu em um regime de trabalho conhecido por escravidão por dívida (atualmente conhecido como trabalho análogo ao escravo, segundo o artigo 149 do código Penal Brasileiro).

A empresa, para garantir seu monopólio e domínio sobre o território, buscou protegê-lo com ocupação não-indígena, impedindo a apropriação privada, o que impossibilitou, em vários aspectos, um processo mais intenso de ocupação por não-indígenas (VIETTA, 2007; MOTA, 2011), mas o que já vinha ocorrendo de modo minucioso e sem grandes aglomerações.

Como já dito, a presença de não-indígenas em territórios Guarani e Kaiowá é anterior à Guerra Contra o Paraguai. No entanto, sua ocupação aconteceu de forma mais intensa no pós-guerra. A disponibilidade de terras e de gado semisselvagem impulsionou a migração de novos fazendeiros, que se estabeleceram nas margens dos rios Vacaria, Brilhante, Santa Maria, Dourados, Ivinhema, impulsionando a expansão de núcleos urbanos e uma economia pautada na pecuária (VIETTA, 2007). No caso específico do que corresponde hoje ao município de Dourados, o processo de instalação das primeiras propriedades⁹⁹ se deu da seguinte forma:

Na margem esquerda do rio Dourados, as primeiras fazendas começam a ser instaladas entre 1885 a 1901. A abertura da estrada ligando a região ao Porto 15, em 1907, favorece a chegada dos novos fazendeiros. Nesta época a

⁹⁷ Segundo José de Souza Martins (1981), somente em alguns setores da produção agrícola é que ocorre a expansão das relações capitalistas de produção, no caso, as mais lucrativas ao capital, destinadas, principalmente, à exportação (*commodities*). Portanto, em alguns setores não compensa ao capital se tornar proprietário de terras e, portanto, territorializar-se. Quando ocorre este processo dizemos que houve a monopolização do território pelo capital monopolista, ou ainda, a territorialidade do capital sobre os territórios não-capitalistas (indígenas, camponeses, quilombolas...). Nesse caso, o indígena, camponês, quilombola não é expropriado. Assim, quando o capital monopoliza o território, ele cria/recria/redefine relações não-capitalistas.

⁹⁸ A história oficial buscou encobrir o trabalho indígena na exploração da atividade ervateira, por considerar que utilizou mão de obra paraguaia. Vale ressaltar que parte do Paraguai compreende o território Guarani e Kaiowá, que foi dividido após a Guerra Contra o Paraguai. Para mais informações sobre a Companhia Matte Laranjeira recomendamos trabalho de Eva Maria Luiz Ferreira (2007).

⁹⁹ Sugerimos que o leitor consulte o Anexo 9 para observar o processo de expedição dos primeiros títulos de domínio no município de Dourados.

população ali residente é de cerca de 50 pessoas. Em 1914 o povoado torna-se Distrito de Paz de Dourados, jurisdicionado a Ponta Porã, para em 1935 ser elevado a município. O crescimento de Dourados está associado a uma economia calcada na pequena propriedade embasada na produção agropastoril e ervateira (VIETTA, 2007, p. 82).

Vejamos que o processo de ocupação do território por não-indígenas será pautado na grande propriedade da terra, processo esse que pouco correspondia aos anseios políticos da época de povoamento da faixa de fronteira internacional entre Brasil e Paraguai. A necessidade de ocupar os “espaços vazios” e povoar o sertão desconhecido, com o avanço das frentes de expansão e pioneiras¹⁰⁰ para integração do Centro-Oeste e Norte do Brasil se delineou desconsiderando a presença indígena.

Lilya da Silva Guedes Galetti (2000, p.106) aponta que o processo de ocupação dos “espaços vazios” foi legitimado por meio de um ideário que considerava os indígenas como a própria natureza a ser desbravada e conquistada, com modos de vida caracterizados por hábitos e costumes selvagens. Assim, eles foram “percebidos quase como um dado a mais da paisagem natural e não apenas como um grupo populacional que se distingue entre os demais habitantes do lugar”. Portanto, várias iniciativas foram empreendidas para integrar o Brasil à sociedade nacional, mas, para isso, era importante conhecê-lo. A integração do Brasil era pautada em uma política territorial do Estado brasileiro, fundado na teoria positivista, cuja aspiração principal era levar a civilização para o Brasil desconhecido.

O marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, responsável pela Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, entre os anos de 1906 e 1909 - conhecida como Comissão Rondon - foi encarregado de incitar o desbravamento do país, pois havia a necessidade conhecer os rincões e integrá-los ao Brasil moderno, criando as possibilidades de levar a civilização ao sertão desconhecido. Essas ações acarretaram,

¹⁰⁰ Para Martins (1997), a *frente de expansão* é baseada por *relações sociais não tipicamente capitalistas*, que são mediadoras da reprodução capitalista, ao contrário, a *frente pioneira* significa a efetiva territorialização do *capital*. Dessa maneira, o movimento da frente pioneira desterritorializa outras formas de ocupação tradicional do espaço, como ocorrente com as sociedades indígenas, camponesas, remanescentes de quilombolas, entre outros. A frente de expansão não se desenvolve a partir de atividades econômicas que tenham como o “núcleo duro” o salário, o capital e a renda da terra, portanto não tem a racionalidade do capital. Ao contrário, na frente pioneira, o capital se torna proprietário de terra e recria no espaço a reprodução ampliada do capital com mercado de produtos e força de trabalho, extraindo renda capitalista da terra e criando o seu território a sua imagem e semelhança. Nesse sentido, o autor conclui que: “A teoria da fronteira é, no meu modo de ver, basicamente um desdobramento da teoria da expansão territorial do capital”.



consequentemente, em uma ideologia pautada pela necessidade de pacificação e civilização dos indígenas, a necessidade de integrá-los à sociedade nacional, cabendo ao Estado tirá-los do “estado primitivo” em que se encontravam e trazê-los para a modernidade, via pacificação, escolarização e evangelização.

A partir dessa preocupação, e também da sensibilidade do próprio Rondon para com os indígenas, em 1910 é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que, em 1911, foi reformulado e se tornou o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), priorizando o tratamento específico aos indígenas, principalmente em relação às demandas territoriais. Foi a partir do contato com os povos indígenas que Rondon viu a necessidade de reservar a esses povos pequenas áreas, como a Reserva Indígena de Dourados, já que a condição indígena era tratada como uma questão provisória, assim elas se constituíam em lugares de passagem, da condição de barbárie à civilização.

Nesse contexto, da necessidade de ocupação dos “espaços vazios”, no ano de 1943, o então Presidente da República Getúlio Vargas, que desde 1930 incentivava a migração ao sertão, e consequentemente aos territórios ocupados pelos Guarani e Kaiowá, põe fim às concessões feitas à Companhia Matte Laranjeira para exploração dos ervais, o que findou no monopólio das terras por essa companhia e intensificou a apropriação dessas terras por particulares.

Segundo Vietta (2007, p.79), “Durante exatos 70 anos, Thomaz Laranjeira e a empresa fundada por ele, exercem o controle sobre as terras ervateiras e sobre a população que nela habita ou pretend[ia] habitar”. Com o fim das concessões, a ocupação dos territórios Guarani e Kaiowá passa a se intensificar rapidamente. Uma professora Guarani relata que aprendeu com seus pais, que após a economia da exploração da erva matte, “chegou tanto branco que quando os indígenas abriram os olhos não tinha mais para onde ir¹⁰¹”.

No governo do Presidente Getúlio Vargas, em 1941, com o Decreto n. 3.059, são criadas as Colônias Agrícolas Nacionais (CAN) com a finalidade de impulsionar a Marcha para Oeste. Em 28 de outubro de 1943, o mesmo presidente cria, pelo Decreto-Lei n. 5.941, a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), localizada integralmente em território

¹⁰¹ Registros de diário de campo, 2011.

Kaiowá. O projeto previa demarcar uma área de 300.000 hectares, entretanto, até a conclusão dos limites da CAND foi encontrada uma área superior a que foi inicialmente estipulada pelo decreto, um total de 409.000 hectares destinados para colonização (CIMI, 2010), área que foi dividida em lotes de 30 hectares para cada família de colonos, os quais eram originários de várias regiões do Brasil, no entanto, em sua maioria migrantes¹⁰² dos estados do Nordeste brasileiro.

Esse momento é crucial para os principais conflitos por território no município de Dourados. As disputas envolvem diretamente os proprietários de terras assentados pela CAND, ou seja, referem-se às relações assimétricas entre indígenas e camponeses, o que desmistifica a ideia de que o grande desafio para a demarcação de Terras Indígenas no Estado são os grandes proprietários de terras e os “gaúchos”¹⁰³.

A CAND se apropriou de um território Kaiowá denominado na língua guarani de *ka'aguirusu* - território grande e com muito mato - o qual é atualmente reivindicado por muitas famílias Guarani e Kaiowá. Um dos casos é referente a delimitação da Terra Indígena Panambi - Lagoa Rica, a qual abrange os municípios de Douradina e Itaporã e está quase integralmente sobreposta por uma parcela da CAND. O tamanho da área reivindicada pelos Guarani e Kaiowá é de aproximadamente 12.006 hectares (VIETTA, 2011).

Para compreender essa demanda atual é importante ressaltar que a presença desses colonos, segundo Vietta e Brand (2005), de imediato provoca reações e questionamento por

¹⁰² Imigrantes são sempre emigrantes, como demonstra o trabalho do sociólogo argeliano Abdelmalek Sayad (1998). Cada sujeito que imigra carrega consigo as territorialidades deixadas no território de origem, causas e motivos que definiram a saída do emigrado.

¹⁰³ O imaginário hegemônico de Mato Grosso do Sul, o gaúcho é um personagem mítico e heroico, exemplo de um verdadeiro homem, com princípios invejáveis, um grande desbravador, aventureiro, corajoso. Fato esse que pôde ser revelado pela entrevista com uma comerciante oriunda de Santa Catarina, mas que se reconhece e se identifica gaúcha. Sua narrativa atrela o indígena à condição de selvageria e barbárie como inerente ao seu modo de vida, ao fazer isso, ela exalta o pioneiro gaúcho, de modo que uma de suas frases foi a seguinte: “o gaúcho sim é um homem de trabalho [e] se não fossem eles isso tudo seria mato... Os índios são a barbárie e querem demarcação”¹⁰³. Por exemplo, em Dourados, a identidade gaúcha resplandece por toda parte, em nomes de ruas, avenidas, hotéis, mercados, postos de combustíveis, fazendas, hábitos alimentares, danças e o CTG (Centro de Tradições Gaúchas). Marcos Leandro Mondardo (2012) esclarece que a cultura gaúcha se impôs historicamente como superior, promovendo a subalternização dos não gaúchos, como os indígenas e paraguaios, fato esse decorrente de sua presença no sul de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, desde o início do século XIX, ao participar de momentos decisivos na história desse Estado, como a Guerra Contra o Paraguai e/ou Tríplice Aliança. Ver: Goettert (2008); Mondardo (2009; 2012).



parte dos Kaiowá. Diante da pressão das famílias do *tekoha* Panambi e *tekoha* Panambizinho, o SPI reservou dois pequenos lotes, um de 60 hectares para a reivindicação das famílias de Panambizinho¹⁰⁴ (distrito de Panambi), localizado no município de Dourados (Mapa 1), e outros 300 hectares para o Panambi, no município de Douradina. Entretanto, isso não pôs fim aos conflitos que envolvem colonos e indígenas na região, pois, no presente momento, há intensa reivindicação por parte desses povos pela demarcação de fragmentos de seus territórios étnicos ancestrais perante o Estado brasileiro.

Frente a esses conflitos, é importante estarmos cientes que existe uma multiplicidade de sujeitos nas disputas por território em Mato Grosso do Sul. No contexto do município de Dourados, a grande maioria dos “fazendeiros”, cujas terras poderão ser demarcadas, também corresponde a pequenos e médios produtores, com aproximadamente 500 hectares de terras (VIETTA, 2011). Portanto, é necessário esclarecer que nas narrativas gerais dos povos Guarani e Kaiowá, fazendeiros podem ser também todos os *karai* que agora estão ocupando seus territórios étnicos ancestrais. Utilizam também, principalmente no contexto da Reserva Indígena de Dourados, a denominação colono, como ficaram conhecidos os produtores e produtoras da CAND.

De tal modo, é possível afirmar, com o apoio de José de Souza Martins (1997) e Maria Silva de Carvalho Franco (1964), que nunca existiu um processo homogêneo de expansão das fronteiras agrícolas no Brasil, seja ela de frente de expansão ou pioneira, para refletirmos a partir dos termos de Martins (1997). Do mesmo modo não existem somente os “grandes” sujeitos e os “grandes” projetos, mas, também, os “pequenos” sujeitos e “pequenos” projetos que estão conflitando com os povos indígenas. Portanto, processos de apropriação privada da fronteira por não-indígenas devem considerar também, concomitantemente, o processo de expansão de subalternizados, como os camponeses, por exemplo¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Essa Terra Indígena foi demarcada com uma extensão de 1.272 hectares de terras, a partir do decreto demarcatório já foi homologado em 2004. Para mais informações, recomendamos a leitura do livro de Nely Aparecida Maciel (2012) *História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005)*.

¹⁰⁵ Todavia, existe toda narrativa colonialista utilizada também pelos camponeses para legitimar o direito por território, tais como a legitimação da propriedade privada, a produtividade, o progresso, o desenvolvimento e o futuro. Também existe neles um verdadeiro ódio aos indígenas, o que sabemos que em situações de conflitos, as tensões e os imaginários historicamente construídos sobre os povos indígenas são extremamente potencializados. Discursos esses que estão ‘estampados’ em jornais do Estado de Mato Grosso do Sul, como *O Progresso* e o *Diário MS*.



Sabemos que esse debate é extremamente necessário, entretanto não é nosso objetivo fazê-lo aqui. O intuito é esclarecer que não estamos tratando necessariamente da oposição fazendeiros e indígenas¹⁰⁶ (e não só ela¹⁰⁷). É necessário tomarmos cuidado com os binarismos presentes em nossas narrativas, as disputas do bem contra o mal nas relações que envolvem o âmbito do discurso, fazendeiros de um lado e indígenas de outro, negligenciando outras disputas e tramas sociais para a compreensão profunda das implicações sobre a demarcação de territórios para os Guarani e Kaiowá.

Os Guarani e Kaiowá narram sobre os encontros com os *karai*. Em suas falas, muitas vezes, é corriqueiro fazê-los parecer que todos são fazendeiros, entretanto, isso se dá porque na ótica desses povos, o “branco” é o *plata jará* (dono do dinheiro), apontando como o principal responsável pela imposição do novo modo de viver, o *tekopyahu*, em oposição ao antigo modo de viver, *tekoyma*. O *tekopyahu* é uma expressão que indica o impacto da chegada do “branco” por meio das redefinições territoriais dos caminhos percorridos pelos povos indígenas a partir de suas próprias lógicas de uso e controle do espaço. Há um entendimento de que o “branco” é um *HOMEM*¹⁰⁸ predestinado à riqueza, diferente dos Guarani e Kaiowá que serão sempre pobres. Esse entendimento consta nas mitologias Guarani e Kaiowá da criação do mundo, que em uma de suas passagens relata que “*ñanderu* maior deu para o índio a *maracá*”¹⁰⁹

¹⁰⁶ Para o melhor entendimento desse contexto, recomendamos a tese de doutorado de Cavalcante (2012) em diálogo com Pablo Casanova, *Colonialismo, territorio e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul* sobre a categoria colonialismo interno.

¹⁰⁷ Discurso presente entre muitos indigenistas, que na defesa dos povos indígenas acabam contribuindo para uma guerra contra os camponeses (com toda sua multiplicidade de formas de sê-lo), inserindo-os no mesmo “barco” dos empresários-fazendeiros do agronegócio, como se fossem os mesmos sujeitos e compartilhassem igualmente de uma mesma racionalidade e formas de uso do território, desconsidera-se, por exemplo, a trajetória histórica dos camponeses desterritorializados do acesso à terra no Brasil. Os trabalhos de Bernardo Mançano Fernandes (1994; 1998), Rosemeire Aparecida de Almeida (2006), Clifford Andrew Welch (2010), entre outros, contribuem significativamente para essa discussão.

¹⁰⁸ O intuito é destacar a figura do gênero masculino.

¹⁰⁹ A *maracá* aparenta ser um chocalho cuja finalidade é estabelecer conexões com os deuses, os *jará* e os seres da natureza. Os Guarani e Kaiowá ressaltam que elas funcionam como um “celular para conversar com *ñandejarã*” e permite a conexão dos *ñanderu* e *ñandesy* com os deuses. Além disso, o *jassa* (dois colares feitos com sementes vegetais), *okanguaa’a* (cocar), *apika* (banco), *takuapu* (bastão de *taquara* usada por mulheres) e o *xiru* ou *chiru* (cruzes e varas), são objetos da cultura material utilizados durante essas rezas, considerados “armas” contra as ameaças dos *karai* (MONTARDO, 2009).



e [para o branco] deu arma, roupa e ouro”, contado por um *ñanderu*, em 2013, que reside na Reserva Indígena de Dourados.

Esse entendimento dos Guarani e Kaiowá ocorre porque com a chegada dos *karaí* os indígenas passaram a ter muitas dificuldades para reconstruírem os *tekoha* em outros espaços, pois tudo se tornou propriedade privada, passou a ter donos. Entendem que o “branco” é um tipo de sujeito extremamente exclusivista ao legitimar seu direito de propriedade privada, cujo direito é maior do que todos os outros, por isso a lógica de organização espacial é contrária aos modos de vida desses povos, sendo recorrente escutar uma expressão referente aos “brancos”, quando dizem que aqueles são “os nossos contrários”.

... contrário do sistema Kaiowá Guarani. Fazendeiro é contrário, branco é contrário. [...] O mato tira tudo, anda, anda e não tem cará, não vê isso daí. Uma tristeza só. Modifico tudo. Modifico dono. Fazendeiro traz gado dele e toma conta de tudo. A terra está tudo modificado. O problema é que Kaiowá não tem mais para onde ir. Vai para cá, tira ele. Vai para lá, tira ele... o que vai fazer? Não tem para onde ir. A história é triste. Vou falar para você, fui a *pindoty*, *pirakua*, até *taquara* eu fui. Não tem lugar... tem dono [...] (*Ñanderu Jorge*, 2009).

Essa narrativa demonstra os caminhos percorridos pelos Guarani e Kaiowá em busca de um outro lugar possível para construírem seus *tekoha* ou mesmo abrigos em outros *tekoha* de parentes ou aliados políticos. Entretanto, nessa caminhada, de forma cada vez mais frequente, os indígenas em questão se deparavam com os *karaí* e eram obrigados a sair e procurar outros possíveis refúgios. Tal contexto evidencia as redes de alianças entre os *tekoha*, pois quando uma família era expulsa de seus territórios, ela buscava abrigo em outros *tekoha* que estabeleciam relações de proximidade.

O processo de esbulho e deslocamento imposto não permitiu a coesão interna dos *te'yi*, por isso é recorrente escutar a expressão “cada um foi para um lugar”, ao elucidarem a desestabilidade social entre parentes próximos, uma narrativa que demonstra uma desestruturação socioterritorial por meio de imposições que se desdobram em novos modos de viver.

Em uma entrevista concedida a Brand (2010, p.93), um Kaiowá narra o processo deslocamento e os encontros com as novas cercas até então desconhecidas.

Entraram e mediram tudo o mato (...) fomos no Botelha Guasu [*tekoha*], demoramos um pouco, plantamos, aí já vieram e fizeram de novo mensura, e

a mesma coisa fizeram mensura, igual Califórnia [*tekoha*]. Depois que o *karai* nos expulsaram, fomos no *jukeri* [*tekoha*]. Bom, e aí foi de novo agrimensor e mandou embora a gente de novo e aí todos que tinham terra foram expulsos (...), já eram só nós, trabalhamos nas fazendas, fomos trabalhar lá no *tatakuá*. Já ouviu falar no *tatakuá*? Depois voltamos trabalhar perto ali do Tacuru, depois saímos que íamos p'ro Paraguai, p'ra viver melhor, né (...) quando fazendeiro aperta então procura aonde, p'ra poder ficar achar lugar melhor (...). Agora já não faço mais casa.

A intensificação da des-reterritorialização Guarani e Kaiowá, a partir da década de 1950, deu origem aos “índios de fundos de fazendas”, assim foram denominados aqueles que resistiam à condição de Reserva, buscando abrigo ou refúgio nos fundos das fazendas, que eram as áreas ainda não desmatadas. Nesse momento tem-se a intensificação da inserção dos Guarani e Kaiowá como trabalhadores na formação das fazendas, principalmente na década de 1970, atuando, especialmente, na “limpeza do mato” - os desmatamentos -, como ressaltam esses povos.

Para muitas famílias essa foi uma alternativa que permitiu a permanência nos *tekoha* e a não submissão à condição de Reserva. Na ótica colonialista do Estado, os indígenas que não estavam sob o controle do SPI e FUNAI, que resistiam à condição de Reserva, passaram a ser identificados como “índios desaldeados”¹¹⁰, em situação irregular (fora dos locais que legitimariam uma identidade indígena forjada pelo Estado), portanto, não eram plenamente índios (BRAND, 1997; OLIVEIRA; PEREIRA, 2009).

Territorializar-se nos fundos de fazendas era também uma forma de “vigiar o *tekoha*”, uma expressão de uma *nãndesy* Kaiowá, pois conseguiam perceber *in loco* as transformações de seus territórios, momento esse que “o branco foi limpando o mato”, ao referenciar o intenso processo de desmatamento, principalmente a partir da década de 1970.

Segundo Brand (1997, p. 39), “Enquanto havia espaço de refúgio nos fundos das fazendas, isto é, naqueles locais onde o desmatamento processou-se por último, eles buscaram estes espaços”. Entretanto, com o final do desmatamento, com a formação das fazendas para a atividade pecuária, “o índio tinha que ir embora”, segundo afirma uma Kaiowá. Assim, com as

¹¹⁰ Aldeia, nesse momento, como equivalente à Reserva. Sugerimos para essa discussão o nosso trabalho de dissertação de mestrado, Mota (2011).

fazendas formadas, os indígenas, em sua maioria, passaram a vislumbrar as reservas indígenas demarcadas pelo SPI como uma alternativa de sobrevivência.

O relato de um *ñanderu* Admiró demonstra como esse processo ocorreu:

Não tinha para onde ir, branco limpou a terra e o índio ficou sem mato. O SPI falava que era [para] ir [para] Reserva, buscava [de caminhão] do lugar dele e levava pra Reserva, foi assim que foi, importante registrar. [...] Não tinha como construir casa e o mato tinha acabado [e] fomos para a Reserva¹¹¹.

A partir da década de 1970, a des-reterritorialização Guarani e Kaiowá é acentuada pelo processo de modernização da agricultura, sendo o agronegócio consequência da ideologia da Revolução Verde após a II Guerra Mundial. Nesse modelo de produção, o Estado brasileiro intensificou o avanço das fronteiras agrícolas para o Centro-Oeste e Norte do Brasil, propiciando facilidades de compra de terras baratas e pacotes agrícolas que eclodiram, por exemplo, na expansão da soja, cultivada tanto nas pequenas como nas grandes propriedades rurais.

Esse modelo se consolidou em símbolo de desenvolvimento por conciliar os baixos preços das terras e as condições ambientais propícias para a expansão desse setor, dando garantias necessárias para o desenvolvimento do agronegócio, modelo de produção pautado na acumulação, no monocultivo, no trabalho assalariado, no uso intensivo de agrotóxicos e a produção em grande escala (WELCH, FERNANDES, 2008). Esse contexto incidiu diretamente no crescimento demográfico nas reservas demarcadas pelo SPI, atingindo o índice mais alto, quando os últimos refúgios nos fundos de fazendas passam a ser ocupados por pastagens ou plantações (MURA, 2006; MOTA, 2011).

A questão central no processo de des-reterritorialização Guarani e Kaiowá com a chegada dos *karai* é exemplificada por uma *ñandesy* na Reserva Indígena de Dourados, quando afirma: “Agora já não faço mais casa”, ao relatar as impossibilidades de reconstruírem seus *tekoha* entrelaçados com as impossibilidades de construírem *ogapysy*.

Nesse contexto de cercamentos dos territórios étnicos ancestrais e as impossibilidades em construírem casas, os Guarani e Kaiowá entendem que essas novas formas de apropriação

¹¹¹ Entrevista concedida em setembro de 2011.

do espaço eram por eles desconhecidas. Assim, tiveram que aprender a se “adaptar” a territórios que, ao mesmo tempo em que entendem como seus, se sentem estrangeiros a eles, não os reconhecem apesar de visualizarem e participarem do conjunto de sua transformação, como demonstra a narrativa de um *ñanderu* Jorge¹¹²:

Meu papai ficou no *pindoroka* e a gente veio para Reserva. Trabalhou [muito] tempo para o fazendeiro, até que um dia o fazendeiro mandou ele embora. [...] Ele ficou doente, passou veneno no mato e ficou doente. Ficou lá um tempo e o fazendeiro disse pra ele ir embora, vir para Reserva. Aqui tinha tudo né, tinha hospital, ele veio. Quando quis voltar, não tinha casa, o lugar não tinha, ele veio embora. Morreu aqui na Reserva... Eu já falei, morreu de tristeza...

A política territorial de Estado, ao impulsionar e legitimar a ocupação dos “espaços vazios”, não somente deu títulos de propriedade privada para colonização não-indígena em território indígena, mas, sobretudo, impôs modos de ser, viver e imaginar o espaço, marcando as trajetórias de muitos homens, mulheres e crianças que vivenciaram a dor, a doença, a violência, a desolação, o deslocamento de não saberem para onde ir.

Nessa situação, esses povos ressaltam que os lugares de passagens que ligavam um *tekoha* a outro estão agora cercados e não podem mais entrar. Relembam com intensa tristeza a chegada dos *karai* e a brusca transformação de seus modos de ser e viver. Por isso, narrativas, como “o caminho que a gente sumia no mato sumiu”, “agora é do branco”, “não dá para fazer casa”, “esparramou tudo”, “modificou a vida do índio”, são extremamente corriqueiras entre esses povos.

As cercas como garantia de direitos de posse e de propriedade, ao impor limites rígidos à multiterritorialidade Guarani e Kaiowá, buscaram legitimar essas terras como não sendo dos indígenas, mas como “espaços vazios” livres para ocupação “branca”, enquanto invisibilizavam a presença daqueles que participaram ativamente da construção do que hoje é ressaltado como o moderno e progressista Mato Grosso do Sul.

Logo, a expressão “lugar de índio é na Reserva” é recorrente em Dourados. As reservas constituindo-se em lugares para conter o índio, como uma fronteira que separa o “mundo dos índios” do “mundo dos brancos”, como possíveis limites e fronteiras rígidas, mas, por outro lado, os Guarani e Kaiowá nos ensinam o quanto essas fronteiras são porosas.

¹¹² Entrevista concedida em 2014.

Para finalizar, ressaltamos que os povos Guarani e Kaiowá nunca tiveram sua territorialidade marcada pela exclusividade em contraposição à alteridade, a fixidez em contraponto à mobilidade, mas uma multiterritorialidade resultado de uma multiplicidade de encontros que contribuíram, e ainda contribuem, com a (des)construção de territórios existentes no próprio movimento da vida, de encontros com os outros e da capacidade de reinventarem identidades, territórios, territorialidades, sonhos, a Reserva, o *tekoha*.

Imaginar geografias Guarani e Kaiowá requer que não enclausuremos esses povos em lógicas zonais de apropriação do território, pois os territórios Guarani e Kaiowá sempre estiveram abertos à alteridade. O grande problema em termos de abertura é a relação com os outros estar situada em um contexto de colonialidade do saber, do ser e do poder, cujas relações são marcadas pela exploração, dominação, submissão e cercamentos dos outros.

As relações assimétricas da colonialidade redefinem as multiterritorialidades Guarani e Kaiowá, agora notoriamente marcadas pela necessidade de reivindicação de territórios-zonas para a recriação, reprodução e reinvenção do *tekoha*, prerrogativa contemporânea, o que significa dizer que os processos de des-reterritorialização são estratégias de resistências pela Des-colonização, inerentes às relações que envolvem as tramas vividas entre a condição de Reserva e de acampamentos-*tekoha*.

CAPÍTULO III



Foto 6 – Acampamento-*Tekoha Pacurity* - Repórter Brasil, 2014

**ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS-*TEKOHA*:
DES-COLONIZAÇÕES E PRÁTICAS COTIDIANAS DE
RESISTÊNCIAS**

O branco cercou tudo. Tudo estava cercado e fomos para a Reserva. A história aconteceu assim...

Ñanderu Admiró, Reserva Indígena de Dourados, 2011.

Não é suficiente saber como são as coisas, mas como elas se tornaram o que são.

Franz Boas, 1920.

A problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações político-reivindicatórias, mas, também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais.

João Pacheco de Oliveira, 1999.

“Tudo estava cercado e fomos para a Reserva”, ressaltou o *ñanderu* Admiró. Essa narrativa apresenta os processos de desterritorialização Guarani e Kaiowá e, posteriormente, a reterritorialização nas reservas criadas pelo SPI no início do século XX, as quais, em nossa compreensão, são parte integrantes dos processos de territorialização imposta aos Guarani e Kaiowá, constituídas como territórios precários (MOTA, 2011).

O objetivo civilizatório do Estado brasileiro era branquear o indígena por meio da sua integração e assimilação (a partir das políticas indigenistas ou indigenismo¹¹³) como trabalhadores¹¹⁴ rurais na sociedade brasileira. O futuro dos indígenas já estava previamente

¹¹³ Lima (1995) afirma o seguinte: “O termo *indigenismo* é oriundo da produção literária latino-americana. Designou, de início, uma corrente de pensamento, na prosa e na poesia, similar ao chamado, no Brasil, *indianismo*. Daí para a produção simbólica propriamente destinada a nortear a ação política - tanto fosse de origem antropológica ou não - haveriam passos significativos, matéria básica suficiente para análise em uma pesquisa de muito maior fôlego, a ser feita no contexto de diferentes países latino-americanos. [...]. Mas seria dentro do campo político mexicano que o significado de indigenismo ganharia estabilidade a partir da Revolução de 1910 e, sobretudo, com a instauração do chamado indigenismo interamericano, ao longo do I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Pazuáro, em 1940. [...] Este sistema é parte dos poderes de Estados nacionais latino-americanos, o termo ganhando corpo em instituições, tornam-se efetivamente uma forma de poder historicamente específica sobre as populações nativas da América”. A partir disso o autor afirma: “Podemos definir o indigenismo como a política realizado pelos Estados americanos para atender e resolver os problemas que confrontam as populações indígenas, com o objetivo de integrá-las às nacionalidades correspondentes” (MARROQUÍN *apud* LIMA, 1995, p.35).

¹¹⁴ Ressaltamos a importância de lembrar que o papel do SPI, ainda quando era SPILT, tinha como objetivo localizar trabalhadores nacionais que fossem inseridos na ordem de integração e progresso do Estado brasileiro,



traçado, pois o principal interesse do SPI, fundamentado pelo positivismo e representante da ação estatizada para os índios, era expandir o controle governamental sobre o território e as populações nele existentes (LIMA, 2013).

A Reserva constituiu-se a partir da multiplicidade de encontros entre as redes de parentescos Guarani e Kaiowá e, principalmente, desses com a etnia Terena. As dinâmicas produzidas por esses encontros reforçaram tanto as relações de alianças quanto de hostilidades, uma vez que o processo de (des)encontro com os *karaí* tornou as fronteiras étnico-territoriais mais rígidas, redefinindo quem é mais ou menos indígena nas relações que abrangem o “outro” e “nós”. Essas novas relações perfazem os territórios de cada um entre as duas aldeias existentes na Reserva Indígena, a Jaguapirú e a Bororó (Mapa 2) nos processos de des-reterritorialização (MOTA, 2011).

A des-reterritorialização foi discutida a partir de Haesbaert (2009, p.32) no capítulo anterior, todavia, vale reafirmar que as formas de desterritorialização são a intensificação da territorialização, a multiterritorialidade, “um processo concomitante de destruição e construção de territórios mesclando diferentes escalas territoriais (como os “territórios zona” [Reserva] com os “territórios-rede” [*tekoha* e *tekoha guasu*]) em múltiplas escalas e novas formas de articulação territorial”. Esses processos, apontados por Haesbaert, ocorrem em meio às práticas do colonialismo ou situação colonial¹¹⁵ (FANON, 1968; 1969; 2008) que estão dentro e fora da Reserva Indígena de Dourados.

utilizando da mão-de-obra indígena na ampliação e construção de rodovias e telégrafos. Ainda, vale ressaltar que, a Comissão Rondon cumpriu três funções básicas: a militar, com a ocupação do território e defesa das fronteiras; a socioeconômica, favorecendo a expansão do capitalismo e incorporação da região Centro-Oeste (o desconhecido sertão) ao resto do Brasil; e a científica, através do levantamento da fauna, flora, relevo, hidrografia, cultura, população, entre outros (LASMAR, 2011).

¹¹⁵ Roberto Cardoso de Oliveira (2006; 2006b), com base no trabalho de Georges Balandier sobre a situação colonial no livro *Sociologie actuelle de L'Afrique Noire*, discutiu esse fenômeno a partir do conceito de fricção interétnica. Além das influências de Balandier elaborou sua análise através do diálogo com o conceito de colonialismo interno discutido por autores como, Gunnar Myrdal e C. Wright Mills, cuja formulação latino-americano foi feita por Pablo Casanova. Vale ressaltar que Balandier irá tecer sua formulação de situação colonial a partir de um conjunto de referências, como Fanon e Mannoni. Ressaltamos que Mannoni, ao elaborar uma tese denominada de *Psychologie de la colonisation*, será extremamente criticado por Frantz Fanon em seu livro *Pele Negra, Máscaras brancas*, quando afirma que “O fato de que um malgaxe adulto [pessoa que nasceu na República Malgaxe, atualmente República Democrática de Madagascar], isolado em um meio diferente do seu, pode tornar-se sensível à inferioridade de tipo clássico, prova, de maneira mais ou menos irrefutável, que, desde sua infância, exista nele um germen de inferioridade. (FANON, 2008, p.84). A complexidade de inferioridade, afirma Fanon, não é preexistente a colonização, ela é inerente ao colonialismo. Para justificar tal afirmativa, a partir do próprio Mannoni, Fanon enfatiza que “A ideia central é que o face-a-face dos “civilizados” e dos “primitivos” cria uma



O colonialismo, mesmo após a independência dos países que foram submetidos a processos de colonização, continua enraizado no interior do Estado-nação, presente na economia, na política, na cultura, nas relações simbólico-afetivas dos povos colonizados e colonizadores. Recria situações similares de dominação praticados pelos colonizadores europeus na conquista do “novo mundo”, no entanto, expressas por meio de conteúdos diversos. Sua face é internamente reinventada nas práticas cotidianas de relações assimétricas entre, por exemplo, indígenas e não-indígenas em Dourados, pois são produzidas nas formas de interação social que criam ambientes cada vez mais conflituosos, violentos, tortuosos, preconceituosos nas disputas por territórios, pelos imaginários, representações, domínios e controles sobre o outro subalternizado.

Para Fanon ([1952] 2008), sobre as implicações da descolonização para os negros colonizados no contexto da Argélia e França, o colonialismo permanece presente após processos de descolonização, enfatizando que “o problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (2008, p.84), seja negando o colonialismo ou se “apropriando dele”, muitas vezes como uma forma de descaracterizar a situação vivenciada cotidianamente como subalterno.

Em relação aos povos indígenas, é importante frisar que o colonialismo sempre esteve enraizado nas ações do Estado brasileiro, como também é o caso dos povos Guarani e Kaiowá. A gênese de um ideário nacionalista foi totalmente penetrada pelo colonialismo, as identidades e concepções múltiplas de mundo foram enquadradas nos discursos que forjaram uma identidade nacional, como necessidade de impor para todos o sentimento de brasilidade (LIMA, 1995; 2011; 2013).

Essas relações são geograficamente situadas nas relações particulares para a realidade dos Guarani e Kaiowá, mas devem ser consideradas como a revalidação de um imaginário produzido pela/na relação da Europa com os seus “outros” - os povos colonizados. O colonialismo é reelaborado às novas situações que envolvem indígena e não-indígena, faz com

situação particular - a situação colonial - fazendo aparecer um **conjunto de ilusões e malentendidos** que somente a análise psicológica pode situar e definir” (MANNONI *apud* FANON, p.84-85 - grifo nosso).



que esses, mesmo diante do convívio cotidiano com os indígenas, os naturalizem em suas representações, construa-os em seus imaginários como seres primitivos, selvagens e incapazes.

A partir de Fanon ([1952] 2008), entendemos que a “origem” do complexo de inferioridade está nas estruturas sociais de uma sociedade colonialista, pois que as relações econômicas, políticas e culturais são constituídas pela manutenção e confirmação da superioridade “branca” sobre os negros e indígenas, por exemplo.

Será por meio desses elementos que discutiremos as múltiplas faces do colonialismo e das alternativas e estratégias de resistências nas relações entre Reserva Indígena e acampamentos-*tekoha*, principalmente.

3 Lugar de índio é na Reserva: a criação das reservas indígenas pelo SPI

Aqui era tudo Kaiowá! Eu vivia aqui, tudo sossegado. Andava por aqui, depois vai indo. Assim é a história do índio antigo. Pesca, caminha e some no mato. Ali na cabeceira do [córrego] Sardinha tinha muito peixe, coisa linda. Daí foi chegando o branco, foi chegando, chegando... o peixe sumiu e o dono dele foi embora. Agora tem Terena, Guarani, Kaiowá [e] aqui não é o lugar dele. O problema é que modificou [...]. O índio é uma pessoa que não gosta de viver preso. Antigamente não é assim, índio não gosta de viver apertado. A Reserva é a vida do índio viver de parede.

Ñandesy Floriza e ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados, 2014.

“Viver de parede” é uma situação vivida pelos Guarani e Kaiowá na Reserva Indígena de Dourados. Tal expressão evidencia que a organização socioterritorial na Reserva é muito distinta da vivida em seus *tekoha*, antes da chegada dos *karaí*. Essa transformação foi iniciada, principalmente, a partir do processo de ocupação dos “espaços vazios” do sertão brasileiro no contexto de integração do Brasil no final do século XIX e início do século XX. O Estado criou mecanismos para garantir sua presença em todas as regiões do Brasil (sobretudo, nos lugares até então mais inóspitos, como era o caso do Centro-Oeste e Norte) e isso foi possível pela ampliação da rede de telégrafo e ferrovias em direção a essas áreas, o que conseqüentemente impulsionava a ocupação e colonização dos “espaços vazios” (LIMA, 1995; 2011; LASMAR, 2011).



A política indigenista no Brasil, materializada a partir da institucionalização do SPI no início do século XX, estava no bojo das ações que visavam a construção de um sentimento de brasilidade, com qual seria necessário, portanto, abranger com essas premissas todo o território para integrá-lo definitivamente à sociedade brasileira, em vias de fundar uma identidade nacional (LIMA, 1995; 2011; LASMAR, 2011).

Portanto, o sertão “desconhecido”, “despovoado” e “bárbaro” necessitava que o Estado criasse condições para civilizá-lo do mesmo modo que também deveria fazer com a sua população indígena, resquícios do passado e posicionados como barreira ao projeto de progresso, população que deveria ser civilizada e integrada à sociedade nacional como não-indígenas. Assim, sob as máximas “desbravar e amansar o sertão” e “povoar para governar”, a conquista e dominação do território a partir das ações do SPILT¹¹⁶ estavam inseridas nos objetivos que visavam a modernização do Brasil, com expansão das infraestruturas de comunicação e transporte pelo país (telégrafo; ferrovias) para efetivar a integração e também impulsionar a economia nacional (LASMAR, 2011).

Segundo Galetti (2000), a política colonizadora do Estado deveria levar não somente a modernização, mas o desenvolvimento material que asseguraria o progresso econômico do país pautado no modelo europeu de nação moderna, o que requeria um Estado autônomo, soberano, integrado e portador de uma cultura própria - a brasilidade¹¹⁷ - sendo necessário, portanto, inventar a nação e o nacionalismo¹¹⁸.

¹¹⁶ Segundo Lima (1995, p. 39; 42) as ações do SPI devem ser analisadas a partir do caráter de **conquista e poder tutelar** como política de ação do Estado brasileiro imaginado como nacional e suas ações sobre os povos indígenas. Em suas palavras afirma que “Sua finalidade seria implantar, gerir e reproduzir [a] forma de poder de Estado, com suas técnicas (práticas administrativas), principais normas e leis, constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado de *índio* (ou seu plural, *índios*), *status* que se engendra e transforma ao engendrará-lo. [...] o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possíveis entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem - com toda a repetição, de forma diferenciada - a cada pacificação”.

¹¹⁷ É importante ressaltar os esforços para se constituir a identidade brasileira, também chamada de brasilidade, os quais estão ligados à necessidade de uma coesão político-social para a existência de um Estado nacional no processo de formação do povo brasileiro, como um processo político e cultural após a Independência do Brasil, em 1822.

¹¹⁸ Galetti (2000, p. 21) entende que “é preciso frisar que a adoção do modelo de civilização europeia (*A Civilização*, de acordo com a representação ocidentalista) pelas elites sul-americanas não foi simples nem isenta de contradições. Se por um lado professavam alto e bom som sua adesão aos valores civilizados da velha mãe Europa, por outro, esforçavam-se por inventar tradições próprias afiançadoras de suas existências como nações

Por isso, devemos localizar o projeto civilizatório do Estado, no início do século XX, momento em que foram constituídas as reservas indígenas na região do Cone Sul do Estado de Mato Grosso do Sul (antes Mato Grosso), na adoção de um modelo europeu de domínio e conquista do espaço e das pessoas praticado pelas elites no interior de um Estado-nação “independente”.

O Estado brasileiro, por mediação do SPI, criou políticas indigenistas e realizou ações que viabilizaram o contato interétnico entre indígenas e não-indígenas, o qual, consequentemente, viabilizou a ocupação-colonização de seus territórios étnicos ancestrais enquanto garantia aos indígenas poucas e escassas terras sob o desígnio de reservas, como territórios privilegiados para a realização do processo de assimilação e integração¹¹⁹ dos indígenas como trabalhadores não-indígenas à sociedade brasileira.

Assim, ser indígena era uma situação provisória, o que implicou em que seus direitos também o fossem. Na citação a seguir, Darcy Ribeiro ([1970] 1996, p. 158) demonstra esse contexto:

[...] com a lei de criação do SPI, confirmado, com pequenas modificações, pelo decreto nº 9217, de 15 de dezembro de 1911, fixou em linhas mestras da política indigenista brasileira: Pela primeira vez era instituído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados **e que só lentamente podia mudar** (grifos nossos).

Para que tal projeto civilizatório fosse possível, os mecanismos assimilacionista e integracionista do Estado buscaram impor aos indígenas a negação de suas tradições. Como

independentes. Libertas do jugo colonial, deveriam apresentar-se ao mundo civilizado como entidades culturais distintas das metrópoles”.

¹¹⁹ A expansão da conquista de novas terras e pessoas se deu pautado no projeto civilizatório de assimilação e integração dos indígenas, o que significa aculturar (contato interétnicos ou cultural) os indígenas, havendo a necessidade de distinguir o significado de assimilação de aculturação (integração), termo que marcou a obra de Ribeiro, que trabalhou como etnólogo no SPI durante 10 anos (1947-1957), por exemplo. A aculturação ou contato cultural é resultado do contato interétnico entre duas culturas diferentes e da mudança significativa de uma pela outra (a dominante impondo *modus vivendi* sob a dominada). O conceito foi a reinvenção das práticas protecionistas do Estado ancoradas em bases científicas cujas influências se deram a partir do indigenismo mexicano (LIMA, 2002). A assimilação é um processo que se dá concomitantemente a aculturação, mas está atrelada a todo o processo de adaptação do indígena no interior da sociedade nacional, aqueles que lentamente poderia mudar e as reservas como espaços excepcionais para aculturação e integração-assimilação do indígena na sociedade nacional.



efeito, o Estado tentou limitar suas multiterritorialidades - *lugar de índio é na Reserva* -, proibir a língua nativa e incentivar a escolarização e a evangelização para dominar e pacificar o indígena. Esses mecanismos buscaram impulsionaram o processo de “branqueamento” do indígena, o que exemplifica nitidamente a colonialidade no interior das políticas territoriais do Estado brasileiro enquanto dominação econômica, política e cultural dos povos historicamente subalternizados.

Vale ressaltar que não foi por coincidência que o Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, em plena ditadura militar, reconhecia os povos indígenas por princípios de provisoriedade, como consta em seu Artigo 1º: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de **preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente**, à comunhão nacional”.

Dentro desse contexto de integração e assimilação dos indígenas à nação, entre os anos de 1915 a 1928, o SPI criou oito reservas indígenas para “abrigar” os Guarani e Kaiowá desterritorializados de seus territórios étnicos ancestrais. Integrar o Brasil era colonizá-lo estimulando a ocupação não-indígena em territórios étnicos indígenas, que passaram a ser considerados “espaços vazios”, livres para ocupação-colonização.

As informações sobre a criação das reservas estão disponíveis no quadro a seguir.

Quadro 2 - Reservas criadas pelo SPI entre o período de 1915 -1928

RESERVAS DEMARCADAS PELO SPI	MUNICÍPIO ANO DE CRIAÇÃO	ÁREA RESERVADA	EXTENSÃO HOMOLOGADA
Amambaí	Amambaí (1915)	3.600 hectares	2.429 hectares
Reserva Indígena de Dourados	Dourados (1917)	3.600 hectares	3.475 hectares
Caarapó	Caarapó (1924)	3.600 hectares	3.594 hectares
Limão Verde	Amambaí (1928)	900 hectares	668 hectares
Pirajuí	Sete Quedas (1928)	2.000 hectares	2.118 hectares
Porto Lindo	Japorã (1928)	2.000 hectares	1.650 hectares
Sassoró	Tacuru (1928)	2.000 hectares	1.923 hectares
Takuapery	Coronel Sapucaia (1928)	2.000 hectares	1.886 hectares

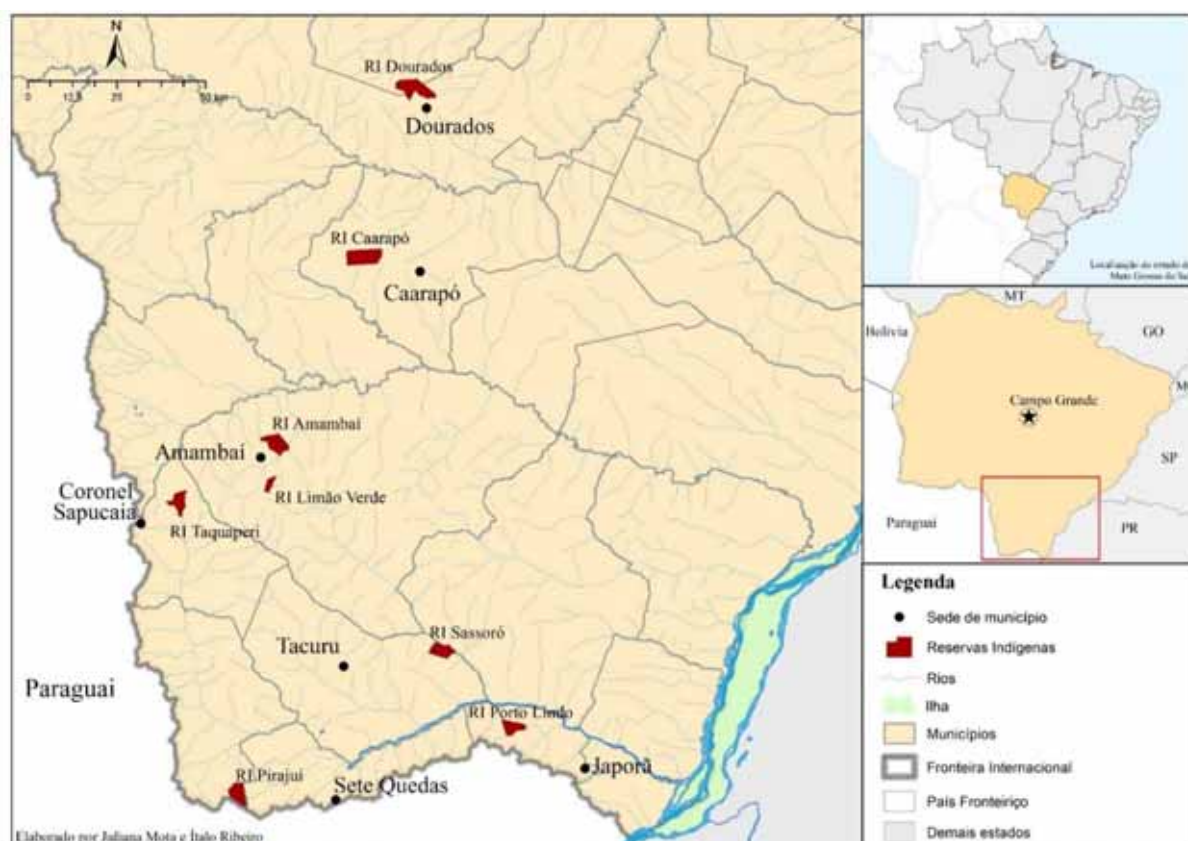
Fonte: Oliveira; Pereira (2009).

O tamanho das reservas não ultrapassou 3.600 hectares, apesar do SPI ter amparo legal para demarcar áreas superiores, garantida pela resolução n. 725, de 24 de setembro de 1915, sancionada pelo governo do Estado de Mato Grosso, em que se poderia reservar dois lotes de até 3.600 hectares. Como já foi mencionado, a não demarcação de áreas com extensões superiores às constituídas teve como prerrogativa a situação de transitoriedade dos indígenas,



não seria necessário reservar grandes extensões de terras, pois progressivamente e harmoniosamente seriam integrados e assimilados a partir do contato interétnico com os não-indígenas.

Mapa 7 Localização das reservas indígenas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul



É nesse contexto que as Reservas de Amambai, de Dourados e de Caarapó, as primeiras a serem criadas pelo SPI, se constituíram como territórios que tinham como função civilizar os indígenas. Foram exatamente nessas reservas que os órgãos indigenistas oficiais recolheram o maior número de famílias desterradas, transferindo-as a todo custo, inclusive com a cessão de veículos da instituição para colaborar com os colonos na retirada dos indígenas que insistiam em permanecer em seus *tekoha*, os quais foram paulatinamente transformados em propriedades privadas (BRAND, 1993; 1997).

A miscigenação foi uma estratégia utilizada nesse projeto civilizatório. Para esse feito, as reservas indígenas foram projetadas para se localizarem próximas a povoados; o objetivo era promover a interação entre os indígenas com os não-indígenas. Esse foi o caso

da Reserva Indígena de Dourados (1917), localizada próxima a um pequeno povoado pertencente, à época, ao município de Ponta Porã, distante cerca de 130 km da cidade desse município. Esse povoado deu origem à cidade de Dourados, a qual encontra-se, atualmente, conurbada com a respectiva Reserva (ver Mapa 1).

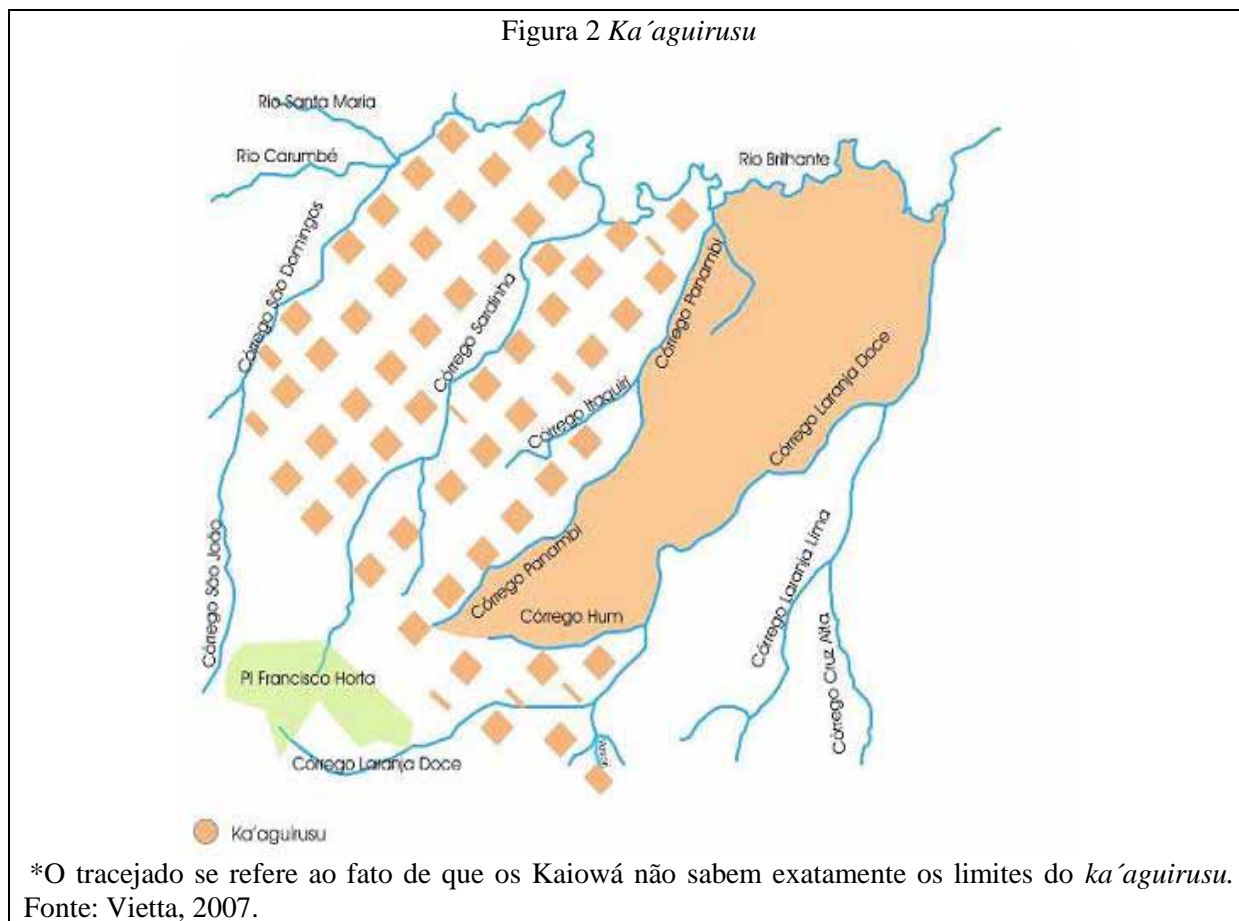
A Reserva Indígena de Dourados (que também era uma unidade administrativa do SPI, denominada de Posto Indígena Francisco Horta Barbosa, cuja responsabilidade das deliberações internas à Reserva era do chefe de posto - servidor do Estado), criada pelo decreto nº 404, de 03 de setembro de 1917, desde sua origem foi destinada para abrigar predominantemente os Kaiowá, embora naquele momento já houvesse a presença de outras etnias na área que compreendia o território Kaiowá (MOTA, 2011). Essa destinação da Reserva pelo SPI se justificava por estar localizada em uma região historicamente ocupada por esses povos, denominada de *tekoha guasu ka'aguirusu*, abrangendo os municípios de Dourados, Rio Brilhante, Maracajú, Douradina e Fátima do Sul (VIETTA, 2007).

A área em que foi criada a Reserva (ver figura a seguir) era utilizada para caça e coleta, sobretudo, porque no interior dessa área não havia (não há) muita disponibilidade de água, o que não correspondia aos espaços historicamente escolhidos pelos Kaiowá para construção de casas - *ogapysy* (ver Mapa 1). A escolha dessa área pelo SPI demonstra o total negligenciamento e desconsideração das formas de organização socioterritorial desses indígenas.

O SPI considerou apenas a concentração de indígenas nas margens da Reserva, além dos Kaiowá, também os Terena e Guarani, os quais já haviam sido dispersos de seus territórios étnicos ancestrais; primeiramente, pelo direcionamento dos indígenas como mão-de-obra na exploração da erva-matte e, posteriormente, com a intensificação da desterritorialização de seus territórios étnicos, que reconduziu parcela significativa dos indígenas para o trabalho em fazendas ainda em formação (MOTA, 2011).

Consideramos que a solicitação da área destinada para criação dessa Reserva tenha ocorrido em meados de 1910, ano que foi criado o SPI. Tal fato não é uma coincidência e uma ação “protetora” do indigenismo brasileiro, mas uma evidência de que o órgão indigenista oficial, antes mesmo de sua atuação formalizada como SPI, sabia do contingente populacional indígena em terras que o Estado buscava “integrar”, desde o final do século XIX e início do

século XX, impulsionando o avanço das novas frentes de ocupação em territórios étnicos Guarani e Kaiowá (MOTA, 2011).



Ao passo que existe uma fronteira a ser considerada entre o antes e o depois do processo de desterritorialização com a chegada dos *karaí*, também existem outras fronteiras no contexto da Reserva, o antes e depois da chegada de famílias Guarani, Kaiowá e Terena que “não eram de origem do *ka'aguirusu*”, para usarmos uma expressão aproximada aos relatos das famílias Kaiowá desse *tekoha guasu*.

Os povos que atualmente estão territorializados na Reserva Indígena de Dourados são majoritariamente povos Guarani, Kaiowá e Terena¹²⁰, cujas relações envolvem conflitos

¹²⁰ Segundo informações da FUNASA (2007) há também uma pequena população de outros sujeitos na Reserva que não correspondem a 0.1%, como Kinikinai, Kadiwéu e não-indígenas.

interétnicos, casamentos, alianças e hostilidades. A conformação étnica no *ka'aguirusu* é composta por uma multiplicidade de histórias e trajetórias coexistentes e muitas delas antecedem a criação da Reserva.

Em nosso trabalho anterior (MOTA, 2011) constam aspectos mais gerais da chegada dessas três etnias à Reserva. As análises etnográficas contidas no trabalho sugerem que algumas famílias Guarani, Kaiowá e Terena, não oriundas do *ka'aguirusu*, já estavam por essa região antes da criação da Reserva, nas primeiras décadas do século XX, fundamentalmente, a partir do pós-guerra contra o Paraguai, inseridas nas atividades econômicas introduzidas pelas frentes de expansão e pioneira da sociedade nacional como mão de obra na exploração da erva matte, na formação das primeiras fazendas e na própria estruturação da CAND (BITTENCOURT, LADEIRA, 2010; VIETTA, 2007; PEREIRA, 2009; MOTA, 2011).

No caso específico dos Terena, esses povos ocupavam a bacia do Rio Paraguai na região do Chaco e do Pantanal, juntamente com os Kinikinawa e Laiana. Especificamente em relação aos Terena, é necessário ressaltar uma particularidade na “origem” de famílias dessa etnia na Reserva: a desterritorialização de seus territórios étnicos ancestrais foi anterior a vivenciada pelos Guarani e Kaiowá. No período que compreendeu a Guerra contra o Paraguai, os territórios Terena já estavam sendo intensamente ocupados para formação de fazendas; o pós-guerra foi o estopim de tal processo (BITTENCOURT, LADEIRA, 2010; MOTA, 2011).

Durante a guerra, os Terena combateram defendendo os interesses do Estado brasileiro e, por isso, sofreram ataques e represálias por parte das tropas paraguaias, refugiando-se nas serras de Maracajú e Bodoquena. Ao final da guerra, se reorganizam para voltar aos seus territórios, no entanto, estes foram invadidos ou estavam sendo disputados por oficiais do exército e comerciantes que lucraram com a guerra e decidiram permanecer na região. Essa situação impôs às famílias Terena uma dispersão em busca de refúgios, o que acarretou adentrarem nos territórios Kaiowá (BITTENCOURT; LADEIRA, 2010; MOTA 2011).

Nesse contexto de desterritorialização de seus territórios étnicos, as famílias Terena migraram em busca de novas possibilidades para reconstruírem seus modos de vida, o que acarretou que famílias Terena já estivessem nas proximidades do que correspondia os territórios étnicos Kaiowá, o *tekoha guasu ka'aguirusu*. Posteriormente, ocorreram vários outros processos migratórios dos Terena à Reserva. A partir da década de 1920 foram incentivados pelo SPI a migrarem novamente. Na ótica desse órgão indigenista, os Terena contribuiriam com

a aculturação dos Guarani e Kaiowá, pois na concepção desse órgão esse povo era mais “desprendido de suas tradições”, com facilidades para incorporar novas técnicas e formas de organização advindas do “mundo dos brancos”.

Segundo Pereira (2009), o SPI passou a vê-los como aliados na tentativa de atingir outras populações consideradas menos civilizadas, dessa forma, iniciou um processo de transferência de famílias Terena que estavam trabalhando nas fazendas dos municípios de Dourados e Ponta Porã para a Reserva, principalmente para civilizarem os Kaiowá, considerados mais apegados à tradição.

Em meio ao compartilhamento territorial, de imposições de modos de ser e viver no espaço multiétnico da Reserva, as trajetórias desses povos se conformaram às geometrias de poder que envolvem Guarani, Kaiowá e Terena que antecedem o (des)encontro com os *karáí*. Demonstramos anteriormente (MOTA, 2011) os marcadores de diferenciação e afirmação étnica na Reserva, sempre em negociação, ao assinalarmos que existem três tipos de pessoas “ideais” na Reserva, essas sempre em referência ao mundo dos brancos.

As principais diferenciações étnicas na Reserva são constituídas da seguinte forma: os Terena como povos “mais brancos”; os Guarani como “índios paraguaios”¹²¹, pois conseguem transitar tanto entre os Terena quanto entre os Kaiowá; e os Kaiowá, mais resistentes ao mundo dos “brancos”. É possível afirmar que ser mais ou menos “branco” são identificações também construídas por intermédio de comportamentos sociais e suas territorialidades dentro da Reserva. Por um lado, quando uma pessoa Kaiowá nega suas tradições, pode ser identificada como alguém que tem um modo de vida muito próximo aos Terena. E, por outro, o lugar de residência na Reserva pode indicar sua identidade étnica.

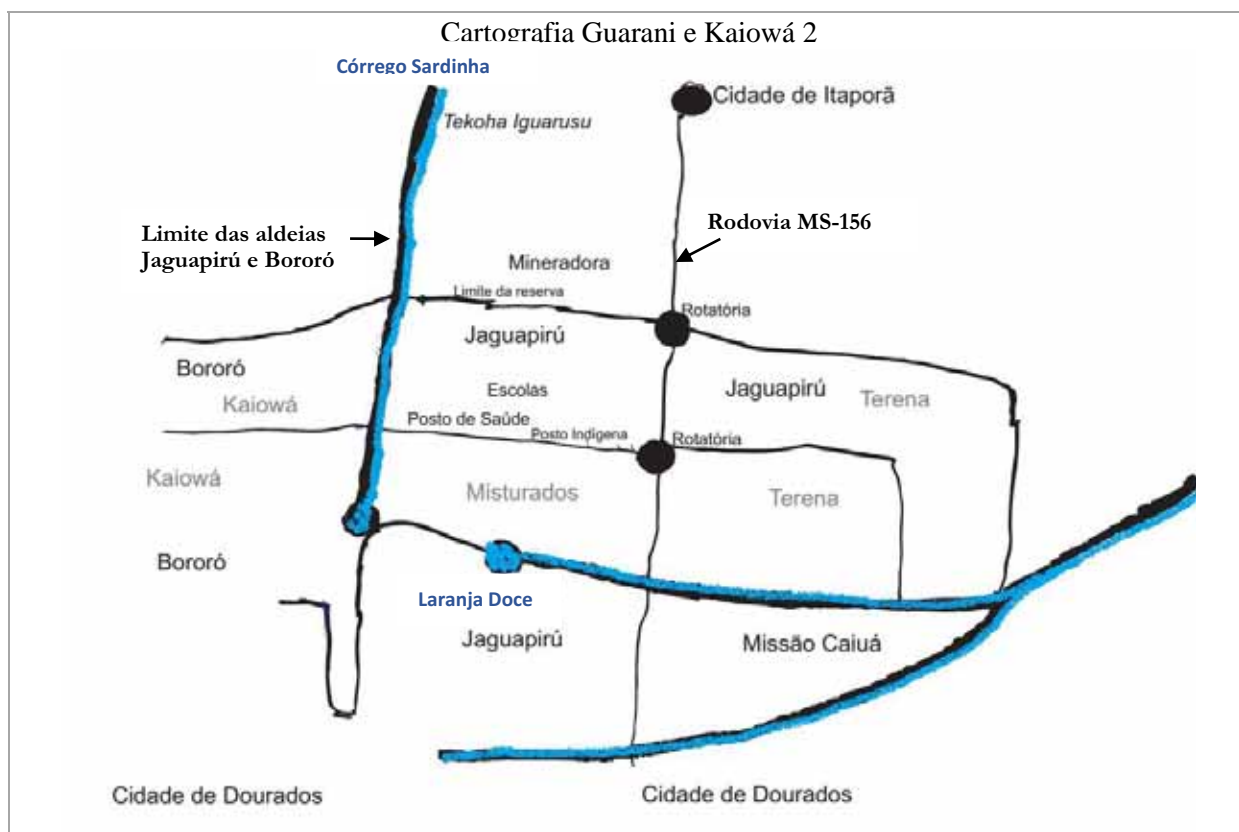
Em relação a esse último, com a divisão da Reserva em duas aldeias, na década de 1960, a Jaguapirú (“mundo do branco”) e a Bororó (“mundo do índio”), ambas passaram a ressaltar com mais profundidade as diferenças entre os Guarani, Kaiowá e Terena. Essa dinâmica foi retratada na cartografia elaborada pelo casal *ñanderu Jorge e a ñandesy Floriza*, como poderemos ver a seguir.

¹²¹ A identificação se dá porque os Guarani (Guarani Ñandeva) tem a sua territorialidade bastante atrelada ao Estado Paraguai, após a Guerra Contra o Paraguai. Assim, é uma forma de traçar fronteiras, ao considerarem que não são de ‘origem’ dos territórios etnicamente ocupados pelos Kaiowá.



O casal entende que na aldeia Jaguapirú há o predomínio de Terena ou o que classificam como “os misturados” (não-indígenas, Terena e Guarani). Para eles, os Terena buscaram se territorializar nas proximidades da Missão Evangélica Presbiteriana, conhecida também como Missão Evangélica Caiuá ou Missão Caiuá¹²². Enquanto elaboravam essa cartografia, explicavam que a união entre Guarani e Kaiowá não é “misturado”, pois na visão dos Kaiowá, ambos são *avá - gente -*, o que significa que esse tipo de aproximação é bem visto na conformação multiétnica da Reserva, o que não ocorre em relação aos Terena, pois esses não são bem vistos por aquelas etnias, principalmente pelos Kaiowá, que, segundo o casal de rezadores, os Terena representam “o mundo do branco”.

¹²² A Missão Caiuá é um trabalho missionário originada pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), fundada em São Paulo em agosto de 1928. Essa associação foi a primeira entidade missionária criada e conduzida por igrejas protestantes no Brasil cuja finalidade era cristianizar os povos indígenas, especialmente os Kaiowá (GONÇALVES, 2012). Gonçalves (2011, p.217) demonstra a ação das atividades missionárias indissociadas do projeto do Estado nacional de integração e assimilação dos indígenas. Afirma que: “As atividades missionárias no Sul de Mato Grosso receberam por parte das denominações duas valorações ou dois sentidos: ‘Por Cristo’, as igrejas cumpriam a sua missão de pregar o Evangelho a toda a criatura e marcavam nos sertões do país o crescimento e o fortalecimento das denominações brasileiras. ‘Pela pátria’, as igrejas apresentavam como agentes de inserção do indígena ao modo de vida ‘civilizado’, através da assistência médica, escolar e agrícola e da iniciação às noções e aos hábitos considerados higiênicos. O desenvolvimento dessas atividades foi apresentado como um serviço complementar às ações desenvolvidas pelo órgão do Governo [SPI] junto aos povos indígenas em prol da sua inserção à sociedade nacional. Desse modo, o serviço patriótico atendia ao desejo das denominações protestantes de conquistarem maior visibilidade perante os órgãos do Governo brasileiro e perante a própria sociedade”.



A cartografia de Jorge e Floriza ilustra a organização socioterritorial existente na aldeia Jaguaripirú, onde se encontra o maior número de instituições do Estado, como: Posto Indígena, escola, Missão Caiuá, Postos de Saúde, hospital e vias de circulação, que permitem maior acesso às cidades de Dourados e Itaporã e aos estabelecimentos comerciais locais, onde se concentra uma parcela significativa da população Terena na Reserva, sendo possível afirmar que eles, desde o início da criação da Reserva, buscaram se territorializar próximos a Missão e ao Posto Indígena do SPI como, de modo similar, fizeram os Guarani. Os Kaiowá, ao contrário, se territorializaram mais ao “fundão da Reserva”, no que atualmente é a aldeia Bororó, buscando se distanciar das instituições do Estado, principalmente do SPI e Missão, como explicou o casal de rezadores Jorge e Floriza.

A partir dos trabalhos de campo efetivados entre os anos de 2009 e 2014, identificamos que os Terena e os Guarani, em sua maioria, estão territorializados na Jaguaripirú, e os Kaiowá, na Bororó, confirmando o que nos relatou o *ñanderu* Jorge e a *ñandesy* Floriza. As famílias que vivem na Jaguaripirú ressaltaram a importância de estarem próximos à cidade de Dourados, principalmente nas margens da rodovia MS-156, que liga o município de Dourados ao

município de Itaporã (Mapa 1). Também, falaram sobre as facilidades dessa localização para o deslocamento dentro da Reserva (o acesso à Missão Cuiá, as escolas, postos de saúde e comércios) e fora (as cidades de Dourados e Itaporã). Além disso, os Kaiowá, na aldeia Bororó, assinalaram a importância de continuarem distantes dos “brancos” e dos Terena, que para eles são praticamente “brancos”, justificam essa afirmação com o número de igrejas¹²³ pentecostais e neopentecostais localizadas na Jaguapirú, importante demarcador de diferenciação dos Kaiowá frente aos comportamentos dos Terena e Guarani (MOTA, 2011).

Diante da territorialidade ocupada por esses povos na Reserva, de modo breve, que permite tornar mais claro a conformação multiétnica na Reserva e os elementos de diferenciações identitárias mais recorrentes, que apresentam as fronteiras entre uma etnia e outra, apesar de estarem permanentemente em contato com aqueles que buscam se diferenciar, sobretudo, quando o objetivo é ressaltar o que é ser o verdadeiro¹²⁴ indígena.

Na ótica dos Terena, o maior atributo de seu povo está na capacidade de conseguirem estabelecer boas relações com o mundo dos brancos, que os tornam mais índios do que os Guarani e Kaiowá, por isso a preferência de viverem na Jaguapirú. Para os Guarani, as relações que envolvem acordos e desacordos com os Terena e com os Kaiowá fazem deles mais inteligentes, pois sabem transitar entre o mundo indígena e o mundo não-indígena, assim vivem nas duas aldeias, pois transitam tanto entre os Terena quanto entre os Kaiowá. Os Kaiowá, no entanto, entendem que a maior estratégia é não se aproximar do mundo do branco, assim se compreendem enquanto índios verdadeiros em comparação aos Guarani e Terena, nesse sentido, sua territorialização é preponderante na aldeia Bororó.

O contexto demonstra que a proximidade ou distanciamento nas relações socioterritoriais no interior da Reserva dependem de interesses, alianças e inimizades particulares a cada família e/ou pessoa. Revela também a recorrente necessidade de identificação do outro sobre o que é ser mais ou menos índio, onde a conformação étnica na Reserva, entre aqueles que vivem na Jaguapirú ou na Bororó, participa ativamente das

¹²³ No ano de 2014, fizemos um breve levantamento em trabalho de campo do número de igrejas na Reserva. Segundo nossa contagem há aproximadamente 74 igrejas dentro da Reserva.

¹²⁴ Sobre isso, Foucault (2010, p.12) traz uma importante contribuição ao afirmar que “[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros”.



negociações étnico-identitárias entre o mundo dos brancos e o mundo dos índios. Ainda, evidencia que a identidade é sempre produzida na relação com o outro e que as multiterritorialidades “são ativadas de acordo com os interesses, o momento e o lugar em que nos encontramos”, como afirma Haesbaert (1997, p. 44).

Portanto, estar na Jaguapirú ou na Bororó, ser mais ou menos “branco”, dependerá sempre do uso político da identidade desses povos, produzidas pelas relações e diferenças entre Guarani, Kaiowá e Terena. Também vale ressaltar, a partir de Hall (2003, p. 33), que a diferença “não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage* [lugares de passagem], e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim”.

3.1 Práticas colonialistas do SPI para civilizar “branquear” os índios

Para efetivar as políticas indigenistas no início do século XX, o Estado brasileiro, por meio do SPI, estabeleceu estreitas relações com igrejas protestantes¹²⁵ para contribuir no projeto civilizatório do indígena. No caso específico da Reserva Indígena de Dourados, a partir de estreita relação com a Missão Evangélica Caiuá, que foi a primeira instituição não governamental na Reserva, fundada em 1928. Assim, a aliança entre Estado e igreja¹²⁶

¹²⁵ Para maiores informações sobre o assunto sugerimos os trabalhos de Carlos Barros Gonçalves (2011; 2015); Benites (2009).

¹²⁶ Essa aliança foi evidente nas facilidades que a Missão Caiuá teve para aquisição de duas áreas de terras em lados opostos à Reserva na década de 1930, apoiada pelo SPI e negociada diretamente com o General Marechal Cândido Rondon, que ao percorrer Dourados, em 1929, visitou a entidade e prometeu contribuir com tudo que fosse necessário para aquisição de terrenos. A primeira foi uma área de 1.020 hectares e a segunda, uma área menor, próxima ao Posto Indígena e a Vila de Dourados, entre os anos de 1931 e 1932. A facilidade de compra de terras pela Missão comprova a relação estreita entre SPI e Missão Caiuá. (GONÇALVES, 2009). É importante esclarecer, que Ribeiro (2006, p.17) em busca de demonstrar o caráter humanista do SPI, principalmente de seu principal mentor, Marechal Cândido Rondon, considera que: “Efetivamente, a partir da década de 60, por inépcia ou por falta de recursos, o serviço de Proteção aos Índios começou a transferir para missionários a incumbência de pacificar grupos arredios, ensejando, assim, o massacre de algumas dessas expedições”. As relações entre Rondon e Missão Caiuá desmistifica esse ideário, sendo importante considerar que Ribeiro nunca elaborou uma crítica à ação do SPI, apesar de ter vislumbrado os impactos desse processo civilizador, o que muitas vezes buscou considerar como humanista. (LIMA, 1995; 2011).



propiciou a atuação da Missão Caiuá atrelada ao projeto do Estado nacional de integração e assimilação dos indígenas, a partir da escolarização-evangelização.

Tonico Benites (2009, p. 30), a partir de sua experiência singular como nativo (filho de mãe Guarani e pai Kaiowá), em sua dissertação evidencia essa aliança e os impactos desse projeto na ótica dos Kaiowá, ao esclarecer que:

[...] os funcionários do SPI procuraram buscar parcerias com instituições religiosas para realizar atividades de evangelização e de educação escolar, tendo a função de educar em moldes não-indígenas (*karai reko*) e ensinar a ler e escrever, isto é, alfabetizar os Kaiowá. Desse modo, começaram intensivamente a interferir nas famílias Kaiowá, também por meio de cultos religiosos, associados às atividades de educação e saúde. O objetivo central era transformar os membros das famílias Kaiowá em **trabalhadores comuns, empregados e “crentes”**. Por isso pregavam continuamente que, para “ser alguém na vida” seria fundamental o indígena se converter e se arrepender dos seus “pecados feitos” e frequentar a escola, não devendo mais participar de rituais religiosos e profanos cotidianos dos Kaiowá (grifos nossos).

A escolarização-evangelização teve um importante papel na imposição de novos valores socioculturais aos indígenas, um deles, era impedir que esses povos falassem a língua nativa enquanto era ressaltado a importância de falar e escrever em português, sobretudo porque o aprender a ler está atrelado à necessidade de leitura da Bíblia, como caminho à evangelização¹²⁷ (BARROS, 2011).

Esse contexto de impedimento nos foi relatado pelos Guarani e Kaiowá, ao contarem que “antigamente” só falavam a língua guarani dentro das residências porque tinham “medo do capitão”, o que demonstra as estratégias cotidianas para resistirem as imposições colonialistas do SPI e da Missão.

O capitão, liderança criada pelo SPI, assessorava o chefe de posto (servidor público do SPI) foi um importante aliado para a civilização dos índios. A criação do capitão foi um projeto do SPI de redefinir as formas de lideranças entre os Guarani e Kaiowá, transferir o papel das lideranças tradicionais, os *ñanderu*, as *ñandesy* e os *mburuvycha*, para a figura do capitão,

¹²⁷ Atualmente a Missão assumiu uma feição de “diálogo” com a cultura tradicional indígena, mas suas ações colonialistas continuam a respingar no papel das igrejas atuais existentes na Reserva, que somam mais de 70, sendo elas pentecostais (tradicionalistas) ou neopentecostais (teologia da prosperidade) que partem do ideário da conversão, civilização e a demonização da cultura indígena, intensificando os conflitos existentes dentro da Reserva, entre quem é mais ou menos índio (BARROS; LOURENÇO, 2015).



designado pelo SPI para promover a interlocução entre os indígenas e o órgão indigenista. Um dos requisitos para ser capitão era o domínio da língua portuguesa (PEREIRA, 2004; 2014; BENITES, 2009).

O capitão passou a representar arbitrariamente todas as famílias na Reserva a partir dos dispositivos do poder disciplinar¹²⁸ do Estado, sendo comum que as pessoas atualmente afirmem que o capitão “é índio, mas é branco”, pois ressaltam que sua atuação dentro da Reserva, desde sua criação, foi semelhante às práticas de violências historicamente exercidas pelos *karaí*. A partir desses elementos é possível afirmar que o capitão implementou a “ordem” pela desordem na Reserva.

As práticas do capitão incidiam em vários aspectos da organização socioterritorial na Reserva. O capitão definia a escolha das áreas onde as pessoas iriam morar, não raro aproximava famílias historicamente inimigas para morarem próximas, proibia a construção de *ogapysy*, impossibilitava que as famílias saíssem da Reserva, impedia as práticas culturais dos Guarani e Kaiowá, com a proibição da realização de festas, como o *guaxiré* e o *jerosy*, do uso da *maracá*, rituais como o *kunumi pepy*¹²⁹, da língua nativa, alegando que “índio fala português e não guarani”, como relatou uma *ñanderu* Kaiowá na Reserva sobre as atitudes dos capitães com os Kaiowá.

Vale ressaltar que esse papel violento do capitão na Reserva foi intensificado na década de 1960, no contexto da divisão da Reserva entre as aldeias Jaguapirú e Bororó¹³⁰. O capitão passou a contar com a polícia indígena, cujas atribuições eram aplicar as ordens do capitão, atuando para resolver problemas internos entre famílias, controle e saída da *changa* -

¹²⁸ A partir de Foucault (2008, p.195) é possível elaborar uma discussão em que a Reserva foi um lugar útil aos projetos civilizatórios do Estado, criadas para vigiar, punir e disciplinar, de modo que “O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais - pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica” indivíduos...”.

¹²⁹ Graciela Chamorro (2008, p. 262) traz uma importante contribuição sobre esse ritual.

¹³⁰ Nesse momento vale ressaltar o contexto da ditadura militar e a criação da FUNAI em 1967.



trabalho nas fazendas e nas usinas sucroalcooleiras -, na distribuição de lotes na Reserva, atendimentos a acidentes na rodovia que liga Dourados a Itaporã (MS-156), divisão de sementes e tratores disponibilizados pela FUNAI (PEREIRA, 2014; MOTA, 2011).

A atuação do capitão na Reserva Indígena de Dourados foi progressivamente redefinida após a Constituição de 1988. Atualmente, a principal mudança se refere à escolha do capitão, que passou a ser eleito pelos próprios indígenas em decorrência das ações mais atuais da FUNAI, pois tem buscado dialogar e não interferir na organização social da Reserva. Apesar disso e das tentativas de extinguir o sistema de capitania (há pouco tempo extinto pela FUNAI), o capitão (e a polícia indígena) ainda é “personagem” extremamente presente nas tramas sociais e na organização política da Reserva, apesar das formas mais “democráticas” de sua atuação. O seu papel, atrelado ao poder disciplinar do Estado e viabilizado pela violência, é constante nas histórias dos indígenas na Reserva.

Como exemplo, apontamos um trecho de uma de nossas conversas com um jovem Kaiowá, quando afirmou que o capitão “controla a violência com violência”¹³¹. Essa narrativa ilustra exatamente o papel do capitão e da polícia indígena como sujeitos que têm como responsabilidade manter a ordem na Reserva.

Nesse contexto, é possível afirmar que as ações do SPI e da Missão Caiuá tinham duplo objetivo: além de civilizar os indígenas, “branqueá-los” por meio da evangelização-escolarização, para que fossem integrados à sociedade nacional e não representassem qualquer tipo de impedimento para os ideários “progressistas” do Estado nacional brasileiro, concomitantemente criou mecanismos para retirada dos Guarani e Kaiowá de seus territórios, deixando-os livre para ocupação não-indígena (BRAND, 1993; 1997; MOTA, 2011).

Todavia, para a compreensão das ações civilizatórias da Missão Caiuá, que colaborou com as ações do SPI e, posteriormente, FUNAI, é necessário contextualizarmos as motivações das igrejas protestantes entre os povos indígenas. Barros (2011) afirma que a Missão Caiuá contribuiu com os propósitos integracionistas do Estado. Contudo, a motivação fundamental dos primeiros missionários foi religiosa, **salvar almas**. Segundo ele, não era “qualquer tipo de índio branco” que os missionários queriam, ele deveria ser, antes de tudo, protestante. Isso

¹³¹ Diálogos com um jovem Kaiowá na Reserva Indígena de Dourados, dezembro de 2014.

requeria inculcar os ideais religiosos que os conduziriam a ser cidadãos úteis à nação. Essa foi e ainda é uma lógica muito presente nas igrejas protestantes missionárias e nas chamadas Igrejas Evangélicas como um todo: transforma-se o indivíduo, por meio da fé, muda-se a sociedade¹³².

Diante disso, uma observação deve ser feita: a ideia de salvar almas como projeto civilizatório não foi muito diferente daquele imposto com a chegada dos portugueses e espanhóis no “novo mundo”, através *da Fé, da Lei e do Rei*¹³³. Mas, essa nova versão colonialista arranjou outros meios para se reproduzir dentro do próprio aparelho de Estado.

3.1.1 Colonialismo: nem índios, nem brancos?

Me chamava de bugre e as vezes de feia. Isso faz tempo. Isso faz tempo [aproximadamente com 12 anos de idade]. Eu ficava muito triste...

Ex-aluna do Projovem Campo Saberes da Terra, Reserva Indígena de Dourados, 2014.

O problema não é inventar. É ser inventado hora após hora e nunca ficar pronta nossa edição convincente.

Carlos Drummond de Andrade, *Corpo*, 1984.

O projeto civilizatório previa aos indígenas um único destino plausível, tornarem-se “brancos” via assimilação progressiva. Todavia, essa política integracionista e assimilacionista permitiu a criação de um novo tipo de índio para o imaginário não-indígena, o índio genérico presente na designação bugre no imaginário sul-matogrossense, aquele que não serve para ser índio e tampouco “branco”.

Bugre é uma conotação pejorativa, cuja origem está nos movimentos heréticos na Europa, durante a Idade Média. Ao ser transportado do mundo religioso para o mundo profano,

¹³² Segundo Barros (2011, p. 54) “As virtudes civilizadoras da fé protestante foram parte central do raciocínio das sociedades e igrejas protestantes implantadas em toda a América Latina no século XIX. No Brasil, os missionários protestantes consideravam-se os portadores de um projeto de civilização para uma sociedade caracterizada até então pelo atraso econômico, fruto de séculos de domínio português, e pela ignorância religiosa do povo, fruto do predomínio católico”.

¹³³ Sugerimos o trabalho de Klass Woortmann (2004; 2007).



o bugre tomou conotação associada à sodomia, à heresia, formas ofensivas e pejorativas para classificar-denominar e depreciar os “outros”, como esclarece Luís Augusto de Mola Guisard (1999). “O Bugre é um João-Ninguém”, para utilizarmos a expressão do autor.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p.126) afirma que o termo bugre utilizado pela população não-indígena é um modo aviltante de identificar os índios, impregnado de preconceitos. Isso ocorreu pela aproximação de um modo de vida indígena no qual muitos aspectos são similares ao dos “brancos”, consequência de todo o histórico de contatos inter-étnicos entre eles - vale ressaltar que não só a transformação dos índios, mas, também, a dos “brancos” -, o que faz com que:

A aparência física peculiar, bem como o idioma, criam barreiras extraordinariamente difíceis de se vencer, porquanto discriminam o Terêna por onde quer que ele vá. Isso se aplica aos índios aldeados [aqueles que estão nas reservas], e em certo sentido aos de fazenda - no que se refere à fenotípica -, mais do que entre os residentes em cidades, que, em sua maioria, falam corretamente e sem sotaque o português, ao mesmo tempo que se vestem melhor, em quase nada se diferenciando do brasileiro das classes menos favorecidas. Seu próprio tipo físico o confunde com a população biologicamente mestiça que, por sua vez, jamais se atribui a condição de descendentes de índios, mas ao inverso, demonstra grande desrespeito pelo “bugre”.

Assim, se “branquear” o indígena era típico do discurso utilizado pelo SPI, pois o objetivo não era “incorporar párias, mas fazer do índio, um índio melhor” (RIBEIRO, 1996, p.212), a recomposição da identidade indígena ocorreu às avessas. Nem índios e nem brancos: bugres¹³⁴! Nos olhares marcados pela colonialidade na sociedade sul-matogrossense, uma visão fincada no naturalismo, na idealização e no essencialismo do que é ser indígena busca impossibilitar a entificação de uma cultura “autêntica”¹³⁵ indígena.

¹³⁴ Registramos em nosso diário de campo, no ano de 2011, no centro da cidade de Dourados, algumas impressões da população não-indígena frente ao modo em que compreendiam a manifestação dos povos Guarani e Kaiowá ao exigirem a demarcação de seus territórios. Trazemos um relato registrado em diário acerca dos olhares de uma senhora comerciante e filha de camponeses assentados pela CAND que acompanhavam toda a manifestação: “Ela olhava e mexia a cabeça indignada. O corpo expressava muita indignação, era muita indignação. O rosto claro estava com pigmentação vermelha, parecia sentir muito ódio do que via. Sabendo que sou muito próxima aos indígenas, chega um momento que olha no fundo dos meus olhos e me diz: não são índios, são bugres!”.

¹³⁵ Ressaltamos a importante afirmação de Viveiros de Castro (2008, p. 148) quando diz que “Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afro-descendentes, ou quem quer que seja – pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Ou talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo

O colonialismo atribuiu e ainda atribui aos povos indígenas uma ausência de movimento histórico, como se eles estivessem inertes nas reservas, sem história própria. Para essa reflexão, Fanon ([1952], 2008) enfaticamente afirma: “De uma vez por todas, a realidade exige uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo, uma solução deve ser encontrada”. Ao discutir a estrutura de poder do colonialismo, considerando as dimensões política, econômica e cultural, a ênfase do autor é mais profundamente tratada a partir dos desdobramentos dessas na esfera psicológica do problema racial, sobretudo, diante da imposição do “branqueamento” para o negro.

Afirma o autor:

Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco. [...] A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: - inicialmente econômico; - em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

A preocupação do autor está na *psique* das pessoas que sofreram o impacto do colonialismo, que introjetaram o discurso e o pensamento do colonizador, por isso inicia a introdução do livro *Pele negra, máscaras brancas* com a seguinte frase: “Falo de milhões de homens em quem deliberadamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo” (CÉSAIRE *apud* FANON, 2008, p.33). Fanon discute a interiorização ou epidermização do colonialismo pelo colonizado, historicamente subalternizado.

A importância do pensamento de Fanon (1969; 2008) se refere aos questionamentos levantados sobre o pensamento eurocêntrico. Denuncia que o colonialismo é muito mais do que a violência física, discorre sobre a violência psicológica que fez com que os negros negassem a sua situação de negro, uma imposição histórica de “branqueamento” do negro, que é muito mais do que a necessidade do negro querer ser “branco”, mas, sobretudo, “pensar” igual a um

mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui metafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizada pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-antropologia dos brancos. Que diabo teria os índios a ver com isso?”.

“branco” e negar suas próprias raízes. Tais argumentos nos auxiliam a refletir sobre as tensões criadas acerca do que é ser indígena, tanto na Reserva quanto fora dela. Essas reflexões sobre o colonialismo permitem nosso diálogo com o autor, apesar de que, esclarecemos, discutir questões de ordem psicológica não foi nosso objetivo e tampouco é nossa pretensão.

A Reserva se constituiu em um espaço privilegiado para que a interiorização psicológica¹³⁶ do colonialismo pudesse compor o projeto civilizatório de negação do próprio indígena por ele mesmo, convencer o indígena de que “ele não tem cultura, não tem civilização, nem um longo passado histórico”, como ressaltou Fanon (2008, p. 46) sobre o negro. Demonstra que esse mecanismo, em muitos aspectos, foi eficiente e deu muito certo!

Recordamos um exemplo que registramos em diário de campo referente à atitude de uma *ñandesy*, avó de um jovem de 14 anos de idade. “A *ñandesy* era avó de um jovem de 14 anos e reprovava as atitudes do neto por ele não gostar de rezar e sentir vergonha de falar guarani. Ao contar sobre sua indignação diante da atitude do neto, proferia repetitiva a seguinte frase: “não é índio, é branco!”¹³⁷.

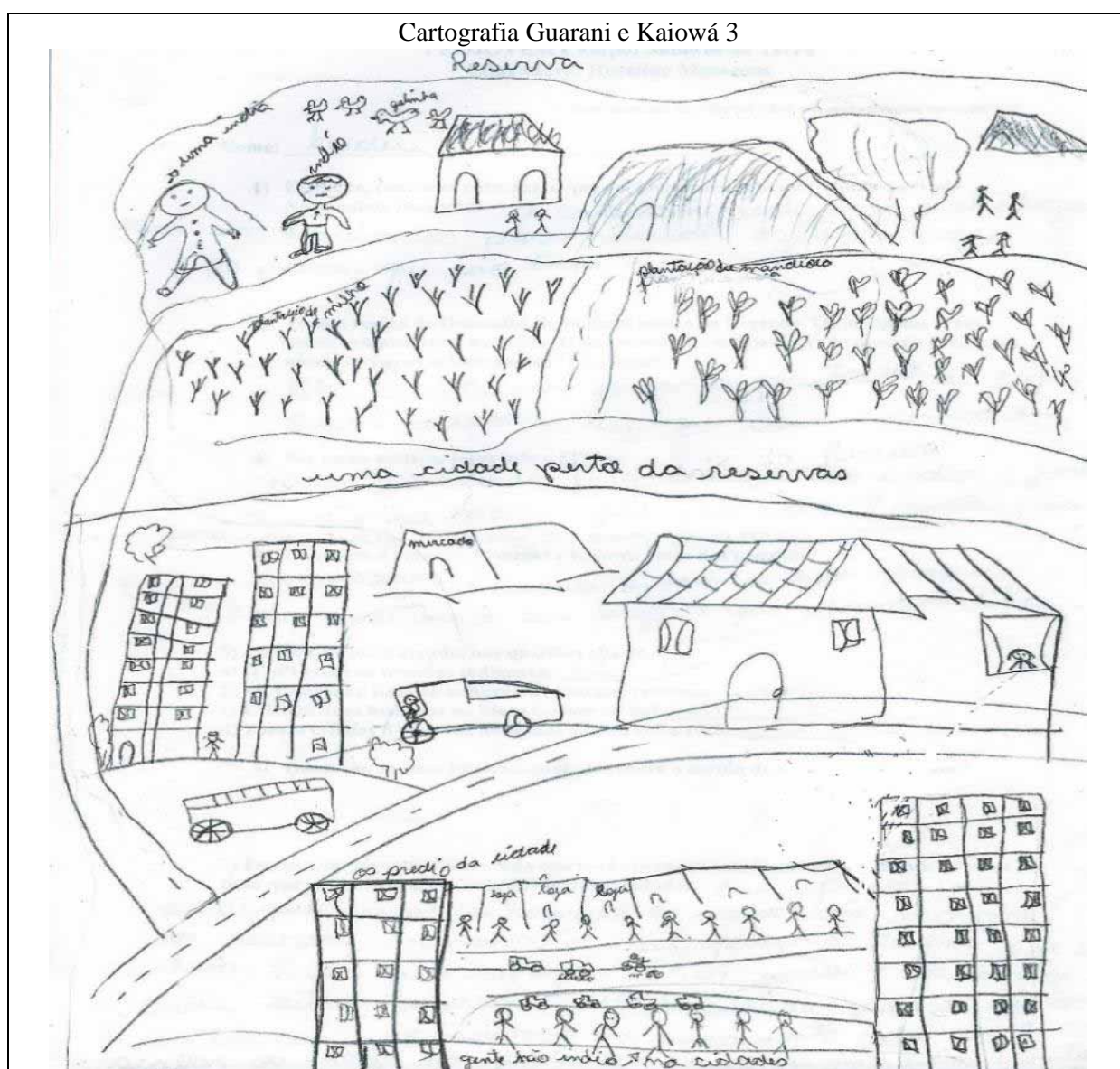
Outras experiências revelam a negação do indígena por ele mesmo. “Tudo do índio é feio, professora”, disse uma menina de oito anos, também filha de uma ex-aluna do Projovem Campo Saberes da Terra. Outra aluna, mãe de duas crianças, comentava que “a pior coisa que tem é índio”, afirmava que sempre quis ser “branca”, desejava se casar com “branco” para que seus filhos não tivessem que ser como ela. Essas histórias de vergonha da própria imagem demonstram a complexidade nos processos de afirmação identitária, a dificuldade de parcela dos indígenas em se posicionarem como tais diante de uma sociedade opressora que os sujeitam, mesmo por meio da violência, às condições de submissão e subalternidade, causadoras de danos coletivos e individuais que, inclusive, podem estar associados aos atos (altos índices) de suicídios e homicídios na Reserva Indígena de Dourados. Assim, cremos que não é possível compreendê-los sem situá-los diante das mazelas decorrentes do colonialismo.

¹³⁶ “Qual é a nossa proposição? Simplesmente esta: quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como indivíduo acional. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo. No plano ético, ou seja, a valorização de si. Mas há algo mais” (FANON, 2008, p. 136).

¹³⁷ Anotações em diário de campo, 2013.

Os indígenas na Reserva, principalmente os Kaiowá, afirmam que a proximidade com a cidade é o principal fator dos jovens negarem sua indianidade. Para eles, a cidade é o lugar do branco e a Reserva é o lugar do índio.

A cartografia a seguir foi feita por uma aluna do Projovem Campo, no ano de 2011. A partir de discussões em sala de aula, a aluna esclareceu que o objetivo de sua cartografia era demonstrar as diferenças entre cidade e Reserva, segundo ela: “a cidade atrapalha a vida do índio porque os índios querem ser brancos”.



A cidade se caracteriza pela representação do “moderno” e do “progresso”, e a Reserva a representação do “arcaico” e “tradicional”, o que na ótica dos alunos acarreta em consequências ao modo de ser e viver indígena, “pois não devem perder a cultura”. O principal desafio é, para os jovens, ao vivenciarem uma situação de “crise” constante, que “querem ser brancos e são índios”, como ressaltou a aluna.

Ao expor sobre as diferentes dimensões do colonialismo, as quais, podemos afirmar, se fizeram presentes na criação das reservas, Fanon (2008) contribui para a compreensão do que foi descrito anteriormente por meio dos relatos dos indígenas. Uma reflexão do autor pode ser também considerada na realidade vivida pelos indígenas em Mato Grosso do Sul: “*Para onde quer que vá, um preto permanece um preto*” (FANON, 1975, p. 202). Em Dourados, para qualquer lugar que um indígena vá, ele continua índio. Porém, genérico.

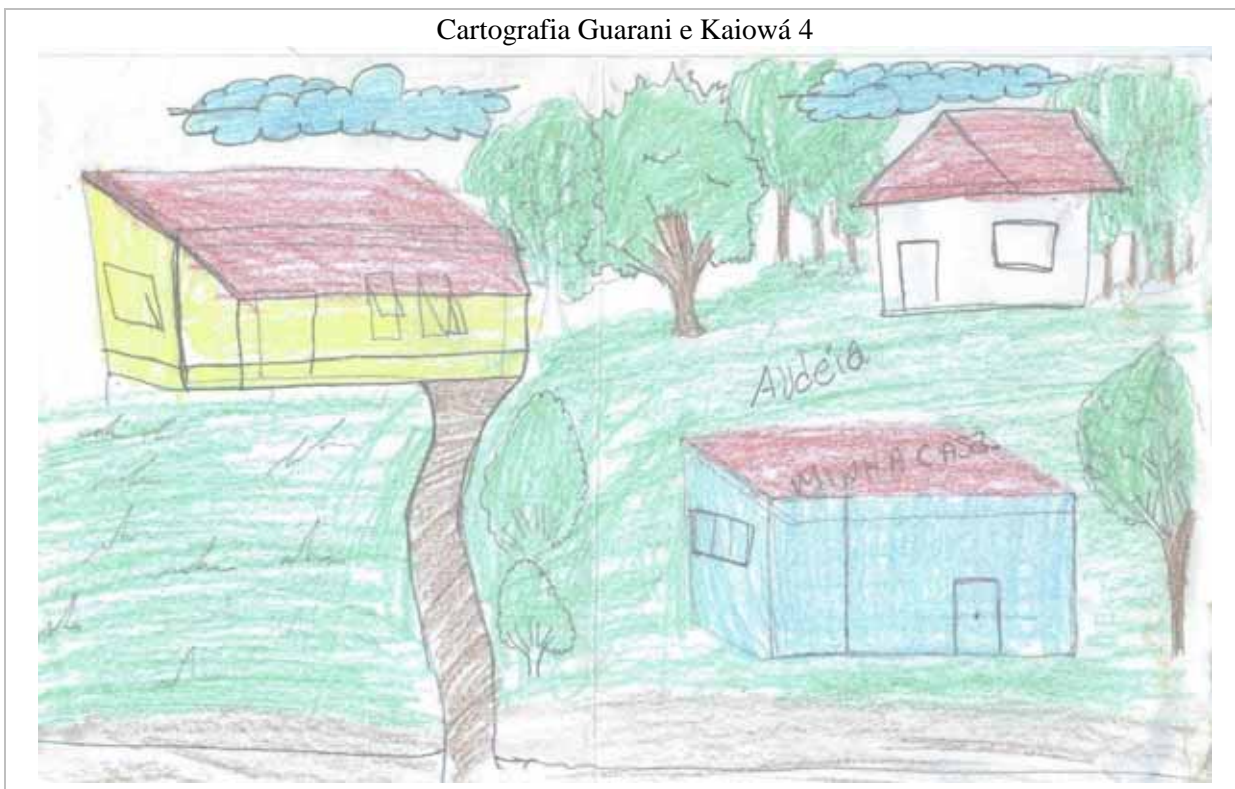
O disciplinamento para integração dos indígenas à sociedade nacional, como “brancos”, não foi completamente exitoso. O que é possível perceber é que o SPI e, posteriormente, a FUNAI, no máximo, conseguiram elaborar uma integração precária dos Guarani e Kaiowá no “mundo do branco”, o que nos leva a aventar a hipótese de que esse é um dos principais fatores que influenciam na violência interna dentro da Reserva, convertendo-a em um território do medo, violência e insegurança.

Outro relato que registramos em diário de campo indica essa realidade. A história é de um senhor Kaiowá que vive na aldeia Bororó: “Já cortei muito mato”. Essas foram as primeiras palavras de um Kaiowá ao iniciar a história que levou sua família à Reserva Indígena de Dourados. Contou-nos que durante muito tempo trabalhou para um fazendeiro próximo à cidade de Caarapó, “fazia medição da terra”. Por volta da década de 1960, como não tinha mais muito trabalho a realizar, sua família decidiu ir à Reserva, pois buscavam serviços de saúde para um de seus filhos que estava doente. A ida à Reserva, lugar até então para eles desconhecido, foi facilitada pois já havia parentes que vivam por lá. O homem ressaltou que “todos comentavam que Dourados tinha muita coisa boa”. Fazia referência, sobretudo, à escola e ao papel atuante da Missão Caiuá, que oferecia serviços de saúde aos indígenas. No entanto, ao chegarem na Reserva não gostaram muito de conviver com os Terena. Afirmou que ao se desentender com um deles, a família decidiu voltar para a fazenda em que trabalhava anteriormente, onde “tinha ficado uns parentes por lá”.

Ao decidirem retornar à fazenda, um de seus familiares lhes falou que não era mais possível retornar e que os parentes que ficaram, quando da sua ida à Reserva, tinham sido expulsos por pistoleiros, a mando do fazendeiro. Àquela época, o homem disse que não conseguia entender exatamente o que acontecia, pois os fazendeiros sempre lhes foram cordiais, amigos dos indígenas. Exatamente por isso imaginava que poderiam ficar um tempo na Reserva e, posteriormente, retornar à fazenda. Mas, quando chegaram próximo ao *tekoha*, concluíram que não era mais possível “construir casa” e retornaram para a Reserva.

Na Reserva, relatou a dificuldade para se adaptar, principalmente por causa da falta de segurança, que o força a permanecer dentro de sua casa: “a violência é grande e todo dia morre alguém de facão [...] **a Reserva é um lugar que todos mandam em você**”, afirmou. Ao final de nossa conversa nos entregou um papel dobrado; ao sairmos conferimos o bilhete, nele escreveu que o lado ruim da Reserva é ter que viver com a **porta fechada**, e junto com o bilhete, uma representação sobre o lugar em que vive, que consta na cartografia a seguir.

Cartografia Guarani e Kaiowá 4



O medo e a insegurança têm como destaque as ocorrências de suicídios e homicídios na Reserva, que envolvem, em sua maioria, pessoas entre 13 a 21 anos de idade. Segundo o CIMI (2013), durante os anos de 2003 a 2013, foi registrado um total de 659 ocorrências de suicídios¹³⁸ e 349 de homicídios em Mato Grosso do Sul¹³⁹, de modo que aproximadamente 60% do total dessas ocorrências ocorreram nas duas primeiras reservas indígenas demarcadas pelo SPI: Amambaí (1915) e Reserva Indígena de Dourados (1917). Desse total, 37% dos suicídios e 36% dos homicídios foram registrados somente na Reserva Indígena de Dourados. Ressaltamos que a maioria dos suicídios, aproximadamente 75%, foram registrados na aldeia Bororó, cujas ocorrências envolvem principalmente os Kaiowá¹⁴⁰.

Em poucas conversas que conseguimos realizar com os Guarani e Kaiowá sobre os motivos que podem levar uma pessoa a se suicidar, - pois raramente falam sobre esses atos suicidas - atrelaram o problema às impossibilidades de resolver conflitos, vexames públicos, amores não correspondidos e reprovação por alguma conduta social. Após a ocorrência de um suicídio é recorrente escutar a família dizer que a pessoa estava triste, estava vivenciando um sentimento marcado pelo desejo de morrer - *te'õ-nde*. As famílias tendem a ocultar os suicídios por compreenderem que quanto mais se fala sobre o suicídio, mais os índices de ocorrências tendem a aumentar.

Isso se explica a partir da cosmovisão Guarani e Kaiowá. Para eles, as pessoas possuem duas almas: *angue* ou *anguery* (sua sombra) e *nhe´e* (sua fala, que é a linguagem dos *ñanderu* e *ñandesy*). Após a morte de uma pessoa, *angue* ou *anguery* (sua sombra) pode retornar como uma espécie de assombração e perturbar a ordem social, espiritual e impelir os familiares próximos da pessoa suicida a percorrem o mesmo destino, o suicídio (PIMENTEL, 2006). A possibilidade do retorno de um *angue* aterroriza a família do morto, porque os Guarani e

¹³⁸ A partir de 2011 o CIMI passou a utilizar as informações provenientes da área de saúde, registrados pelo DIASI (Distrito Especial de Saúde Indígena) / SDEI (Distritos Sanitários Especiais Indígenas).

¹³⁹ Entre os dados das ocorrências de homicídios consideramos as ocorrências de assassinatos realizadas por pistoleiros em Mato Grosso do Sul, cujo objetivo é intimidar através da instalação do medo e da violência as reivindicações por *tekoha*. Essa situação será discutida no subtópico 3.3 e Capítulo IV.

¹⁴⁰ Os suicídios por enforcamentos são os mais frequentes. Nessas ocorrências se utiliza desde um cadarço de tênis até uma corda amarrada em uma árvore, como é possível observar nas descrições das ocorrências de suicídios nos relatórios do CIMI.

Kaiowá não têm medo da morte, porém são aterrorizados com a ideia da presença do *anguery*, por isso, após a morte de um parente, a família praticamente busca esquecer o morto, pois a possibilidade de atrair o *anguie* é recorrente¹⁴¹.

Referente aos índices de homicídios, as ocorrências são mais equitativas entre as duas aldeias, 52% na Bororó e 48% na Jaguapirú. As ocorrências estão ligadas a um conjunto de desdobramentos de conflitos internos, desde desentendimentos entre redes de parentesco e conflitos no interior de uma família nuclear, interétnicos, ou às situações como alcoolismo e tráfico de drogas¹⁴².

Esses dados revelam o impacto do colonialismo para os indígenas, desorganizando modos de vida e formas próprias de des-reterritorialização. Vale ressaltar que as reservas criadas pelo SPI se tornaram territórios com grande estoque de mão-de-obra barata (muitas vezes análoga ao trabalho escravo, super exploração e desrespeitos aos direitos trabalhistas), principalmente para as atividades de corte da cana de açúcar em empresas sucroalcooleiras, para a construção civil, de empregadas domésticas e babás demandadas por famílias que moram nas áreas urbanas do município (muitas chegam a ganhar menos de 200 reais por mês por período integral de 8h¹⁴³) e para o trabalho em atividades de processamento de carne de frango em frigoríficos, como na empresa *JBS Foods Seara*, por exemplo.

As ocorrências de preconceitos e estigmas vivenciado pelos Guarani e Kaiowá são práticas normalizadas na cidade de Dourados e constantemente vivenciadas no processo de inserção dos indígenas nas relações de trabalho. Exemplo disso é a história de uma mulher Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados, 23 anos de idade, mãe de dois filhos e ex-aluna do

¹⁴¹ “Para os Kaiowa o lugar onde os mortos foram sepultados, sobremaneira em se tratando de indivíduos com prestígio social, como caciques e xamãs, não é um espaço venerado pelo grupo. É um lugar que deve permanecer no passado e quase que apagado da memória dos vivos. Muitas vezes os locais de enterramento correspondem a antigas residências onde as pessoas viveram, as quais logo após a partida do morto foram abandonadas ou, o que é raro, destruídas com fogo. Acompanhando os mortos geralmente são enterrados ou deixados ao lado das sepulturas vários de seus pertences. Hoje em dia esses pertences podem ser desde um colar de contas até uma bicicleta. (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 240 - 241).

¹⁴² Em uma conversa com uma liderança na aldeia Bororó, no ano de 2011, fez a seguinte frase, frequente à situação de ocorrências de homicídios que envolvem meninos e meninas em idade escolar: “Isso daqui vai virar uma favela que não vai ter polícia federal que vai entrar aqui dentro”.

¹⁴³ Relatos de ex-alunas do Projovem Campo Saberes da Terra.

Projovem Campo Saberes da Terra. Sobre as condições de trabalho como empregada doméstica e babá para uma família não-indígena na cidade de Dourados¹⁴⁴, contou-nos:

Eu chegava seis horas [da manhã] e ficava até a noite. Tinha que esperar o pai da criança. Quando chegava [o pai da criança] pedia para ver minhas coisas, me chamava de ladrona. Só depois disso eu saía para a Reserva. [...] Eu tinha medo de voltar para a Reserva [pois] é perigoso à noite, então as vezes eu dormia na casa de uma amiga da minha irmã que mora na cidade. A mulher [esposa do pai da criança] era muito brava. Ela ficava na casa e brigava o dia todo. Me chamava de bugre e as vezes de feia. Isso faz tempo. Isso faz tempo [mais ou menos 12 anos de idade]. Eu ficava muito triste [...].

O indígena não pode ser índio e tampouco “branco”, sobra-lhe, então, a condição de bugre. Essa identificação está subjacente à colonialidade do saber, do ser e do poder, estigma que redefine concepções étnico-identitárias do que é ser indígena e estão presentes nas relações assimétricas entre indígenas e não-indígenas, sem distinção de classe ou gênero. É claro que nem todos os não-indígenas guardam essa representação dos indígenas, mas, essa é uma realidade vivenciada cotidianamente pelos indígenas.

A sociedade “branca” exige do índio que ele seja um bom índio, não o quer como um “branco”, como se não bastasse, deseja que seja um índio bom e que permaneça na Reserva (para que possa explorar sua mão-de-obra quando viável). As reivindicações pela demarcação de seus territórios étnicos reforçam estigmas e preconceitos sofridos pelos indígenas na cidade.

Uma dessas trajetórias de estigmas causada pela disputa por território foi registrada em diário de campo, em 2011: “Uma senhora, comerciante, bastante comovida com a situação indígena de Dourados, após saber do assassinato de um jovem Kaiowá, ressalta a importância dos indígenas terem uma vida mais justa e igual ao branco. Entretanto, para ela, o que impede tal situação é que os indígenas não querem continuar na Reserva e estão roubando as terras de colonos”.

Nesse contexto, afirmamos que o compartilhamento territorial, o par evangelização-escolarização, a imposição de novas lideranças com o sistema de capitania, todas elas foram estratégias que tinham como função manter a disciplina nas reservas e, sobretudo, “branquear” os indígenas. A imposição de novas formas de ser e viver para os Guarani e Kaiowá imperou (e ainda impera) pelo pensamento colonialista do Estado, que operou por meio da violência e

¹⁴⁴ Entrevista concedida em março de 2014.

disciplinamento do indígena para que “aceitassem” o *modus operandi* da Reserva. A expressividade do significado da palavra *tekopyahu* denota as consequências do impacto do colonialismo, notoriamente apresentado a partir do encontro com os *karai* e a imposição de viverem em condição de Reserva, o que repercutiu em transformações de seus modos de ser e viver, nos referenciais da tradição Guarani e Kaiowá identificada pela palavra *tekoyma*.

Diante disso, não foi sem razão que Brand (1993; 1997) defendeu a tese de que as reservas se constituíram em áreas de confinamento, conceito político e ideológico para denunciar a desolação dos modos de vida dos indígenas nas reservas. Entretanto, diferente do autor, compreendemos que o conceito **confinamento** reduz a análise da conformação da Reserva Indígena, onde coexiste uma multiplicidade de estórias-trajetórias que estão conectadas com outros territórios e territorialidades, que se constituíram (e estão sendo constituídas) a partir das novas formas de des-reterritorialização vividas pelos Guarani e Kaiowá.

O conceito de confinamento pode ser utilizado como sinônimo de desterritorialização em uma perspectiva unidimensional, desconsiderando as resistências Guarani e Kaiowá no movimento de des-reterritorialização. Compreendemos que, além das reservas serem territórios excepcionais para o “branqueamento” do indígena, constituem-se como territórios precários, pois afirmamos (MOTA, 2011) que a atual territorialidade Guarani e Kaiowá foi imposta pelo Estado brasileiro que tinha por objetivo integrá-los por meio da assimilação progressiva como não-indígena.

A nossa concepção de território precário (MOTA, 2011) é respaldada pelas formulações teóricas elaboradas por Haesbaert (2009), pois afirma que a territorialização é uma necessidade humana, mesmo precária. Expressa a dimensão geográfica na destruição e construção de territórios e de relações socioterritoriais, as quais estão sempre sendo feitas e/ou desfeitas, acionadas e/ou negadas, assim como a multiplicidade de diferentes modos de viver que possibilitam a construção e destruição de territórios diante do colonialismo.

Para contribuir com esse debate, vale a pena lembrar de Foucault (1985, p.91), quando adverte que “Onde há poder há resistência”. Portanto, se por um lado é possível vislumbrar os discursos e práticas cotidianas que demonstram a força do colonialismo, quando, por exemplo, os indígenas se apropriam do discurso e do pensamento do colonizador - pois somente ao tornar-se “branco” seria possível gerar a valorização de “si mesmo”, ao perceber que seu valor étnico-identitário está no “outro” -, por outro, é possível vislumbrar processos de descolonização

marcados por rebeldias em uma multiplicidade de estratégias cotidianas, as quais requerem e exigem afirmações étnico-identitárias, negação do colonialismo, estratégias para a manutenção e recriação, a partir dos próprios indígenas, do *ethos* Guarani e Kaiowá.

Por tudo isso, a desterritorialização histórica imposta aos Guarani e Kaiowá tem, no processo de des-reterritorialização, seu caráter eminente de resistência, pois a restrição territorial imposta aos indígenas não se efetivou como um processo natural de aceitação. Para Pereira (2004; 2006; 2007; 2010) muitas famílias resistiram e resistem à condição de Reserva e, atualmente, podem ser encontradas em diversas modalidades de reterritorialização.

A territorialização Guarani e Kaiowá nas periferias das cidades, em fazendas, nos acampamentos de retomadas, nos acampamentos sem caráter reivindicatório, nos acampamentos e assentamentos da Reforma Agrária, são práticas territoriais recentes que se constituem, principalmente, na resistência à condição de Reserva. Esses territórios, também precários, expressam, sobretudo, a inconformidade do *modus operandis* na Reserva Indígena. Ressaltamos que existem uma multiplicidade de estratégias de resistências, na qual destacamos as famílias que almejam retomar *tekoha* a partir da condição de Reserva.

As famílias que reivindicam seus territórios étnicos a partir da Reserva estabelecem alianças com famílias acampadas, com entidades governamentais, pastorais, universidades. É importante ressaltar que a maioria delas obtém uma relação de prestígio no interior de um grupo organizado por laços de parentescos e alianças políticas na Reserva, liderados por *ñanderu*, que mesmo diante dos projetos colonialistas para sua dissolução, essas lideranças resistiram e foram reinventadas. Atualmente, na Reserva, ocorrem várias negociações entre indígenas e os capitães para reconstituírem as lideranças tradicionais. Assim, é notória as relações de diálogo que estabelecem atualmente com os capitães, com a FUNAI, entre outros atores sociais, que influem na dinâmica socioterritorial da Reserva.

Para essas famílias, a Reserva é um lugar seguro e contribui para suas estratégias de lutas por seus *tekoha* sem precisarem se expor tão explicitamente à violência de pistoleiros, frequente situação vivenciada pelas famílias Guarani e Kaiowá que estão acampadas. Isso demonstra que esses povos não se submeteram a todas as ordens e todos os mandos do projeto civilizatório do SPI. Fanon (1968; 1969; 2005; 2008) ressalta a capacidade dos povos colonizados de reinventarem suas emancipações diante dos olhos vigilantes dos colonizadores, em práticas que compreende por descoloniais.



Segundo o autor (1968, p.26), o percurso da “descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável”. Ainda, “a descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial”.

Desse modo, para tal entendimento, consideramos que os processos de descolonização e resistências são construídos no interior do colonialismo, por isso são sempre processos de Des-colonização, pois ao mesmo tempo que coloniza, descoloniza¹⁴⁵.

3.2 Lugar de índio não é na Reserva: retomadas de *tekoha* e os acampamentos como territórios rebeldes

Não pediram licença para retirarem nossa terra, não pedimos licença para recuperar nossa área. Nosso povo precisa da terra p’ra viver, a terra é nossa mãe e nós vamos retomar ela.

Amilton Lopes. In: Comissão Pró Índio, 2000.

¹⁴⁵ Gonçalves e Renata Lourenço (2015) fazem uma relevante discussão sobre o “outro lado” das práticas missionais e escolares das igrejas atuando entre os indígenas, sobretudo, da Missão Caiuá. Por meio de entrevistas, mostraram que a Missão também teve um papel importante no empoderamento de muitos indígenas. O exemplo ressaltado pelos autores foi sobre Marçal de Souza - Marçal *Tupa’i* (*in memorian*), assassinado a tiros em 1983, durante a luta pela *tekoha* Campestre em Mato Grosso do Sul. Marçal foi uma das primeiras crianças adotadas pelos missionários da Missão, na década de 1920, que recebeu todo um “ensinamento” pautado na escolarização-evangelização e a utilizou a favor da luta do povo Guarani e Kaiowá para a retomada de seus *tekoha*. Segundo os autores, a Missão percorreu um caminho de mão dupla na história dos Caiuá ao esclarecem que: “De modo geral, a escola foi um espaço que intermediou o universo indígena com o não-indígena. Para alguns, o simples fato de terem aprendido a ler e escrever serviu de muito prestígio perante os que nada aprenderam. Para todos, serviu, de algum modo, para melhor se comunicarem com a sociedade não-indígena. E ainda, para outros, serviu como ponte de ida e volta, ou seja, como um espaço de produção de saberes da cultura majoritária; possibilitou a apropriação desses saberes para poderem lutar em prol dos interesses dos povos indígenas. O caso mais notório foi o do missionário Marçal de Souza, mas junto a ele de inúmeros outros se embrenharam na luta pela terra, e depois de muitos outros que lutaram/lutam pela educação diferenciada, saúde, trabalho, defesa e valorização da cultura indígena”.



Os processos de des-colonização Guarani e Kaiowá implicam estarmos cientes de que “A descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo” (FANON, 2005, p.26). A colonização e a imposição do branqueamento aos indígenas nas reservas não impediram as diversas práticas de resistências Guarani e Kaiowá.

Benites (2014), em sua tese de doutorado, elaborou uma importante análise sobre as estratégias de lutas por *tekoha* a partir de acampamentos localizados na bacia do rio Iguatemi, no extremo sul do Estado do Mato Grosso do Sul. Seu trabalho estabelece um importante diálogo com o que temos vislumbrado nos acampamentos no município de Dourados¹⁴⁶. Sua análise se refere à importância da organização política-religiosa desses povos a partir do movimento étnico socioterritorial *Aty Guasu* - grande reunião.

Benites (2014) destaca que no final da década de 1970¹⁴⁷, diante do processo de desterritorialização imposta, as *Aty Guasu* paulatinamente se constituíram como espaço notável de reunião que envolvia (e ainda envolve) vários *tekoha* e *tekoha guasu* para debaterem questões territoriais, o que a tornou muito importante para a construção de estratégias de resistências frente à desterritorialização, ou seja, para a ação e a valorização dos valores étnicos Guarani e Kaiowá e a articulação das lideranças religiosas (*ñanderu* e *ñandesy*) e políticas (*mburuvicha*) para as retomadas de *tekoha* (*jaha jaike jevy*).

A expressão *Jaha jaike jevy* significa “Vamos entrar e recuperar”. E *jevy* tem o significado de repetir, ativar novamente ou uma vez mais. Por essa razão, a expressão *Jaha jaike jevy* significa “vamos entrar e recuperar (outra vez ou de novo). Serve também para dizer algo parecido com “vamos entrar e morar outra vez nas terras tradicionais”, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão (no passado e em contextos atuais) dos territórios reivindicados. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos *Aty Guasu*, o que é

¹⁴⁶ Além de sua tese de doutorado, fizemos entrevistas com Benites sobre as estratégias de retomadas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, em fevereiro de 2012. Também é importante ressaltar e agradecer sua importante interlocução nesse trabalho seja pessoalmente ou por trocas de e-mails.

¹⁴⁷ O final da década de 1970, principalmente nos anos de 1980, as reivindicações territoriais dos povos indígenas passam a entrar em cena em todo o território nacional. A primeira Assembleia Indígena foi realizada em Diamantina/MT, em abril de 1974. Ainda nesse contexto de mobilização foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), no encontro de lideranças indígenas em Campo Grande/MS, entre os dias 07 e 09 de julho de 1980.



fundamental para efetivar o processo de reocupação dos territórios perdidos, como é entendido pelas famílias indígenas de modo geral, sendo também entendido como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. Assim, a realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos *ñanderyke'y* ('nosso irmão [invisíveis]') dos cosmos e dos *tekoha jara kuera* ('guardiões das terras') (Benites, 2014, p. 30).

As reivindicações por fragmentos de territórios étnicos Guarani e Kaiowá tem como base a organização político-religiosa das *Aty Guasu*. A partir da década de 1970, mais intensamente nas décadas de 1980 e 1990, as *Aty Guasu* passaram a ter como pauta central a questão territorial para a existência étnica. Esse contexto de reivindicação e o surgimento dos acampamentos, principalmente a partir da década de 1960, apontam a postura ativa desses povos diante dos projetos colonialistas.

Os acampamentos são territórios construídos por práticas descoloniais, de contestação e insatisfação à condição de Reserva, com estratégias múltiplas de resistências. Cada um deles constrói estratégias singulares para permanecerem em seus territórios étnicos. São também territórios de esperanças, no sentido de que o sonho de retorno aos *tekoha* possa ser concretizado com o direito à demarcação de Terras Indígenas. Ainda, se constituem através de várias tentativas de retorno ao *tekoha*, que vão desde estratégias sutis de resistência, como, por exemplo, submetendo-se à condição de habitarem fundos de fazendas, trabalhando para os fazendeiros; com a construção de acampamentos sem cunho reivindicatório nas rodovias, estradas e nas periferias das cidades; até atos explícitos de insubordinação, que ocorrem pelo enfretamento direto para a retomada.

Essas práticas são estratégias reivindicatórias registradas, por exemplo, nas ocorrências de ocupações¹⁴⁸ sistematizadas pelas bases de dados da CPT e da Rede Dataluta¹⁴⁹, que dão visibilidade à luta e permitem a elaboração de uma análise sobre os avanços e os

¹⁴⁸ Para essa discussão indicamos o trabalho de Fernandes (1994; 1999). As ocupações, para o autor (1999, p. 56) “é uma criação histórica. É um acontecimento resultado de um conjunto de causas, que contém a necessidade, o interesse e a resistência dos camponeses. É, portanto, um fato criado pelas pessoas e suas causas. E a principal causa é a defesa da vida”.

¹⁴⁹ Segundo o DATALUTA 2012 (2013, p. 09) “Os dados de ocupações de terra, famílias e movimentos socioterritoriais são organizados a partir das seguintes fontes: Comissão Pastoral da Terra - CPT, Ouvidoria Agrária Nacional - OAN (de 2004 a 2009) e dos dados levantados de diários nacionais e regionais pelos grupos de pesquisa NERA, LAGEA, GEOLUTAS, NEAG, GECA, LABERUR, OCCA, GETEC e LABET”. Os dados referente as ocupações/retomadas constam em Anexo.

retrocessos dos movimentos socioterritoriais em escalas mais amplas. Em nosso caso, é importante considerar que as retomadas não são somente o enfretamento direto, quando os indígenas retornam a seus territórios étnicos e constroem acampamentos, é necessário estarmos atentos às táticas de resistências que são construídas antes, ou até mesmo, paralelamente ao enfretamento direto, ou seja, as práticas sutis e inventivas de resistências.

A compreensão sobre resistência é normalmente caracterizada como aquilo que é aparente na confrontação ao *status quo*. A luta por garantia de direitos, como o acesso à terra e moradia, materializados nas ocorrências de ocupações, retomadas de terras e manifestações no campo e na cidade realizados pelos povos indígenas, camponeses com terra e sem-terra, quilombolas, sem-teto, entre outros sujeitos, são exemplos de resistências mais discutidos no meio acadêmico, ou seja, a resistência é assinalada pelo campo da visibilidade social e enfretamento direto com os agentes hegemônicos do poder¹⁵⁰.

Sabemos da importância desses dados para compreendermos as disputas territoriais contemporâneas, no entanto, nossa preocupação é com as pequenas estratégias de insubordinação, que podem muitas vezes ser consideradas como submissão e dominação. James Scott (2000; 2011) tem sido uma de nossas influências para refletirmos sobre a multiplicidade contida nas práticas cotidianas de resistir. Mas, sobretudo, são os próprios Guarani e Kaiowá que nos forcem a pensar as estratégias de luta por *tekoha*, principalmente a partir de olhares e

¹⁵⁰ As demandas reivindicatórias por *tekoha* têm se disseminado nas redes sociais, como é o caso do *facebook*, *youtube* e *blogs*, que se tornaram territórios virtuais privilegiados para analisarmos as estratégias de luta Guarani e Kaiowá por seus *tekoha*, no caso do *facebook* por meio do *login aty guasu*. A inter-relação passado e presente nas estratégias de lutas desses povos tem vislumbrado a utilização dessas tecnologias em correlação aos elementos tradicionais da organização socioterritorial Guarani e Kaiowá, principalmente por meio da *aty guasu*. A *aty guasu* por meio das redes sociais demonstram que os indígenas recriam novas formas de disseminar a luta por entenderem a necessidade de ampliá-la por meio de redes de apoio. Há uma completude da luta indígena na escala local com suas demandas de apoio e suas resistências cotidianas, para uma disseminação da luta em escala nacional e internacional. Também, confirma que os povos indígenas não foram à luta, mas sempre estiveram nela, a questão são as novas formas de luta diante da apropriação dos meios de comunicação pelos indígenas enquanto um instrumento importante de resistência e que para muitos é a entrada dos povos indígenas nas disputas por territórios. Reconhecer no mundo virtual um espaço importante para a disseminação de luta para a retomada de *tekoha* em contraposição à precariedade em que vivem famílias indígenas em condição de Reserva e acampamento, cujo o propósito é denunciar a violência, a precariedade, o descaso do Estado, como considerou Tônico Benites, é ampliar nossos olhares sobre as novas formas de lutas dos povos indígenas. Os meios de comunicação permitem aos indígenas confrontar sua versão da história com àquela disseminada hegemonicamente pelos meios de comunicação convencional, como é o caso dos jornais sul-matogrossense, *Diário MS* e *O Progresso*.

perspectivas que nos permitem afirmar que a submissão, muitas vezes, pode ser um ato revolucionário.

Para esse debate, ainda tem sido de fundamental importância o diálogo com autores da Nova História Indígena. John Manuel Monteiro (1995) explica os desafios da História e aponta para a necessidade de uma nova história indígena e/ou novo indigenismo como um meio importante de contestar **a leitura pessimista sobre o futuro desses povos**, ressalta a tese da extinção, da passividade, como o índio naturalizado e idealizado, que estão presentes nas obras de autores como Francisco Adolfo de Varnhagen ([1854], 1953¹⁵¹) e até mesmo em Darcy Ribeiro ([1970] 1996).

O primeiro, por exemplo, dizia que para os índios “não há história, há apenas etnografia” (VARNHAGEN, 1953, p.31). O segundo, completamente diferente de Varnhagen, posicionado como indigenista e defensor dos povos indígenas, contribuiu significativamente para a compreensão do impacto do colonialismo com a ação do SPI sobre os povos indígenas.

As reflexões de Ribeiro (1996) estão apoiadas no conceito de aculturação, no processo de integração dos indígenas via assimilação. O autor apontava que o indígena, apesar das resistências, seria progressivamente integrado à sociedade nacional, o que denunciou a forma perversa como isso ocorreu, especialmente, em sua obra *Os índios e a civilização: a integração dos indígenas no Brasil moderno* (1970) (LIMA, 1995; COHN, 2001; RIBEIRO, 1996). Além de Ribeiro (2006), autores que contribuem significativamente para a compreensão da presença indígena na sociedade contemporânea, em específico sobre os povos Guarani, é a obra de Egon Schaden (1974), *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1974), também apoiado no conceito de aculturação.

Apesar de trabalhos importantes, Ribeiro e Schaden elaboraram uma leitura pessimista da presença indígena na sociedade contemporânea. Para eles, a assimilação, mesmo que tardia,

¹⁵¹ O seu livro, *História geral do Brasil*, posiciona o indígena assentado no passado, sem história, sem lei, razão, rei, cultura, civilização. A garantia de um futuro possível ao Brasil está na chegada dos portugueses, com a colonização. Pelas palavras do autor ressalta: “Para fazermos, porém, melhor ideia da mudança ocasionada pelo influxo do cristianismo e da civilização, procuraremos dar uma notícia mais especificada da situação em que foram encontradas as gentes que habitavam o Brasil; isto é, uma ideia de seu estado, não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância da humanidade na ordem moral, como a do indivíduo na ordem física, é sempre prevenção para qualquer leitor estrangeiro que por si, ou pela infância de sua nação, pense de ensoberbe-se ao ler as pouco lisonjeiras páginas que vão seguir-se”. (VARNHAGEN, 1953, 31, tomo1).



era uma predestinação (MONTEIRO, 1995; LIMA, 1995). Atualmente, essas correntes foram contestadas, no lugar do pessimismo há uma visão otimista da presença indígena na sociedade contemporânea.

Os povos indígenas devem ser percebidos como uma presença extremamente atual e importante, construindo uma multiplicidade de estratégias para continuarem a existir. O nosso olhar sobre as ações dos indígenas tem sido através do diálogo e convívio com os povos Guarani e Kaiowá. Com eles conseguimos observar as miudezas das práticas de resistências cotidianas de insubordinação.

Um exemplo que nos chamou atenção são as estratégias de insubordinação de indígenas territorializados nos fundos de fazendas, em processo de construção ou na manutenção: eis um modo de resistência que significou uma forma inventiva de permanecer nos *tekoha*. Sem a inserção Guarani e Kaiowá nessas relações de trabalho, muitas vezes marcadas pela submissão do indígena frente ao fazendeiro, possivelmente viver na Reserva como uma situação imposta seria um destino provável.

Para esses indígenas, ou permaneciam no *tekoha* trabalhando para o fazendeiro ou teriam que ir para a Reserva, assim como os diversos relatos que escutamos de famílias que estão retomando *tekoha*, seja na Reserva ou acampamentos. Essa ação pode ser considerada, dependendo do olhar do pesquisador, somente pela perspectiva da subordinação.

Scott (2000, 2011) demonstra vários exemplos de estratégias ou formas de resistências cotidianas de povos subalternizados. Alerta para estarmos atentos às persistências e à inventividade humana sobre as múltiplas formas de existir, considerando que as resistências cotidianas são informais, dissimuladas e, em grande medida, estão preocupadas com ganhos imediatos.

O autor (2011) analisa pequenos atos de insubordinação a partir das relações de poder entre discursos públicos - ao apontar para a subordinação do colonizado, aquele que aceita, aprova e consente a ordem vigente diante do colonizador - e discursos ocultos - marcados pelo processo de negação do colonizado, o que é dito ou feito pelas/nas costas do colonizador -, o que permite vislumbrarmos outros saberes e escalas geográficas de análise e de ação dos sujeitos resistindo ao colonialismo nas práticas de resistências cotidianas.

As resistências cotidianas não serão encontradas em dados estatísticos, pois neles se materializam o que é evidentemente aparente, o que pressupõe uma grande cautela para

produção de informações daquilo que não demonstram¹⁵². As evidências das formas cotidianas de resistência estão no anonimato, no silenciamento, na sutileza, nas pequenas práticas de insubordinação (SCOTT, 2011).

Scott ressalta (2011, p.227) que:

Formas cotidianas de resistência não proporcionam manchetes jornalísticas. [...] A natureza dos atos em si e o mutismo dos antagonistas conspira, desse modo, para criar uma espécie de silêncio de cumplicidade que faz com que as formas cotidianas de resistências não apareçam nos registros históricos.

As ações e resistências caracterizadas pela sutileza dos atos de insubordinação demonstram que os povos subalternizados não ficaram passivos e imóveis à dominação do colonialismo. Os Guarani e Kaiowá manifestam as resistências nesses pequenos atos dotados de intenções, inventividades, intencionalidades e valores, que recolocam o nosso olhar diante de outros saberes, modos de resistir e existir.

Para esse debate, ressaltamos Pereira (2006; 2007) e Silva (2007), pioneiros na elaboração de uma etnografia acerca das novas formas de territorialização dos povos Guarani e Kaiowá. É importante destacar o trabalho de Aline Crespe Lutti (2011), que desenvolveu o primeiro trabalho sobre acampamentos indígenas no município de Dourados. Esses trabalhos contribuem para o entendimento de múltiplos processos de territorialização indígena na contemporaneidade e que eles são, necessariamente, práticas descoloniais, buscando emancipações dentro do colonialismo.

¹⁵² E sobre esse debate fazemos um desabafo: É importante frisar que os povos indígenas, especificamente os Guarani e Kaiowá, elaboram suas próprias estratégias de luta por território, não replicam estratégias já consolidadas de movimentos sociais importantes à sociedade brasileira, como a extraordinária luta dos camponeses sem-terra. Ressaltar isso é importante porque a ideia de passividade dos indígenas é muito recorrente nos argumentos utilizados pela classe ruralista brasileira (esse discurso é recorrente na Federação da Agricultura e Pecuária em Mato Grosso do Sul (FAMASUL) e Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) (ver Anexo 11), a qual entende que por trás das reivindicações indígenas há sempre um não-indígena (normalmente um pesquisador-antropólogo ou uma instituição como o CIMI e a FUNAI), - ou que os indígenas copiam estratégias de lutas de outros movimentos socioterritoriais, que os incitam a retomarem seus territórios e a reivindicarem sua demarcação. Assim, infelizmente, é necessário afirmar que os indígenas não foram à luta, mas sempre estiveram nela e elaboraram e elaboram suas próprias formas de resistência e é exatamente por isso que eles existem na sociedade contemporânea.



Em Mato Grosso do Sul, identificamos por meio de trabalhos de campo 40 acampamentos indígenas¹⁵³ (quadro a seguir) com diferentes conformações espaciais, cada qual exprimindo uma lógica de atuação para a reivindicação ou não de *tekoha*. Apresentam, em sua construção e nas multiterritorialidades, similaridades e especificidades, seja no tocante às estratégias de luta pelo *tekoha* ou somente como estratégia para que os indígenas não se submetam à condição de Reserva.

Os acampamentos encontram-se localizados nas margens de rodovias e estradas vicinais; em fragmentos dos territórios étnicos reivindicados (áreas em litígio); em reservas indígenas¹⁵⁴ (como é o caso dos quatro acampamentos existentes na Reserva Limão Verde); e nas periferias das cidades¹⁵⁵.

¹⁵³ A importante parceria com o CIMI, em 2011, possibilitou conhecer uma multiplicidade de formas de territorialização entre os Guarani e Kaiowá.

¹⁵⁴ Existem famílias que estão retomando *tekoha* nas reservas indígenas. Para maiores informações ver: Levi Marques Pereira (2006; 2007; 2010) e CIMI (2012). Apesar de não ser o foco de nosso trabalho, é importante ressaltar a existência de famílias indígenas em acampamentos de Reforma Agrária. Essas famílias normalmente estabelecem uma relação de aliança com não-indígenas, principalmente por meio de casamentos interétnicos. Também, algumas famílias que encontramos nos acampamentos de retomadas, especificamente nos acampamentos *Apika'y e Ñu Verã*, relatam que já estiverem em acampamentos de camponeses sem-terra. Uma senhora Guarani afirmou o seguinte: “já morei em Caarapó, Amambaí e vindo para cá trabalhar né. Agora estou em Dourados, aqui [no] acampamento e estou gostando. É tranquilo aqui. No acampamento aqui perto do sem-terra e sem-terra não fica no acampamento, é fica perigoso. Daí saímos e viemos para cá”. As estratégias de luta de camponeses sem-terra e a flexibilização da vida nos acampamentos de Reforma Agrária em Mato Grosso do Sul foi discutido por Rosemeire Aparecida de Almeida (2006).

¹⁵⁵ Os acampamentos nas periferias das cidades são construídos por diversos motivos, em larga medida, ocasionados pelas violências e conflitos internos na Reserva, busca por melhores condições de vida na cidade, como tratamento médico ou trabalho, por exemplo.



Quadro 3 - Acampamentos indígenas em Mato Grosso do Sul

Acampamentos e acampamentos-tekoha	Município	Total de acampamentos
<i>Apyka'i, Itahum-Jaguary, Ñû Porã, Mbokeirão, Passo Piraju, Aldeinha (Picadinha), Pacurity, Ñu Vera, ***Guaicuru, ***Chácara Califórnia; ***Picadinha.</i>	Dourados	10
<i>Kurussu Ambá</i>	Coronel Sapucaia	01
<i>Laranjeira Nhanderu, Aroeira, Sete Placas</i>	Rio Brillhante	03
<i>Guaiviry, Ka'ajary, Karaja Yvy, Samakuã</i>	Amambaí	04
<i>***Bataguasu, São José</i>	Bataguassu	02
<i>Itay ka'aguyrusu, Guyra Kambiy</i>	Douradina	02
<i>Santiago Kue, Mborevi Arroio, Taruma, Juncal, Porto Caioá</i>	Naviraí	05
<i>Nova América</i>	Caarapó	01
<i>Mbaraka'i- Puelito-Kue</i>	Iguatemi	02
<i>Juti, Aldeinha (Confirmar)</i>	Juti	02
<i>Cerro'y</i>	Guia Lopes da Laguna	01
<i>***Laranjal Takuaju, Bouqueirão</i>	Jardim	02
<i>Ypo'i</i>	Paranhos	01
<i>Novo Horizonte do Sul, estrada para São Paulo</i>	Novo Horizonte do Sul	01
<i>Vila Rica - Rodovia MS 162 e Km 18 de Douradina.</i>	Vila Rica	01
<i>Yvu Katu, Remanso Guasu</i>	Japorã	02
<i>Urukuty</i>	Laguna Caarapã	01

Fonte: Organizado por Mota. Identificação dos acampamentos nos anos de 2009 a 2013.

No ano de 2010 o trabalho de mapeamento em Mato Grosso do Sul foi elaborado com o CIMI/MS.

*** Não temos certeza se tem ou não caráter reivindicatório.

Os acampamentos são constituídos pela sequência de tentativas de retomadas dos territórios étnicos ancestrais. O sentido da palavra retomada para os Guarani e Kaiowá expressa a recusa à condição de Reserva e reafirma a identidade territorial desses povos com os *tekoha*. Haesbaert (2007, p.38) contribui nessa discussão quando afirma que “[...] não há território sem algum tipo de valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes [ao argumentar que] toda dinâmica de construção identitária é inerentemente espacial [...]”.

A explicação do autor parte “do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constitui assim parte fundamental dos processos de identificação social” (HAESBAERT, 1999, p. 172). Isso não significa que toda identidade seja territorial, como as identidades de gênero, uma vez que seu componente básico não é o espaço, por exemplo.

Portanto, retomada é um meio de reconstruir as práticas socioterritoriais vividas pelos antepassados em um território de origem - como o último território onde construíram seus *tekoha* após os cercamentos do *tekoha guasu* - lugar que está referenciado nos ensinamentos de *ñanderuvussu* ou *ñandejará* - o pai maior e criador do mundo - sendo a exemplificação mais contundente da palavra guarani *ñande reko* - nosso modo de ser e viver.

É recorrente os Guarani e Kaiowá utilizarem as seguintes expressões: “Retomar é reaver o que é nosso”; “Nós temos que voltar para nosso *tekoha*”; “Retomar nossa vida de antes da chegada dos brancos”; “Retomar porque o governo não faz nada, não demarca terra do índio”; “Retomar é resgatar nossa cultura”; “Retomar é nosso lugar de origem”; “Nós temos que voltar para nosso lugar”; “Vamos resgatar nosso lugar”; “Retomada é o jeito que índio faz a luta dele para tomar dos brancos o que é nosso”; “Retomar o que é do índio”; “Retomar é não desistir do nosso lugar¹⁵⁶”.

A retomada é um processo de várias tentativas para o possível retorno ao *tekoha*. Benites (2014, p. 21), escreve o seguinte ao trazer para sua tese as estratégias dos processos de retomadas - *jaha jaike jevy* - que vivenciou com sua família desde criança:

[...] na minha infância ouvia e me deparava com determinadas perguntas e posições que eram recorrentes no seio da minha família e do *Aty Guasu*: ‘*Karai fazendeiro kuera omanda, ñane mosemba uka ñande rekohagui*’ (‘Os fazendeiros mandaram nos expulsar de nossos *tekoha*’) ‘*Karai kuera ndoipotavei jajevy jaiko jevy ñadereko Hague pe*’ (‘Os fazendeiros anunciaram que eles não nos deixariam mais voltar a morar, caçar e pescar em nossos lugares antigos’). ‘*Mba’eichapa jajevyjevya, jaike jevyta ñande rekohague pe?*’ (‘Como devemos recuperar e reocupar os nossos *tekoha* perdidos?’) ‘*Jaike jevy hanguã ñande rekoha pe tekõteve ñande aty, jajero ky, ñañopytyvõ joja. Upeicharõ jaipyhy jevyta ñanderekoha*’ (‘Para recuperarmos e reocuparmos os nossos *tekoha*, temos que começar a nos articular, reunir e realizar com frequência os *jeroky guasu* (grandes rituais) para discutirmos e planejarmos a reocupação de todos os *tekoha*’).

O autor afirma que a retomada é um processo intenso de teimosia. Exemplo disso é a narrativa de uma senhora no acampamento-*tekoha* Laranjeira *Ñanderu*, no município de Rio Brillante, que nos disse comovida e com a voz baixa: “A gente retoma e o fazendeiro expulsa.

¹⁵⁶ Este tipo de narrativa perpassam as histórias-trajetórias destes povos em todo período em que nos relacionamos com os Guarani e Kaiowá nos anos de 2008, 2012, 2013 e 2014.

Os índios esparramam e voltam... O índio, ele é teimoso. *Avá* de verdade é teimoso e não desiste do lugar dele”.

Outro exemplo dessa teimosia é a trajetória dos Guarani e Kaiowá no acampamento-*tekoha* *Ñu Porã*, localizado próximo à BR-163 (Mapa 1 e Painel Fotográfico 1), dentro de uma propriedade arrendada por uma empresa denominada de Mudas-MS. Os indígenas prestam serviços ao arrendatário, trabalham na plantação de mudas de grama (mas não somente nessa atividade, também trabalham na olaria) previamente estabelecida dentro dos limites do acampamento - *tekoha* -, e no pesqueiro Kanoa, ao lado do acampamento-*tekoha*.

As estratégias de luta nesse acampamento-*tekoha* são construídas junto às relações de trabalho, que envolvem negociação constante e direta com os *karai*, principalmente com o arrendatário da área reivindicada. Em trabalho anterior (MOTA, 2011), constatamos que as famílias que reivindicam esse território já estão vivendo nele há mais de 30 anos e que suas atividades de trabalho na área reivindicada fazem parte da estratégia de continuarem mantendo laços com o *tekoha*.

Segundo a comunidade, seus antepassados foram expulsos de seu *tekoha* no início do século XX, na década de 1910, e ressaltaram que após serem expulsos se “esparramaram” e “cada um foi para um canto”. A Reserva de Caarapó e a Reserva Indígena de Dourados serviram como “abrigo” até conseguirem se reorganizar para realizarem a retomada de *tekoha*. Segundo a liderança Kaiowá Valdemir “o melhor é trabalhar no lugar que é nosso”.

Painel Fotográfico 1
Acampamento-*tekoha* *Ñu Porã* em dezembro de 2010 e fevereiro de 2013



Acampamento-Ñu Porã em fevereiro de 2013



Retomar ainda tem, no mínimo, um duplo sentido étnico-territorial. Para as famílias que são impedidas de construir seus acampamentos próximos ou em fragmentos de seus *tekoha*, retomar é marcado pelo sonho de que seus acampamentos sejam territorializados em fragmentos de seus territórios étnicos. E, por outra perspectiva, para as famílias que estão reocupando fragmentos de seus territórios étnicos, aguardando processos de regularização fundiária, a retomada é constituído pela necessidade de que o Estado os reconheça e realize as demarcações. Exemplo dessa situação são os *tekoha* reivindicados pelos acampamentos-*tekoha* *Apika'y*, *Boqueron*, *Ñu Porã* e *Pacurity*, que estão em processo de demarcação. Os indígenas dos acampamento-*tekoha* *Ñu Verã* aguardam para ser inseridos na lista de Terras Indígenas em processo de demarcação da FUNAI.

Os acampamentos-*tekoha* são expressões desse movimento complexo e ambivalente que é o colonialismo, construídos pelas tramas e dramas de uma multiplicidade de processos de des-colonização inseridas nas estratégias de resistências para retomar *tekoha*, por indígenas que vivem entre a provisoriedade e a permanência. Ou seja, a provisoriedade é transformação da condição de acampamentos como territórios “ilegais” para “legais”.

A permanência está atrelada à localização desses acampamentos em fragmentos de seus territórios étnicos, o principal objetivo é persistir, não sair, embora tal situação seja marcada pela precariedade. Tal compreensão se dá porque “a FUNAI não demarca e o fazendeiro manda matar. A vida do índio no acampamento é difícil. Estamos morrendo aqui e sem nosso *tekoha*”, como afirmou Damiana durante a *Aty Guasu* no acampamento-*tekoha* *Passo Piraju*, no ano de 2011. Assim, ao mesmo tempo em que os acampamentos são expressões de movimentos e estratégias autônomas Guarani e Kaiowá, de resistência à condição

de Reserva, nas retomadas há necessidade de negociar com o Estado a demarcação de seus territórios.

Os acampamentos-*tekoha* são imbuídos das mais diversas situações de precariedade, as quais implicam em dificuldades de acesso à água potável, exposição a agroquímicos, que em épocas de chuvas contaminam os poucos cursos de água e pouco disponíveis devido à apropriação privada, aos atendimentos médicos pela SESAI/FUNASA, aos alimentos (impossibilidade de cultivá-los pois estão em situação irregular), as pessoas nesses acampamentos-*tekoha* ficam dependentes de cestas básicas da FUNAI, que não raro são insuficientes. Nesse caso há outra cesta básica distribuída pelo governo do Estado, mas elas estão indisponíveis para indígenas que estão fora das reservas.

As cestas básicas guardam um aspecto importante na relação dos indígenas e os órgãos do Estado, pois são fornecidas por meio de um mecanismo de chantagem velada, e têm por objetivo demonstrar que o indígena desaldeado, que reivindica seus direitos territoriais, não tem direitos reconhecidos pelo governo do Estado, como ressaltou o antropólogo do MPF/MS¹⁵⁷ Marcos Homero. Ainda, assim como as reservas, os acampamentos são territórios onde é possível encontrar mão-de-obra barata - *changa* - para trabalhos temporários, via de regra, no corte da cana-de-açúcar e em fazendas.

As famílias Guarani e Kaiowá que estão retomando *tekoha* vivenciam várias situações de conflitos, violências, e com as dificuldades advindas da esfera judicial, sobretudo, com os mandatos de reintegração de posse por parte dos proprietários de terras, o que faz com que esses territórios sejam marcados também pela insegurança jurídico-territorial.

Exemplo de algumas situações de violência podem ser demonstradas a partir da realidade do acampamento-*tekoha* *Apika'y*. As estratégias de retomadas elaboradas pelos indígenas vinculados a esse acampamento têm sido realizadas de múltiplas formas: Ora trabalham para o fazendeiro, ora têm que ir para as reservas (Reservas de Caarapó e Reserva Indígena de Dourados), movimentos sempre realizados frente aos conflitos com os “brancos”. Sobre essa situação de conflito, Damiana afirma: o “pistoleiro tira e a gente volta. Não dá para viver na Reserva, aqui é nosso lugar”.

¹⁵⁷ Entrevista concedida em 2012.

A multiterritorialidade dos membros dessa comunidade abrange os municípios de Dourados, Caarapó, Laguna Caarapã e Ponta Porã. Nessas diversas situações de conflitos, os indígenas desse *tekoha* se dispersam por ele, mas, quando possível, se reorganizam para mais uma nova retomada. As famílias que encontramos nesse acampamento já haviam transitado por diferentes localidades, por fazendas como trabalhadores rurais, em periferias das cidades e em acampamentos de Reforma Agrária.

O *tekoha* de Damiana é conhecido pela literatura antropológica como *jukeriry* ou *jukery*, cujos referenciais espaço-temporais mais amplos estão inseridos nas dinâmicas socioterritoriais existentes no *tekoha guasu*, denominado de Lima Campo ou Alto Médio Dourados (SILVA, 2003; SILVA, 2007; LUTTI, 2009). Esse *tekoha guasu* abrangia, pelo menos, os municípios de Ponta Porã (nele está inserido o distrito de Sanga Puitã) e Laguna Caarapã. As relações com o município de Dourados e Caarapó se efetivaram através das reservas criadas pelo SPI, muitas vezes utilizadas como refúgio diante dos conflitos com os não-indígenas. Desde a década de 1980 essa comunidade luta para se manter no *tekoha*.

As fotos do painel fotográfico a seguir correspondem a dois momentos de territorialização do acampamento-*tekoha Apika'y*. O primeiro, em fevereiro de 2013, quando o acampamento estava localizado nas margens da rodovia BR-463; o segundo, a partir de dezembro de 2013, momento em que a comunidade passou a ocupar um pedaço da área reivindicada.

Os indígenas desse acampamento convivem com uma tensa situação de insegurança jurídico-territorial, com várias ocorrências de despejos, atualmente, no entanto, resistem aos vários processos de reintegração de posse, pois estão territorializados em uma pequena área de seu *tekoha* reivindicado¹⁵⁸. Somente entre os anos de 2013 e 2014 foram feitos mais de três pedidos de reintegração de posse.

¹⁵⁸ O *tekoha* reivindicado está localizado na Fazenda Serrana, cujo proprietário Cássio Guilherme Bonilha Techio, arrenda essas terras para o monocultivo de cana-de-açúcar destinado à Usina São Fernando, que acessa financiamentos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES).

Painel Fotográfico 2

Acampamento-tekoha Apika'y em outubro de 2010 e fevereiro de 2013



Acampamento-tekoha Apika'y em fevereiro de 2013



Acampamento-tekoha Apika'y em dezembro de 2013



Nesse contexto de insegurança vivenciado pela comunidade do acampamento-*tekoha Apika'y*, a 1ª Vara da Justiça Federal de Dourados atendeu a ação ajuizada pelo Ministério Público Federal (MPF/MS), cabendo ao Governo Federal comprar um lote de terra (30 hectares) para essa comunidade, o qual deveria ser adquirido em um prazo de até 90 dias (MPF, 2015)¹⁵⁹.

Essa determinação é um modo de resolução de conflitos de curto prazo, pois a comunidade está exposta à situação de violência e medo permanente motivado por pistoleiros/seguranças da Gaspem¹⁶⁰, situações adversas de atropelamentos sem prestação de socorro na BR-463 (aproximadamente oito pessoas da comunidade foram atropeladas, cujos alguns atropelamentos são suspeitos de atos intencionais) e incêndios criminosos (um incêndio no ano de 2009 e outro em 2014). Essas têm sido práticas recorrentes para amedrontar os indígenas e fazer com que eles desistam das reivindicações de seus territórios étnicos, minando

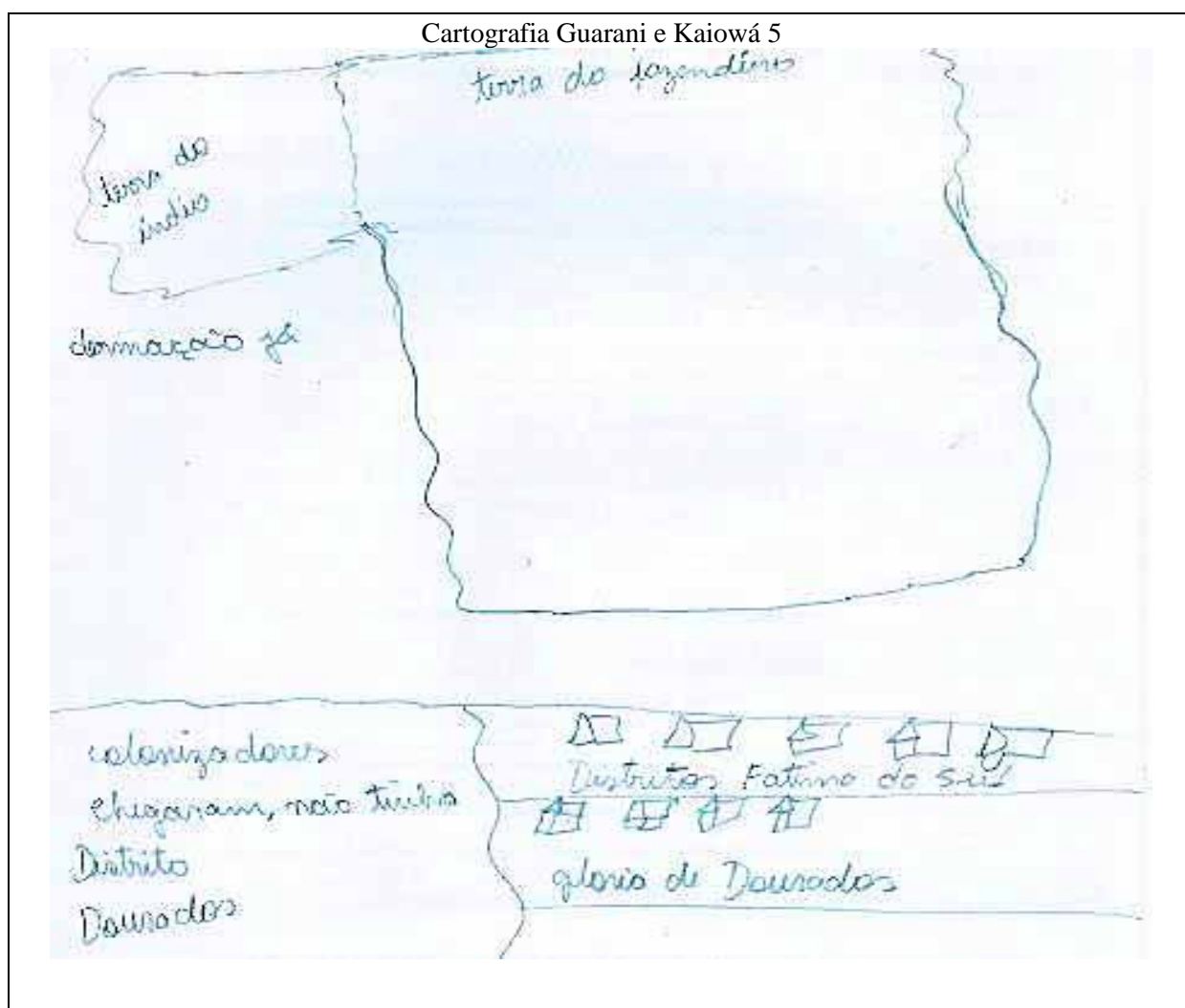
¹⁵⁹ Tal determinação foi revogada pelo judiciário em 21 de maio de 2015. Segundo o MPF: “O juiz federal substituto Fábio Kaiut Nunes, da 1ª Vara da Justiça Federal de Dourados, revogou liminar concedida pela juíza da mesma vara, Raquel Domingues do Amaral, que determinava à União a compra de 30 hectares de terra com fundamento no artigo 26 da Lei nº 6001/73 (liminar de 18 de dezembro de 2014) para a comunidade indígena Curral do Arame (*tekoha Apika'y*), às margens da BR463 em Dourados (MS)”. Disponível em: <<http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2015/05/justica-revoga-compra-de-area-para-comunidade-guarani-kaiowa-de-curral-do-arama>>. Acesso em Jun. 2015.

¹⁶⁰ Na ocasião do incêndio criminoso no acampamento-*tekoha Apika'y*, no ano de 2009, o antropólogo Marcos Homero Ferreira Lima produziu um relatório direcionado ao Procurador da República em Dourados, Marcos Antonio Delfino de Almeida, que relata atuação da Gaspem em todo o Estado de Mato Grosso do Sul: “A Gaspem não é novata na prestação de serviços à produtores rurais em situação de conflito com indígenas. Em agosto de 2005, quando os Kaiowá de Lagoa Rica ocuparam uma propriedade lindeira à Reserva Indígena, funcionários da Gaspem marcaram presença, ocasião em que houve confronto, mas sem consequências mais graves. Na tarde de véspera de Natal de 2005, o caso mais emblemático. O jornal virtual Campo Grande News de 16 de setembro de 2009 notificou o seguinte sobre o assunto: ‘Em dezembro de 2005, seguranças da empresa foram acusados de matar a tiros o índio Dorvalino Rocha, 39, em Antonio João, na fronteira com o Paraguai. O segurança João Carlos Gimenez foi preso pela Polícia Federal e confessou o crime. O tiro que matou Dorvalino saiu de um revólver calibre 38 pertencente à Gaspem. [...] Os funcionários da Gaspem não são desconhecidos dos índios do Curral do Arame (*Apika'y*). Quando da ocupação da Fazenda Serrano, em 2008, a estratégia do proprietário foi sitiar os índios para que não tivessem contato com o mundo exterior. No interior da fazenda, o pessoal da Gaspem impedia que a Funasa e a Funai promovessem atendimento e assistência. Naquele momento, os índios só puderam ser visitados pelos órgão indigenistas graças à intervenção da Polícia Federal. Por um certo período, os índios só conseguiam entrar e sair da Serrano escondidos, se embrenhando pelo mato. Mesmo procedimento ocorreu quando os índios de *Laranjeira Nanderu* reocuparam suas terras tradicionais, no início do ano de 2008. Protegidos por um toldo próximos à porteira da fazenda, uma equipe da Gaspem impedia que Funai e Funasa atendessem os índios. Os índios de *Laranjeira Nanderu*, na segunda quinzena de setembro de 2009 foram retirados da área de ocupação, mediante ordem judicial. Sobre a ação da Gaspem, o Campo Grande News noticiou o seguinte: ‘Os proprietários da fazenda Santo Antonio de Nova Esperança, em Rio Brillhante, e donos de áreas vizinhas contrataram uma empresa de segurança privada para vigiar as propriedades e evitar novas invasões indígenas [...]. Reclamam os índios de *Laranjeira Nanderu*, que hoje acampam as margens da BR-163, que os funcionários da Gaspem os impede de ir buscar água no rio localizado fora da área de fazenda’ (MPF/MS, 2009).



a possibilidade de disseminação dessas reivindicações, e visam o arrefecimento das lutas dos indígenas através do medo e da violência.

Os conflitos podem ser visualizados nas cartografias a seguir, construídas por ex-alunos Kaiowá do Projovem Campo Saberes da Terra, os quais buscaram representar os conflitos e violências que envolvem indígenas e não-indígenas no município de Dourados, sobretudo, pequenos e grandes proprietários de terras.





Portanto, as estratégias de luta por territórios são constantemente redefinidas pelas experiências vivenciadas no colonialismo. Em meio às violências ocorridas nessas disputas, os indígenas traçam estratégias múltiplas de recuos e de avanços, elas são singulares em um ambiente repleto de tramas socioterritoriais entre indígenas e não-indígenas e, principalmente, a partir de suas próprias cosmogeografias espaço-temporais.

Os acampamentos-*tekoha*, além de precários, são territórios rebeldes, de enfrentamento ao pensamento e às práticas colonialistas. Com estratégias, não raro silenciosas, os Guarani e Kaiowá reconstroem seus laços de pertencimento com os *tekoha*, aqui compreendidos como ações de descolonização, reinventam seus modos de ser e viver em contraposição à condição de Reserva, afirmam e demonstram nas práticas cotidianas que o lugar de índio é no *tekoha*.

Nesse contexto, elaboramos alguns questionamentos para tentarmos entender mais profundamente as relações que os Guarani e Kaiowá estabelecem com seus territórios étnicos ancestrais. Como reconstroem suas relações de pertencimento com os *tekoha*? Quais são as negociações étnico-territoriais construídas nos conflitos interétnicos que envolvem indígenas e não-indígenas em Dourados? Quais são as diferenças geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha*?

É por meio desses questionamentos que iremos discorrer sobre tais relações e como elas produzem as diferenças geográficas entre a Reserva Indígena de Dourados e os acampamentos-*tekoha*.

CAPÍTULO IV



Foto 7 Acampamento-tekoha Apika'y, 2013.

ENTRE RESERVA E ACAMPAMENTOS-TEKOHA:
DIFERENÇAS, EXÍLIO, MEMÓRIAS, MEDOS, SONHOS E
ESPERANÇAS

Dos medos nascem as coragens. Os sonhos anunciam outra realidade possível, e os delírios, outra razão. Somos o que fazemos para transformar o que somos. A identidade não é uma peça de museu, quietinha na vitrine, mas sempre assombrosa síntese das contradições nossas de cada dia. Nessa fé, fugitiva, eu creio.

Eduardo Galeano, Livro dos abraços, [1989], 2002.

Sobre medos, coragens e sonhos, escreve Galeano (2002). Sua narrativa discorre sobre pessoas que necessitam reinventar a vida para continuarem a existir e produzir suas próprias tramas espaciais, que estão sempre em devir. É exatamente por isso que os Guarani e Kaiowá existem e suas identidades não são peças de museu, estáticos no espaço-tempo, pois sabemos que após os (des) encontros com os *karaí* esses povos não foram mais os mesmos, mas, também, nem os *karaí* são os mesmos, pois, como esclarece Massey (2004), a espacialidade produz novas trajetórias, histórias, territórios, relações, identidades e diferenças.

Neste capítulo elaboramos uma discussão sobre a diferenciação geográfica entre Reserva e acampamento-*tekoha*, apontamos os principais marcadores espaço-temporais entre eles por meio de práticas e processos de des-colonialização. Para tal entendimento, consideramos os processos de des-reterritorialização nas relações entre o *tekoha* e o *tekoha guasu* antes da chegada dos *karaí*, como foi discutido no capítulo II, e as transformações espaço-temporais após esse desencontro, culminou na desterritorialização imposta pelo colonialismo e a territorialização precária na Reserva, e consideramos as retomadas de *tekoha*, por meio de acampamentos-*tekoha* que se constituem em territórios de descolonização, discussão realizada no capítulo III.

Nos acampamentos-*tekoha* o medo e a coragem são permanentes, pois “os brancos precisam que os indígenas tenham medo e [possam] desistir da luta”, como ressaltou Benites durante uma entrevista. O medo da violência dos pistoleiros, dos fazendeiros e a permanente insegurança nos acampamentos-*tekoha* se justifica pelos não raros, assassinatos e atropelamentos, principalmente, de lideranças indígenas. Como se não bastasse, a condição de exílio é permanente, ser exilado em seus próprios territórios marcam os corpos, sonhos e medos de famílias que almejam retomar *tekoha*. Mas o sonho é maior que o medo, ele desencadeia a coragem para outros novos sonhos permeados de esperanças e pela luta para a demarcação dos *tekoha*. Consequência dessa luta e novos sonhos, o acampamento-*tekoha* é um paradoxo,

mesmo caracterizado pela insegurança, é um território tranquilo se comparado à violência existente na Reserva.

Na Reserva, o medo é provocado pela violência do capitão, das práticas colonialistas de controle e domínio dos corpos e das impossibilidades de recriação da tradição em situação de indígenas reservados. O medo toma materialidade nos altos índices de homicídios e suicídios que envolvem, principalmente, meninos e meninas de até 21 anos de idade. Entretanto, esse violento contexto não impede sonhos com uma Reserva sem violência e que permita melhores condições de vida às pessoas que dela não quiseram sair até o presente momento. Uma senhora Guarani disse que “a Reserva também é *tekoha*”, que é um novo modo de reinventá-lo quando não se vislumbra a possibilidade de demarcação de seus territórios étnicos.

Para isso, trouxemos histórias de pessoas que falam de medos, coragens, sonhos, resistências, lembranças do passado. Pessoas que almejam romper com as violências estruturais ao colonialismo e também constituem os componentes que contribuem na diferenciação geográfica entre Reserva e acampamentos-*tekoha*.

A diferenciação geográfica, nesse sentido, é o centro de nossa preocupação nesse capítulo, ela é construída pela/na articulação entre territórios-zona e territórios-rede, tanto no acampamentos-*tekoha* quanto na Reserva, onde as fronteiras entre um território e outro são porosas e constituídas através de múltiplas conexões e entrelaçamentos (ou não) com outros territórios e territorialidades.

4 Entre medos e sonhos

Em trabalho de campo, os Guarani e Kaiowá compartilharam seus medos e sonhos da vida cotidiana. Os medos permitem entendermos os sonhos que entrelaçam passado-presente-futuro e possibilitam redefinir sonhos a partir dos territórios de onde ele é anunciado e vivido. Diante do medo, a coragem para continuar a existir, o sonho de viver bem - *teko porã!* Medos e sonhos dão pistas sobre as diferenças geográficas entre Reserva e acampamentos-*tekoha*.

Entre medos e sonhos trazemos as narrativas e as cartografias Guarani e Kaiowá. Elas contam histórias de vidas, falam do passado (sempre reinventado) e do presente narradas por homens, mulheres, jovens, crianças, *ñandesy*, *ñanderu*, *mburuvicha* (lideranças).

Especialmente os olhares das crianças, justificado pelo fato de que foi com elas que muitas vezes vivenciamos e escutamos as mais inusitadas histórias marcadas pelos medos e sonhos.

Uma dessas histórias de crianças de antemão compartilhamos aqui. Na Reserva Indígena de Dourados, um casal de irmãos, Maicon e Mariana, em uma brincadeira de jogo de futebol disseram a seguinte frase: “A bola é igual uma tartaruga só que anda rápido. A bola voa e a tartaruga fica parada”. Nunca entendemos exatamente o que queriam dizer, mas, com certeza, incita a perceber nas crianças um potencial interpretativo fantástico para imaginar o espaço a partir de pequenos detalhes em meio a sua imensidão, no entanto, possível de ser expresso pelas miudezas. Maicon e Mariana falavam de ações e reações entre uma tartaruga e uma bola. A bola “voa”, demarca não somente a diferença entre eles, mas as ações que um animal e um objeto podem exercer no espaço.

É importante dizer que as crianças têm suas próprias formas de pensar, imaginar e interpretar o mundo em que vivem, apesar de, normalmente, os trabalhos acadêmicos desconsiderarem sua importância. As crianças permitem *desver* o mundo, para usar uma expressão do poeta sul-matogrossense Manoel de Barros (2010). Isso porque elas passam despercebidas pelos pesquisadores, estes enquanto portadores de saberes, ou porque a racionalidade “adultocêntrica” perdeu o encantamento com as coisas pequenas de gentes pequenas.

Podemos afirmar que as crianças elaboram suas próprias cosmogeografias, a partir de tartarugas e bolas em um jogo de futebol, por exemplo. Há um certo entendimento na academia de que as crianças sejam incapazes de elaborar uma reflexão própria. Na elaboração de uma crítica à Antropologia, ressaltando o caráter “adultocêntrico” de seu olhar para com os sujeitos, os povos, as sociedades, as comunidades, Clarice Cohn (2009) elegeu as crianças indígenas do povo Xikrin do Bocajá (etnia Kayapó que vive no sudoeste do Pará) como sujeitos centrais de suas pesquisas¹⁶¹, partindo de uma descrição das próprias crianças na vida cotidiana, como aprendem e elaboram suas próprias concepções e interpretações de mundo.

A autora afirma que há uma dificuldade em reconhecer na criança um sujeito legítimo de estudo, entende ser necessário desconstruir a ideia recorrente de que elas são seres

¹⁶¹ Os estudos pioneiros sobre a Antropologia da Criança (e não da infância) se deu a partir da década de 1960, com influências da antropóloga Margaret Mead, formada pela Escola Culturalista e da Personalidade, da Escola Norte Americana de Antropologia.

incompletos e aponta para a importância de abordar as crianças e suas práticas culturais em si mesmas e não somente, como é mais recorrente, mesmo que importante, serem abordados exclusivamente a partir dos olhares dos “adultos”. Ou como é mais comum, uma visão das crianças como sujeitos que aprendem e nada ensinam, herdeiras das visões de mundo dos adultos.

Em suas palavras:

A negligência da antropologia no estudo da infância tem como base a afirmação de um fim conhecido do processo de socialização - o ser pleno, adulto, plenamente socializado. A criança foi por muito tempo tratada como um ser incompleto, que se torna, gradualmente, um adulto já conhecido de antemão [...] como alguém que ensaia a vida adulta. Voltada à incorporação da criança no mundo adulto, a antropologia foca no que lhe falta, conferindo-lhe uma passividade que falha em notar que ela é, na realidade, ativa na produção de um mundo social que lhe é próprio, ou seja, um ator social ativo e produtor de cultura (CAPUTO *apud* COHN, 2000, p.27).

A criança é um sujeito social pleno, a perspectiva “adultocêntrica” negligencia e desconsidera as narrativas, sonhos e medos de crianças. Existem poucos trabalhos na Geografia que permitem que as crianças também “falem”, assim como existem poucos trabalhos sobre gênero, jovens e, ressaltamos, de homens, mulheres, meninos e meninas que são “pequeninos” diante das grandes lideranças ou figuras mais notáveis de movimentos socioterritoriais, por exemplo.

Exemplo disso são as pesquisas nas quais as principais vozes são, via de regra, “grandes” lideranças, as quais aparecem de forma mais corriqueira, consideradas sujeitos “legítimos para falar sobre”. Essa prática (objetivos, metodológicos, teóricos) impossibilita que privilegiemos os sujeitos que passam despercebidos, aqueles que pouco falam ou são “invisíveis” perto das notáveis lideranças de oratórias fantásticas. Essa “convenção” encobre sujeitos que podem nos oferecer outras visões de um mesmo movimento ou contexto socioterritorial.

Os pesquisadores acabam, mesmo sem querer, por silenciar outras narrativas, as quais são impedidas de falar sob os olhares hegemônicos presentes nos procedimentos de pesquisa acadêmica. Se a luta é “por um mundo onde caibam muitos mundos”, como dizem os Zapatistas no México, é importante que saibamos escutar as múltiplas vozes e existências dentro de um mesmo movimento, comunidade, sociedade, povo, família...

Sabemos que as dificuldades são enormes e tampouco temos receitas pré-estabelecidas de como fazer esse diálogo, mas, é importante estarmos atentos para não deixarmos calados aqueles que lutam para se emanciparem e terem autonomia diante de uma sociedade extremamente elitizada, colonizada e excludente.

Afirmar isso não significa que estamos desconsiderando que as pesquisas não elejam pessoas, narrativas e sujeitos. Mas cabe refletirmos o papel que estamos desempenhando em nossos trabalhos e se, de fato, estamos colaborando, a partir desses procedimentos já consagrados, para um maior entendimento dos nossos “objetos” e dos sujeitos que elegemos como protagonistas de nossas pesquisas.

Porque as crianças, os jovens, os homens e as mulheres simples, sem tanta visibilidade em uma comunidade ou em um movimento socioterritorial, não participam de nossos diálogos e interpretações de forma mais intensa? Isso talvez ocorra porque sempre buscamos a grandeza dos discursos, das grandes lutas e encontros e deixamos escapar de nossos olhares outras tantas ações, reações e “silenciosas” formas de resistência não menos importantes daquilo que consideramos grandes feitos.

Passamos a olhar para sujeitos historicamente subalternizados, os sem-terras, os sem-tetos, os camponeses, os indígenas em seus respectivos espaços de ação, mas ainda continuamos a querer ver, por dentro deles, os nomes ilustres e mais conhecidos fora deles. Invertemos os olhares, mas não descolonizamos nosso pensamento, continuamos a buscar grandezas e desvalorizamos gentes não tão notáveis que transformam suas próprias vidas, os movimentos, mas passam despercebidas.

A observação de Feixa (1998, p. 14) permite refletirmos sobre os sujeitos hegemônicos nas pesquisas, em específico acerca dos trabalhos que envolvem diálogos e olhares sobre os povos indígenas, recorrente no âmbito da Antropologia.

Hablar de lo indígena ha sido siempre nombrar a los dirigentes o chamanes, rezanderos o curanderos, artesanos o milperos, mayordomos o macehuales. El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto [...]. Pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios; el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes, los que conforman la población del porvenir, lo mismo en términos económicos que culturales. No se ha considerado que también ellos podían tener inquietudes ante la situación de deterioro progresivo y constante de sus esperanzas de superación socioeconómica.

Falar sobre os indígenas, via de regra, é falar de grandes lideranças, de xamãs, de gente adulta, uma certa compreensão de que somente eles são portadores de saberes, podem falar e explicar algo. Todavia, as crianças podem nos ensinar muitas coisas sobre uma dada realidade, permitir outras interpretações e formas de imaginar o espaço. Esses sujeitos são tão importantes quanto os adultos. Os olhares, as cartografias e as narrativas de crianças contribuem para a compreensão das diferenças geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha*, construídas, também, por meio de brincadeiras e travessuras.

Realizamos diversos diálogos com as crianças, seja na Reserva ou acampamento-*tekoha*, onde elas narraram o cotidiano de seu dia-a-dia, o que gostavam de fazer, os medos e os sonhos. Um exemplo foi o diálogo com um menino, no acampamento-*tekoha* *Ñu Verã*. Brincando com um pequeno gato, em que o machucava e recebia broncas de sua mãe, contava que prefere viver no acampamento, sua justificativa era de que na Reserva há a presença do capitão, função essa exercida com muita violência por aquele que a ocupava.

Em entrevista, Galeano (2011)¹⁶² elaborou uma importante reflexão sobre a necessidade de estarmos atentos às coisas pequeninas que normalmente não valorizamos. Sua narrativa permitiu-nos lembrar de um menino, no acampamento-*tekoha* *Ñu Verã*, sentado e a escutar as narrativas das lideranças em que a frase mais ecoada era “retomar o que é nosso”. A foto 8 é muito significativa para as argumentações que seguirão.

Diante desse cenário nos pusemos a refletir sobre o que aquele menino poderia pensar ao presenciar tudo isso? Isso nunca saberemos, mas é importante frisar que ele elaborava a própria interpretação do que observava, escutava e vivia.

¹⁶² Entrevista, Eduardo Galeano publicada em 29 de mar. 2011. Disponível em: <<https://maisqueusual.wordpress.com/2011/03/29/entrevista-eduardo-galeano/>>. Acesso em 12. Jan. 2015.

Foto 8



“Olhar o que não se olha, mas que merece ser olhado, as pequenas, as minúsculas coisas da gente anônima, da gente que os intelectuais costuma desprezar nesse micromundo onde eu acredito que se alimenta de verdade da grandeza do universo e ao mesmo tempo ser capaz de contemplar o universo através do buraco da fechadura, ou seja, a partir das pequenas coisas ser capaz de olhar as grandes, os grandes mistérios da vida, o mistério da dor humana, mas também o mistério da persistência humana nesta mania, às vezes inexplicável de lutar por um mundo que seja a casa de todos e não casa de pouquinhos e o inferno da maioria e outras coisas mais. A capacidade de beleza, a capacidade de formosura da gente mais simples, às vezes da gente mais singela que tem uma insólita capacidade de formosura que, às vezes, se manifesta em uma canção, em um grafite, em uma conversa qualquer a que as crianças têm, o que acontece é que depois nós, adultos, ocupamos em transformá-los em nós mesmos e aí destruímos a vida delas, mas temos que ver o que é uma criança, não?”.

Na trajetória com os Guarani e Kaiowá as vozes de homens, mulheres, meninos e meninas Guarani e Kaiowá não tão notáveis sempre nos chamaram atenção. As suas histórias de vida, seus medos, seus sonhos, as violências sofridas no cotidiano, as esperanças e resistências nos permitiram ir mais a fundo nas relações que agem diretamente nas conformações espaciais e nas diferenciações geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha*.

Nesse aspecto, em entrevista, Galeano (2011) faz uma importante observação:

As coisas que se entendem de verdade, as coisas que podemos entender com a razão e sentir com o coração, são as coisas que a gente é capaz de olhar de dentro e de baixo. Se a gente olhar de cima, com a típica arrogância dos nossos “professores” de democracia dos Estados Unidos ou da Europa, e se além de olhar de cima, a gente olhar de fora, não entende nada.

Galeano elabora essa reflexão a partir da pergunta de um jornalista sobre a “visão” do autor sobre a América Latina, o qual conclui sua resposta da seguinte forma: “reino da contradição e da diversidade onde se misturam e às vezes brigam, todas as cores, os cheiros e as dores do mundo”. Assim, como nos sugere essa interpretação da América Latina, também são, em nossa reflexão, os Guarani Kaiowá nos inusitados encontros com os “outros”.

4.1 Exilados em seu próprio território

Pedimos ao leitor que retorne a foto que compõe o início deste capítulo. Observe a menina atentamente e prossiga a leitura. No entardecer de uma quarta-feira, 20 de fevereiro de 2013, presenciamos no acampamento-*tekoha Apika'y*, localizado às margens da rodovia BR-463, sentido Dourados-Ponta Porã, ao lado de uma fazenda tomada por monocultivo da cana de açúcar, uma menina que brincava com terra e um pequeno objeto na mão, também observava atentamente uma conversa de um grupo de mulheres sobre as dificuldades da atual situação em que vivem ao recordarem o modo de vida dos antigos, o *tekoyma*. Relatavam suas experiências de vida e diziam que aquele lugar, o que hoje compreende o acampamento-*tekoha Apika'y*, era muito diferente. Contavam sobre a chegada do não-indígena que roubou o seu lugar e diziam enfaticamente: “antigamente não tinha cana ali, era tudo diferente, branco roubou do índio o lugar dele¹⁶³”.

Esse caso é elucidativo para entendermos que o espaço-tempo de uma brincadeira de uma menina de quatro anos de idade é concomitantemente vivido na luta para retomar *tekoha*, presenciando e sendo inserida nas narrativas de esbulho de seus territórios étnicos e na experiência cotidiana de resistir à precariedade de viver em um acampamento-*tekoha*, à beira da rodovia e da fazenda, que é seu *tekoha*, atualmente tomada pelo monocultivo da cana.

Este é um exemplo do exílio, também presente entre os Guarani e Kaiowá que estão precariamente territorializados na Reserva, condição evidente na narrativa do *ñanderu* Jorge¹⁶⁴.

Para mim dói. Eu moro aqui em Dourados [na Reserva] mas sou sem-terra. Depois que eu fui expulso vim para Reserva, meu pai Antonio veio para Reserva. Até hoje eu sinto que sou sem-terra porque minha terra é lá no *Pindo Roká* [*tekoha*¹⁶⁵]. Preciso voltar no *Pindo Roká* para nascer de novo, para a tristeza acabar. O *tekoha* não sai da minha cabeça. É isso a vida que eu tenho agora. Meu *tekoha* aqui [no *Pindo Roká*], meu avô foi plantado lá, nasceu lá,

¹⁶³ Anotações em diário de campo.

¹⁶⁴ Entrevista concedida em dezembro de 2014.

¹⁶⁵ *Pindo*: Espécie de coqueiros com frutos comestíveis, o seu palmito é amargo e comestível; *Roká*: Pátio, quintal, cerca ou curral.

minha mãe teve eu lá. Minha história está lá. [...]. Sem *tekoha* o índio é perdido.

Sentir-se sem-terra é estar deslocado, a tristeza é, sobretudo, consequência da ausência do *tekoha*. O estranhamento vivido por Jorge e pela comunidade do acampamentos-*tekoha* *Apika'y* se assemelha a muitas outras histórias vivenciadas pelos Guarani e Kaiowá, tanto na Reserva como em acampamentos-*tekoha*. Impedidos de retornar a seus *tekoha*, são tomados por um sentimento que se aproxima daquele vivenciado por pessoas exiladas. Todavia, a situação singular é estarem exilados em seus próprios territórios.

O exílio foi discutido por Edward Said (2003; 2004), que o define da seguinte forma: O exílio é uma solidão vivida fora do grupo e fora do lugar de “origem”, é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, se configura pela insatisfação, insegurança, medo e angústia. Ressalta que o exílio é “produzido por **seres humanos para outros seres humanos** e que, tal como a morte, mas sem sua última misericórdia, arrancou milhões de pessoas do sustento da tradição, da família e da geografia?” (SAID, 2003, p.47 - grifos nossos).

A discussão teórica de Said (2003; 2004) foi elaborada a partir de uma análise sobre o povo palestino, o qual se confunde com a sua própria experiência, de ser ele mesmo um exilado. Afirma que o sentimento de exílio cria tipos de pessoas que se sentem fora do lugar, consequência do deslocamento forçado e do impedimento de retornarem aos seus lugares de “origem”¹⁶⁶.

Necessariamente, para o autor, toda pessoa impedida de voltar para casa é um exilado e os exilados têm urgência de reconstituírem suas vidas, insistem ciosamente no seu direito de recusa a pertencer a outro lugar. Isso se efetiva porque o exilado é movido pelo amor a terra natal, “o que é verdade para todo exilado não é a perda da pátria e do amor à pátria, mas que **a perda é inerente à própria existência de ambos**” (SAID, 2003, p.59 - grifo nossos).

Para Said (2003), o exílio é peculiar a uma identidade nacional, “uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural”, pois nele está implícita uma

¹⁶⁶ Fora do lugar é o nome de um de seus livros, reconhecido como um livro de memórias. Nele discute as rupturas e traumas que vivenciou em toda a trajetória de sua vida, o que acarretou em ser uma fronteira frente as transformações da existência do povo palestino após o ano de 1967, a guerra que envolveu palestinos e israelenses, como um dos conflitos armados que contribui para o esfacelamento do Estado palestino, na Guerra dos Seis Dias.

nacionalidade que marca as relações de pertencimento a um território-nação em específico (SAID, 2003, p.49).

No caso dos Guarani e Kaiowá, a experiência do exílio foi construída no interior do Estado-nação que se sobrepôs aos seus territórios étnicos ancestrais. Esse contexto demonstra as ações do Estado colonialista na tentativa de impor aspectos de brasilidade aos povos indígenas via integração e assimilação à sociedade nacional.

Ademais, ao passo que as redefinições das fronteiras do Estado-nação buscaram dar aos povos indígenas uma identidade nacional, também fazia deles povos desterrados. Uma situação um tanto esquizofrênica, pois ao impor uma identidade nacional, os desterritorializou de seus territórios étnicos e os obrigaram a uma territorialização precária nas reservas.

A tentativa de construção dessa identidade, em associação aos processos de desterritorialização, fez desses povos, povos exilados em seu próprio território. Além de não terem seus territórios étnicos ancestrais, pois estão cercados em frações muito limitadas destes, resistem, em larga medida e até ao ponto em que lhes convém, às formas de imposições de uma identidade que não seja a indígena, que nesse caso é a Guarani e Kaiowá. Dessa forma, tratam-se de pessoas que não foram vencidas por um processo de assimilação, entretanto, ao mesmo tempo, sofrem com os danos causados de serem apartados de seus *tekoha*.

Said (2003, p. 54) afirma que o exílio tem sua origem “na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro”. Ser forasteiro é uma realidade cotidiana para os Guarani e Kaiowá. Para as famílias que estão retomando *tekoha*, a maior expressão do banimento está no impedimento de retornarem a seus *tekoha*. Isso se dá, entre outros fatores, a partir da ótica da sociedade não-indígena negando esse direito, seja pelo Estado, que não efetiva o direito dos indígenas a demarcação de seus territórios, seja pela sociedade civil, que através da disseminação e enraizamento do colonialismo vigente, nega e desconsidera esse direito.

Nesse contexto, as famílias que retomam *tekoha* são consideradas invasoras, perigosas e bandidas. Por exemplo, o Kaiowá Zezinho (*in memorian*) descreve essa situação da seguinte forma: “Somos impedidos de lutar pelo nosso lugar de origem e quando a gente entra [retomada] já vem a polícia. O pistoleiro chega e o fazendeiro manda matar. Não somos

bandidos”¹⁶⁷. Tal cenário evidencia que os indígenas passaram da condição de serem os povos nativos para invasores e descumpridores da lei, ou como o próprio Kaiowá Zezinho afirmou, bandidos!

Ainda, uma situação muito parecida pode ser visualizada nos *outdoors* espalhados no município de Dourados, cujas frases projetam um verdadeiro enfrentamento contra os indígenas. *Slogan* como: “Sim a Produção, Não a Demarcação” e as frases adesivadas nos carros na “Semana da Dependência: Respeito por quem alimenta o país” (ver anexo), confirmam a prática de banir o indígena. Essas frases que reafirmam um imaginário colonialista, no qual os indígenas participam da sociedade contemporânea em estado de atraso, não produzem e não trabalham.

Frente a essa situação de banimento, os Guarani e Kaiowá resistem e reafirmam seus direitos pelos territórios étnicos. A partir das reflexões de Said (2003; 2004) sobre o exílio, é possível afirmar que a perda dos territórios étnicos é o principal responsável pelas relações de pertencimento com os *tekoha*. A situação de exílio reforça o importante papel do caráter político das reivindicações de territórios e das identidades étnicos-territoriais.

Atualmente, a categoria nativa *tekoha* é um notável exemplo no qual a perda do território torna-se um fato fundante à constituição da identidade com referência ao espaço, o que pode ser confirmado pela afirmação étnico-territorial dessa categoria no discurso Guarani e Kaiowá como território exclusivo de uma rede de parentesco, com limites rígidos e definidos, construído como categoria histórica em função da contenção territorial frente ao impacto do colonialismo.

O *tekoha* com limites rígidos e exclusivos de uma rede de parentesco aparece pela primeira vez na etnografia sobre esses povos na década de 1970 (CAVALCANTE, 2012), no livro *Paĩ Tavyterã: Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo* (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG [1976] 2008), o qual influencia um conjunto de estudos antropológicos posteriores sobre os povos Guarani. O livro é produto do trabalho desenvolvido pelos autores a

¹⁶⁷ Entrevista concedida em 2010.

partir do *Projeto Paĩ Tavyterã*, que contribuiu para demarcação de territórios indígenas no Paraguai¹⁶⁸.

Os autores definem *tekoha* da seguinte forma:

El *tekoha* es “el lugar en que vivimos según nuestras costumbres”, es la comunidad semi-autónoma de los Paĩ. Su tamaño puede variar en superficie (por ejemplo, un solo lugar en Fortuna *guasu*, cinco en *Ñuapy*) y en la cantidad de familias (de 8 a 120, en los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (*tekoaruvicha*) y político (*mburuvicha*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* y *mitã pepy*) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones o asambleas generales (*aty guasu*). **El *tekoha* tiene un área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos, y es propiedad comunal y exclusiva** (*tekoha kuaaha*); es decir, que no se permite la incorporación o presencia de extraños. El *tekoha* es un institución divina (*tekoha ñe'ẽ pyrũ jeguangypy*) creada por *Ñande Ru* (vea 6.1.2). El *tekoaruvicha* es el vicario y lugarteniente de Dios-Creador, *Ñane Ramõi Jusu Papa*, quien es *tekoaruvicha* pavê (el dirigente de todos) (MELIA; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 131).

A importância do trabalho desses autores para a literatura sobre os povos Guarani e Kaiowá contemporâneos é valiosa, principalmente por ressaltarem a importância dos territórios para os Paĩ Tavyterã a partir das afirmações étnico territoriais atuais e de negociação com os Estados nacionais. O trabalho etnográfico desses autores, confirma que a reivindicação de territórios étnicos com limites rígidos é uma demanda atual, um mecanismo de sobrevivência desses povos que tecem estratégias de existências em um ambiente colonialista, as quais requerem a reinvenção dos *tekoha* a partir de lógicas zonais e reclamadas ao Estado brasileiro para que efetive a demarcação dessas áreas.

A demarcação de territórios pelo Estado se faz extremamente necessárias em um momento em que não é mais possível “construir casa”, contexto em que confere a transformação do indígena, nativo, em exilado em seu próprio território.

O exílio gera no sujeito um sentimento de estranhamento. Esses povos sentem uma dificuldade de reconhecer as toponímias que marcavam no espaço, os lugares dos deuses, dos *jará* e das festas. Frente a essas transformações nos/dos seus territórios, os indígenas também

¹⁶⁸ No Brasil, em Mato Grosso do Sul, foi desenvolvido um trabalho similar, *O Projeto Kaiowá-Ñandeva*, discutido por Almeida (2001), antropólogo diretamente envolvido no projeto.



participaram desse processo, segundo suas possibilidades de resistência e segundo suas cosmo geografias.

A liderança Damiana, acampamento-*tekoha* *Apika'y*, alega que essas transformações se materializaram no espaço da seguinte forma: “o lugar onde tinha casa virou pasto, agora é cana e a gente não pode entrar... O fazendeiro é bravo e manda matar¹⁶⁹”. Essa narrativa demonstra que as transformações são presenciadas pelos indígenas mesmo diante dos perigos que possam enfrentar. Com ímpeto e desejo de retorno, criam formas de permanente aproximação dos *tekoha*, seja ao vigiá-los de longe ou quando conseguem entrar escondidos, essas aproximações, não raro, impulsionam e os encorajam para os posteriores processos de retomada.

O desejo de retorno nos causa o questionamento sobre a possibilidade de voltar a um lugar ou território de “origem”? Ou se é possível voltar ao passado? Como fazer isso se os encontros são sempre avassaladores na reconfiguração do Outro-Eu no espaço?

Massey (2008, p.183-184) fornece alguns elementos para refletirmos acerca desses questionamentos, ao afirmar que:

Pois a verdade é que nunca se pode simplesmente “voltar”, ir para casa ou qualquer outro lugar. Quando você chega “lá”, o lugar terá prosseguido assim como você terá mudado” [mas] “o que se pode fazer é encontrar os outros, alcançar onde a história do outro chegou “agora”, mas onde esse “agora” (mais rigorosamente, esse “aqui e agora” [...]) é ele próprio constituído por nada mais do que - precisamente - aquele encontro (mais uma vez).

Dessa maneira, se não é possível “voltar ao passado”, a “origem” de um lugar ou território, os Guarani e Kaiowá demonstram em suas estratégias de resistências que é possível reinventar o passado incessantemente e reconstruir o *tekoha*. “Um povo não pode viver sem esperança”, afirmou Hall (2003, p.30). Claro, para esses povos a esperança vive pela/na importância de retomar *tekoha*, retomar a cultura e a necessidade de “contar para não esquecer”. O *tekoha* é uma reinvenção cotidiana movida por práticas cotidianas de resistências e pela esperança do retorno.

¹⁶⁹ Entrevista concedida em fevereiro de 2013.

4.1.1 Entre Reserva e acampamentos-*tekoha*: particularidades nas práticas de lembrar, contar, rezar e liderar

Quando a gente conta a história do índio o pensamento vai para longe e volto um pouquinho no meu lugar.

Ñandesy Floriza, Reserva Indígena de Dourados, 2014¹⁷⁰.

A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida.

Ecléa Bosi, 2004, p.37.

Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades.

Manuela Carneiro da Cunha, 1992, p. 20.

No convívio com os Guarani e Kaiowá, compartilhamos as estórias-trajetórias sobre o modo de vida dos antigos no *tekoha*. Os momentos de lembrar foram múltiplos, diversos e intensos. Ecléa Bosi ([1994] 2012, p.53) afirma que a memória é um cabedal infinito de recordações. “A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança. A sua forma pura seria a imagem presente nos sonhos e nos devaneios”.

O trabalho de Bosi (2012) teve grande influência das contribuições de Maurice Halbwachs (1990). Para Halbwachs (1990), o indivíduo que lembra está sempre inserido em uma comunidade de referência, a memória é para ele uma construção coletiva, mas, que apesar disso, quem a constrói é sempre um sujeito particular, com suas próprias narrativas e interpretações sobre um fenômeno social. Assim, Bosi (2012, p.411) afirma que “Por muito que deva a memória coletiva, é o indivíduo que recorda [...]. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”.

¹⁷⁰ Registro em diário de campo de uma frase da ñandesy Floriza.

O espaço-tempo da memória é a socialização. É um momento de partilhar as experiências vividas pelos antepassados, as angústias, denunciar flagelos de vidas deslocadas e compartilhar os sonhos. Por isso, os Guarani e Kaiowá, ao se remeterem ao passado, permitem que o *tekoha* sobreviva na memória coletiva da comunidade e reforce a necessidade de retomá-lo.

“Contar para não esquecer, a cultura não se perder e perder a origem”, dizem os Guarani e Kaiowá. Contar para que meninos e meninas continuem a luta. Assim, o *tekoha* é imprescindível e para retomá-lo é necessário reconstruir as territorialidades e temporalidades de um modo de vida que tem como referência o *tekoyma* como um modo ideal de ser e viver.

Essa manifestação política da memória de pessoas que buscam a reconstrução de suas vidas é marcada por relações de poder, controle e apropriação do espaço geográfico. A memória coletiva do grupo destaca as experiências do passado. Essa prática tem sido uma das maiores expressões de resistência, é nela e por ela que o *tekoha* toma forma e sobrevive mesmo desfigurado pelas lógicas econômicas de exploração desses territórios.

A ação de recordar e contar o passado é fundamental para as estratégias de Resistências, um meio importante de construir relações de pertencimento com os territórios étnicos, seu papel é crucial na disputa por território entre colonizadores e colonizados. Para os povos colonizados, recordar e contar permite “afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles” (SAID, 2011, p. 11) e manter, mesmo no exílio, o forte sentimento de pertencimento a um lugar de “origem”.

A fronteira que marca o antes e o depois do contato com os *karaí* não deve ser pensada em termos de linearidade. Recordar o passado é uma ação realizada em meio a um emaranhado de territorialidades e temporalidades que se fundem, não são hierárquicas e não se sobrepõem. Tais práticas são notórias nos momentos de lembrança do *ñanderu* Jorge, na Reserva Indígena de Dourados, e da liderança Damiana, no acampamento-*tekoha* *Apika’y*.

Para o *ñanderu* Jorge, lembrar e contar sobre o passado guardam sensações de alegria e tristeza. Alegria por permitir que o *tekoha* permaneça vivo na memória de sua família, o que lhes reforça o pertencimento ao *tekoha*. Uma tristeza, porque reitera a realidade do exílio, pois o “dono do *tekoha* é o fazendeiro e ele é violento”. A violência do fazendeiro é rememorada pelas histórias tristes de brutalidades que sofreram quando da expulsão de seu *tekoha*, o *Pindo Roká*.

*O Sorotó é ñanderu do Pindo Roká, Sorotó é ñanderu desse tekoha e esse lugar é dele. O nosso tekoha era muito bom, o ñanderu Sorotó era muito bom, se criou lá e está plantado lá [enterrado], foi matado pelo fazendeiro [que] tirou a língua dele e colocou uma vara na língua e ali ele gritou. O fazendeiro matou [o Sorotó]. O jagunço do fazendeiro falou que matou e pendurou a língua dele e os índios correram tudo no meio do mato. Essa história é a verdadeira do índio. Meu vovô está plantado naquele cemitério ali, foi plantado o Lucio, Ritalino está tudo plantado ali no cemitério, morava tudo no tekoha. [...]*¹⁷¹.

As palavras de Jorge denunciam a violência e a brutalidade que sofreram ao serem expulsos, ressalta a versão de uma história que não está presente nos livros oficiais da história do Brasil. As ações violentas e desumanas como princípio para obtenção de poder, seja econômico ou político, são práticas que justificam os fins caracterizados pelos ideais de Progresso, Desenvolvimento e Civilização, ou mesmo naqueles basilares que fundamentam o Estado burguês (Fraternidade, Liberdade e Igualdade), histórias que oficialmente nos foram apagadas, mas que resurgem nas palavras de um *ñanderu*, que pouco ou nada é importante para uma sociedade que preza por esses ideais a pouco destacados.

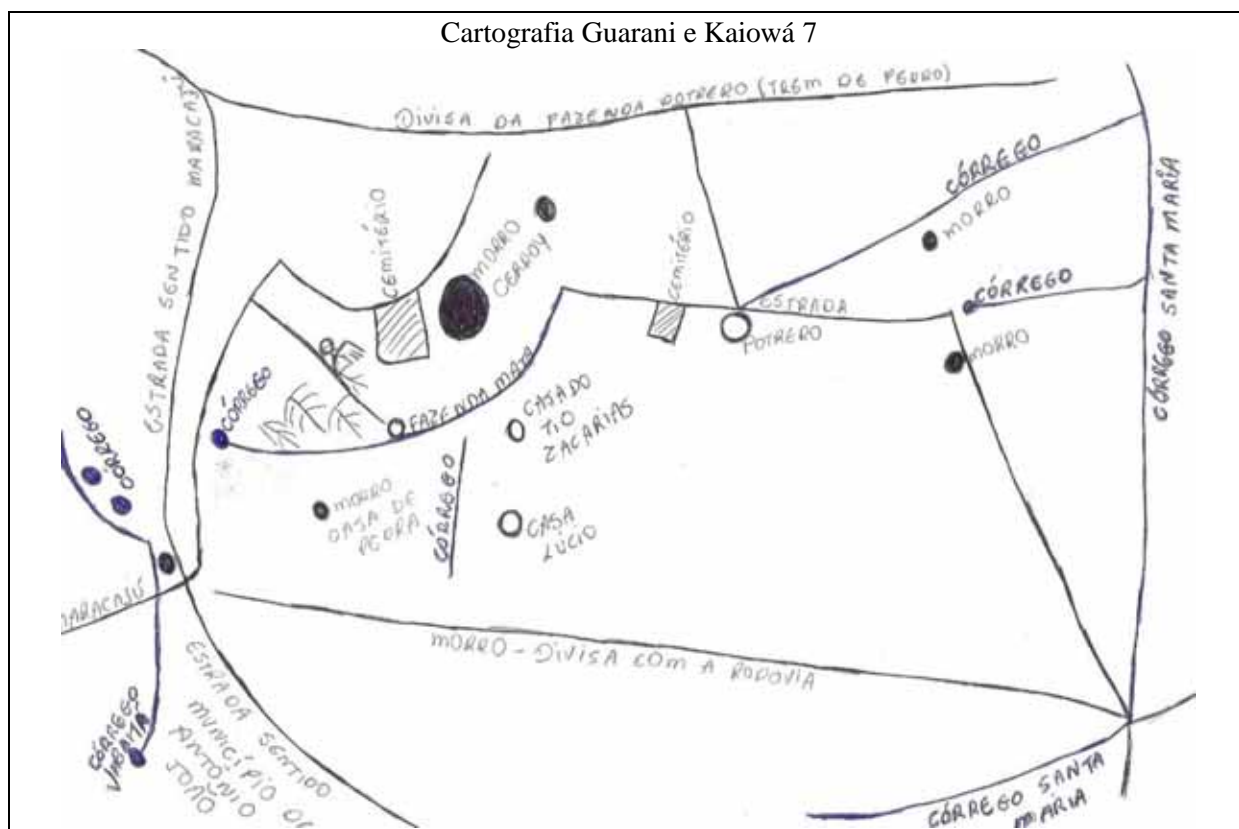
Essas histórias demonstram a tristeza do *ñanderu* Jorge, presente em suas lembranças sobre o *tekoha*, contudo, fornecem os elementos necessários para que as pessoas que passaram por esse processo de desterritorialização não permaneçam apagadas e sejam protagonistas de suas próprias vidas, que no caso desse *ñanderu*, é o desejo de retomar o *Pindo Roká*.

O branco fala que é dele, mas não é. Antigamente antes de 1970 tinha roça, agora é eucalipto, é só eucalipto, mas tudo era *tekoha Pindo Roká*. Aqui era tudo Reserva [equivalente a *tekoha*]. Antigamente tinha Guavira, tinha tudo e agora a nossa cultura está acabando. Esse é nosso *tekoha*, meus parentes, meu vovô, meu vovô morreu tudo aqui, meu tio... e esse *tekoha Pindo Roká* é nosso. Aqui morreu muita gente e morreu pelo fazendeiro, matava e não tinha direito de nada, assim que era. Índio não tem direito e o índio vai morrendo, a lei existe, mas não chega para a gente, só chega para o branco. O branco chega. O índio não tem direito e isso é verdade. A Funai não demarca e agora o nosso *tekoha* é tudo eucalipto.

Jorge ressalta as transformações espaciais do *tekoha Pindo Roká*, reitera que essas são consequências diretas do contato com a sociedade não-indígena. Sua cartografia, a seguir,

¹⁷¹ Entrevista concedida em dezembro de 2014

buscou demonstrar o rearranjo dessa relação no espaço-tempo e a nova configuração que se sobrepôs ao seu *tekoha*.



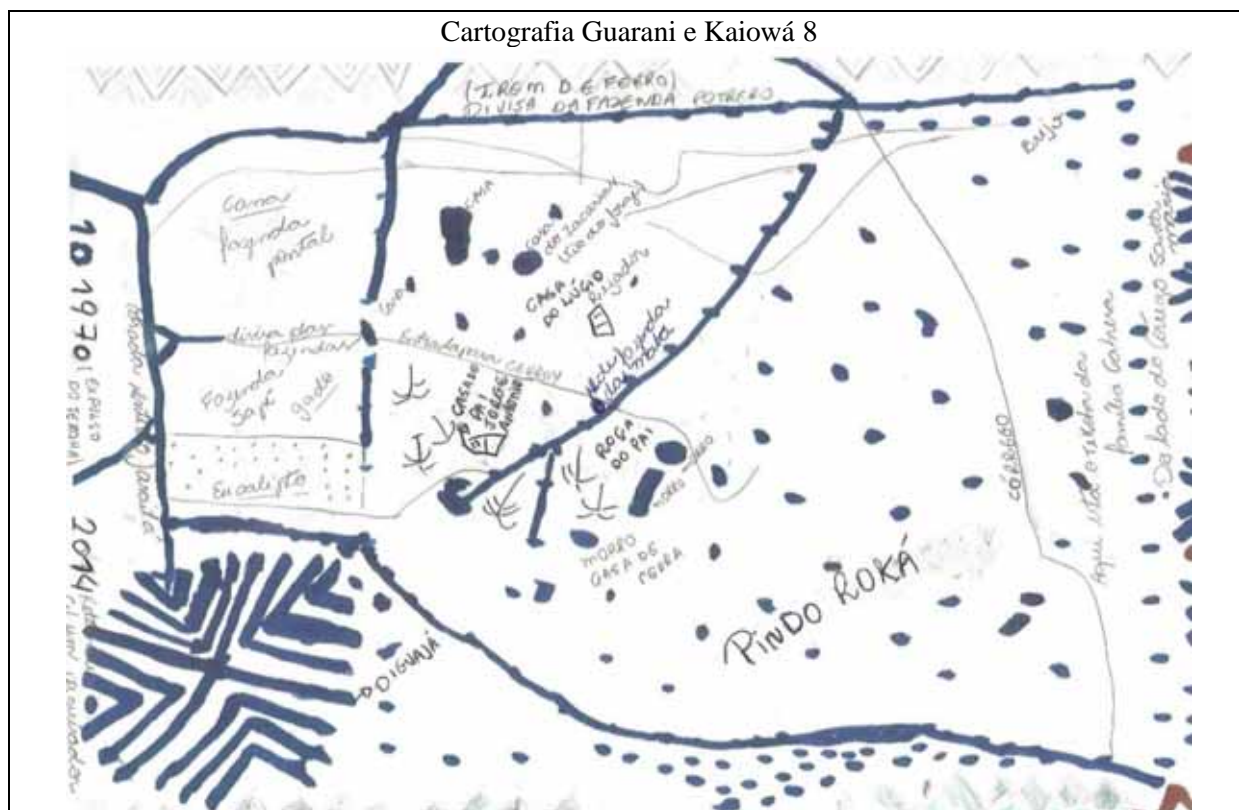
Ao discorrer sobre sua cartografia, destacou a trajetória de seu pai Antônio, que morreu na Reserva Indígena de Dourados, em 1988. O motivo, segundo Jorge, foi que seu pai “morreu de tristeza porque o fazendeiro não deixou voltar para o *Pindo Roká*”.

Na cartografia a seguir está registrada as datas de 1970 e 2014, essas são decorrentes de um pedido que Jorge fez a um de seus filhos para que registrasse 1970 como o ano em que ele e sua família foram expulsos do *tekoha* e, 2014, ano em que Jorge regressou ao *Pindo Roká* pela primeira vez após a expulsão, cuja visita foi acompanhada de um pesquisador.

Sobre isso, narrou o seguinte:

Em 2014 eu cheguei de novo lá [fala isso com o sorriso enorme e com brilhos nos olhos]. Chegamos lá, em 1970, dá mais de 40 anos. Eu tinha medo de voltar por causa dos pistoleiros. Eu me desesperei né. Chegamos lá e ninguém, não tinha ninguém. Não tinha nenhuma pessoa. Dava para ver o carro do fazendeiro, era um trator. [...]. Eu lembro né, vou contar. Desde os 10 anos eu fiquei sozinho no *Pindo Roká*, sozinho na casa do meu pai. Eu cuidava de 300

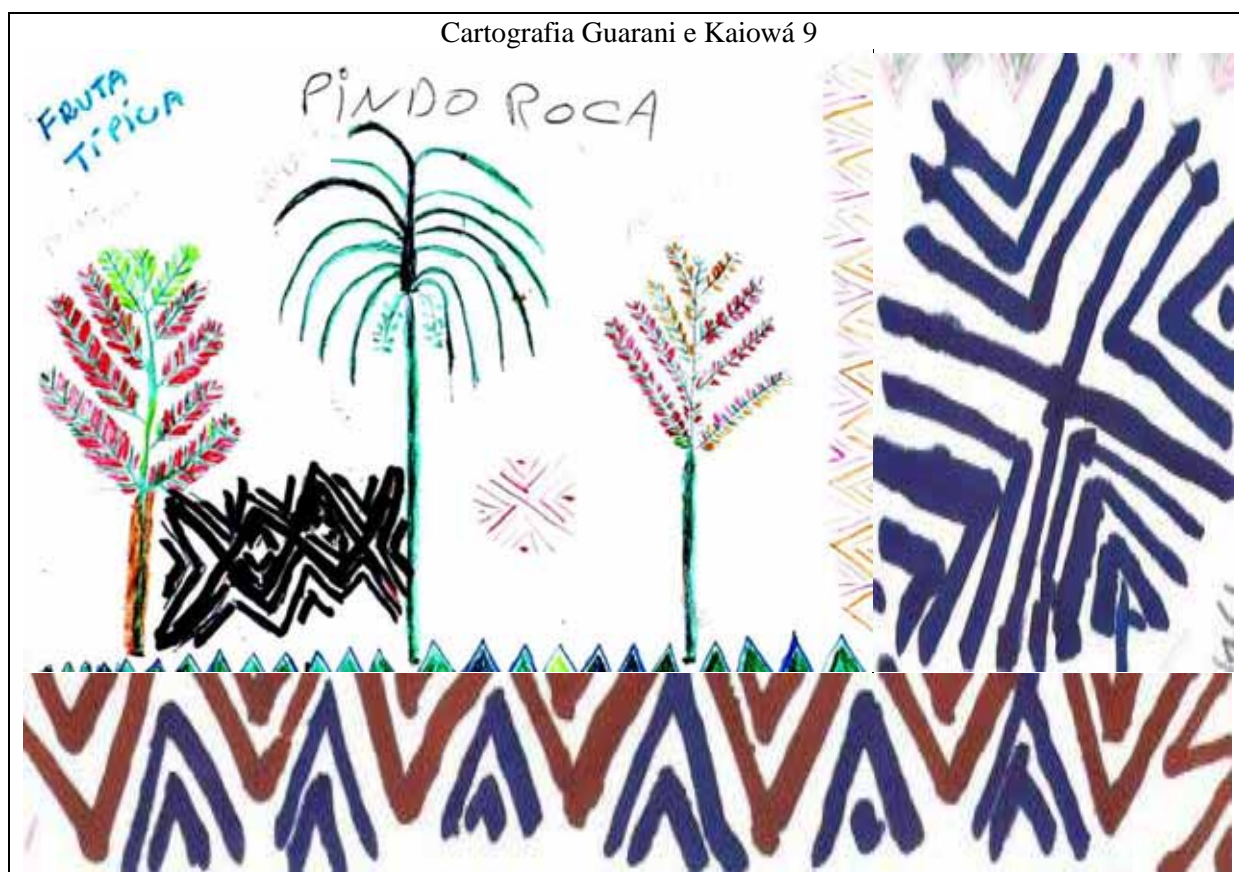
porcos, 600 cabeças de gado, 200 cavalos, galinha d'angola, ganso, cachorrada. Eu cuidei bem para o meu pai, da bicharada do meu pai. Eu me formei lá, trabalhando, e aí deu aquele despejo e meu pai não quis brigar com o fazendeiro.



Ao interpretarmos essa narrativa, percebemos que quando Jorge fala que estava “cuidando” das posses de seu pai, na verdade, seu pai era a pessoa responsável por manter uma propriedade, que apesar de ser o seu *tekoha*, já não lhe pertencia mais, fora apropriado por um fazendeiro que, a partir das palavras de Jorge, foi o responsável pela retirada de sua família do *tekoha Pindo Roká*.

Tudo era mato, tinha roça e perto da montanha tinha as plantações do meu pai. O véio chico [Francisco] expulsou meu pai daqui, mandou embora na década de 1970. Antes de expulsar o fazendeiro foi chegando, da cerca para cá era índio, mas o branco chega e pega tudo. Agora o *Pindo Roká* virou agora uma fazenda que chama agora de Fazenda da Mata né. Agora colocaram nome, colocaram Potrero, a Fazenda Potrerinho, Fazenda Erva, agora tudo isso é fazenda... e era *tekoha* dos índios.

Ao lembrar e contar sobre o *tekoha Pindo Roká*, em dezembro de 2014, Jorge com felicidade falava de um lugar que, embora desfigurado, é possível ser reconstruído pelas lembranças do passado. Ele narra: “eu fui lá e retomei o passado, e vi com o meu olho mesmo a modificação do branco”. Relatou sobre as ervas, casas, plantas, frutas, animais e pessoas que existiam naquele lugar, mas que agora “sumiu tudo”. Jorge se emocionou ao lembrar do *diguahá* - pintura que se apresenta na cor preta, azul e vermelha na cartografia 9 a seguir - que os Kaiowá do *Pindo Roká* faziam em seus corpos, nos braços ou pernas como modo de identificação com o lugar de “origem”. Segundo ele, esse *diguahá* “é a coisa mais bonito de ver”.



Exemplo da presença do *Pindo Roká* na vida cotidiana de Jorge na Reserva são as suas representações no *apika* - banco (localizado em frente ao *yvyra marangatu*¹⁷² - altar - em uma casa de reza - *ogapysy*). Tais representações (ver painel a seguir) possivelmente reconstruídas após a visita de Jorge e Floriza ao *tekoha Pindo Roká*, em 2014. Perguntamos para Jorge o porquê das pinturas nos *apika*, e ele respondeu o seguinte: “está retomando o passado, o lugar do índio né”.



A partir da nossa convivência com o *ñanderu* Jorge é possível afirmar que a ação de observar o *tekoha* de perto, estar lá, contribui para a reconstrução do sentimento de pertencimento com o “território de origem”, como percebemos em sua narrativa sobre as sensações que teve ao retornar pela primeira vez ao *Pindo Roká* após sua expulsão.

Eu cheguei aqui em Dourados e voltar lá [no *tekoha*] sem falar com o homem [fazendeiro], dificultou né. Lá é uma terra que é retomada e a gente ficou com medo porque é reconhecido lá [ele é conhecido pelos fazendeiros]. Para mim entrar lá é perigoso. [...]. Então eu, para eu entrar lá não tem contato e não é entrando assim, tem que avisar né. Meu pensamento [é]: eu quero morar lá. [...]. Então quando eu cheguei em 2014 daquele lugar lá, quando chegamos lá,

¹⁷² “O altar, *yvyra marangatu* (*yvyra* - madeira, *marangatu* - bom, sagrado), tem várias partes e basicamente é formado por três varas fincadas no chão, colocadas uma ao lado da outra. A do meio, a mais alta, adornada com fitas que são seu *jeguaka* (adorno de cabeça), é o local por onde desce o relâmpago: ela o segura e conta a mensagem por ele trazida. Durante o ritual sempre deve ficar algum *yvyra'ija*, “guardião”, cuidando deste local. Aos pés do *yvyra marangatu*, repousa um barco confeccionado em cedro, que deve permanecer sempre naquele local, com um pouco de água para que o beija-flor venha beber” (MONTARDO, 2009, p.70).

parece que eu pisei naquele lugar [e] eu nasci de novo. A tristeza que tinha aqui em Dourados saiu tudo, aquela angústia da pessoa saiu tudo. Eu fiquei olhando onde tinha a casa do meu pai e eu vi aquilo lá. Eu fui lá ver e a Floriza ficou no carrinho [na caminhonete junto com o pesquisador]. Se quisesse chorar naquela hora eu chorava ali. Um lugar muito importante, a tristeza parece que acabou. Até hoje estou lembrando da minha mãe arrancando cará [uma variedade de batata]. Eu estou pensando nisso daí. [...].

Jorge demonstra *in loco* a importância do lembrar e contar - reconstruindo a memória coletiva de sua família - que são potencializadas pelo movimento de mais uma vez estar lá, o que possibilitou redefinições em suas lembranças a partir do que observou e viveu no território de “origem”.

Para a liderança Damiana, a prática de lembrar e contar o passado reinventado também é importante. A reinvenção do passado é muito presente nos acampamentos-*tekoha*, como iremos exemplificar a partir da cartografia da liderança Kaiowá Damiana, que espera a demarcação do *tekoha*, o *Apika'y*. A cartografia foi apresentada pela comunidade no ano de 2009, o objetivo dessa representação foi ajudar os antropólogos com os estudos de identificação de Terras Indígenas.

Com a ajuda da cartografia a seguir, Damiana explicou o modo como o território era organizado pelos Kaiowá, demonstrando os diferentes territórios presentes no *tekoha*. Reconstrói cartograficamente, sob uma paisagem que atualmente se apresenta homogênea, repleta pelo monocultivo de cana-de-açúcar, o *tekoha* a partir das toponímias antes marcadas, segundo Damiana, pela presença do mato - *ka'a* -, os caminhos - *tape po'i* -, córregos, rios, cemitérios, casas - *ogapysy*. Essa minuciosa descrição dos territórios, a serem confirmadas pelos estudos antropológicos, reflete os vínculos de pertencimento que a mantém ligada a um conjunto de territorialidades que já não podem ser reproduzidas diante da transfiguração de seu território étnico ancestral.

As transformações do *tekoha* foram ilustradas em sua cartografia, novos elementos se fazem presentes na paisagem, como as rodovias BR-463 (liga Dourados a Ponta Porã) e MS-379 (liga Dourados a Laguna Caarapã), ambas se tornaram os referenciais para a delimitação do território reivindicado. Isso demonstra que o *tekoha* é construído a partir das relações sociais com o espaço entrelaçando passado (*tekoyma*) e presente (*tekopyahu*).

Como não é possível voltar ao passado e, sim, reinventá-lo, essas estruturas viárias e o monocultivo da cana-de-açúcar são inseridas nos seus processos de retomadas, cuja necessidade é imaginar o *tekoha* para além do que é perceptível no campo da visão, ver o que a maioria não enxerga, ver através de uma paisagem homogênea, os caminhos estreitos no meio do mato, toda a cosmogeografia que constitua seu *tekoha*.

Damiana discorre sobre essas novas lógicas de atuação:

Essa rodovia [referente a BR-463] vou para Dourados, para cidade e vejo o GT [Grupo Técnico] da Funai [buscar informações sobre o GT]. A cana está em cima dos parentes e isso não é bom... [...] quando o celular não funciona e não dá para receber a notícia e tem que ir para cidade. Tem que ir andando, é assim que é, antigamente meu antepassado não tinha carro grande [caminhões]¹⁷³.

As relações de pertencimento de *ñanderu* Jorge e liderança Damiana com os *tekoha* demonstram a importância dos atos de lembrar e contar. A isso se somam as práticas elaboradas a partir das rezas e da capacidade das lideranças, *ñanderu*, *ñandesy* e *mburuvicha*, de organizarem redes de parentesco e alianças políticas para a retomada.

Cavalcante (2012, p.83) fez uma importante reflexão sobre as retomadas Guarani e Kaiowá: “Na essência, o que cada *tekoha* demandante requer **não é ter um território exclusivo para seu grupo étnico, mas sim uma porção territorial exclusiva a seu grupo político**, do qual estarão excluídos indígenas da mesma etnia que não façam parte de suas relações político-sociais” (grifos nossos). Ressaltamos, além disso, o papel exercido exclusivamente pelos *ñanderu*, *ñandesy* e *mburuvicha*, ao articularem grupos políticos que desejam retomar um *tekoha*, os quais representam uma rede específica de parentesco e de alianças políticas. Isso significa que uma liderança não fala nunca por todos os Guarani e Kaiowá.

¹⁷³ Entrevista concedida em fevereiro de 2013.

Os *ñanderu*, *ñandesy* e *mburuvicha* são importantes sujeitos da cosmopolítica Guarani e Kaiowá. Dentre suas responsabilidades está presente o papel de manter a harmonia da comunidade, imprescindível para as retomadas, as quais somente são possíveis por meio da realização prévia de rezas. Tal contexto exige a presença de bons rezadores para que possam “amansar o branco”, ou seja, evitar as ações violentas dos *karaí*, função essa desempenhada, principalmente, pelos *ñanderu* e *ñandesy*. Caso não haja efetividade nessa sequência de prerrogativas, poderá ocorrer o desprestígio desses rezadores. Ressaltamos que os *ñanderu* e *ñandesy* são sujeitos diretamente responsáveis para a reconstrução da memória da comunidade, das geometrias de poder entre quem narra e quem escuta, permitindo a existência do passado e do *tekoha* nas relações sociais.

Os *ñanderu* e *ñandesy* são os guardiões da tradição, normalmente por serem as pessoas mais velhas de uma rede de parentesco e guardam um tesouro inestimável, o passado¹⁷⁴, trunfo para as retomadas de *tekoha*, o que move as comunidades a reconstruírem a esperança de retomarem *tekoha*.

Sobre a importância do passado, a *ñandesy* Kaiowá Antônia¹⁷⁵ contou-nos que o papel do rezador é rememorar-lo para as crianças, ressaltando que a reunião cotidiana das famílias em torno do fogo doméstico é um costume imprescindível para tal ação, pois é o momento no qual recebem conselhos e se aprende a tradição do mundo Guarani e Kaiowá, principalmente de meninos e meninas que precisam aprender sobre seus territórios de “origem”. Como ela mesmo ressaltou “eles só conhecem porque contamos. Se a gente não conta a história perde a cultura. Essa é a verdade”. A importância do fogo doméstico foi representada na cartografia a seguir.

¹⁷⁴ O passado ainda foi magnificamente evidenciado no trabalho de Bosi ([1979] 2012, p.85) a respeito das memórias de velhos ao lembrarem um espaço-tempo muito diferente do vivido na velhice, como: a infância, o namoro, a relação familiar e, também, as dificuldades de ser velho na sociedade atual. Esclarece sua relação em ouvir histórias de velhos ao dizer que: “o narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam”.

¹⁷⁵ Entrevista concedida em dezembro de 2014.

Cartografia Guarani e Kaiowá 11



Essa Cartografia Guarani e Kaiowá corresponde às atividades do Projovem Campo Saberes da Terra, no ano de 2011, elaborada por uma ex-aluna. Ilustra como sua família se organiza para escutar e aprender as histórias contadas pelos *ñanderu* e *ñandesy*, ainda explica que: “Sentar no fogo para escutar história é importante para aprender como é a vida do verdadeiro índio”. Nessas ocasiões é recorrente escutar afirmações como: “o índio sempre foi assim”; “esse é o jeito do índio”, tais comentários suscitam a necessidade de reafirmar suas tradições.

Apesar disso, a tradição é sempre não tradicional, pois ela é atualizada a partir dos inusitados encontros com os outros, nas ações de lembrar e contar sobre o passado. Hall (2003, p.29) afirma que a tradição funciona como um núcleo imutável e atemporal, “ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”, cujo cordão umbilical é a sua fidelidade às “origens”, à busca incessante pela “autenticidade”¹⁷⁶, o que é bastante evidente nas práticas de resistências Guarani e Kaiowá para retomarem *tekoha*. Ainda, para o autor (2003, p. 30),

¹⁷⁶ Viveiros de Castro (2008, p.148) “Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afro-descendentes, ou quem quer que seja - pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Ou talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso - ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui-metafísico”.

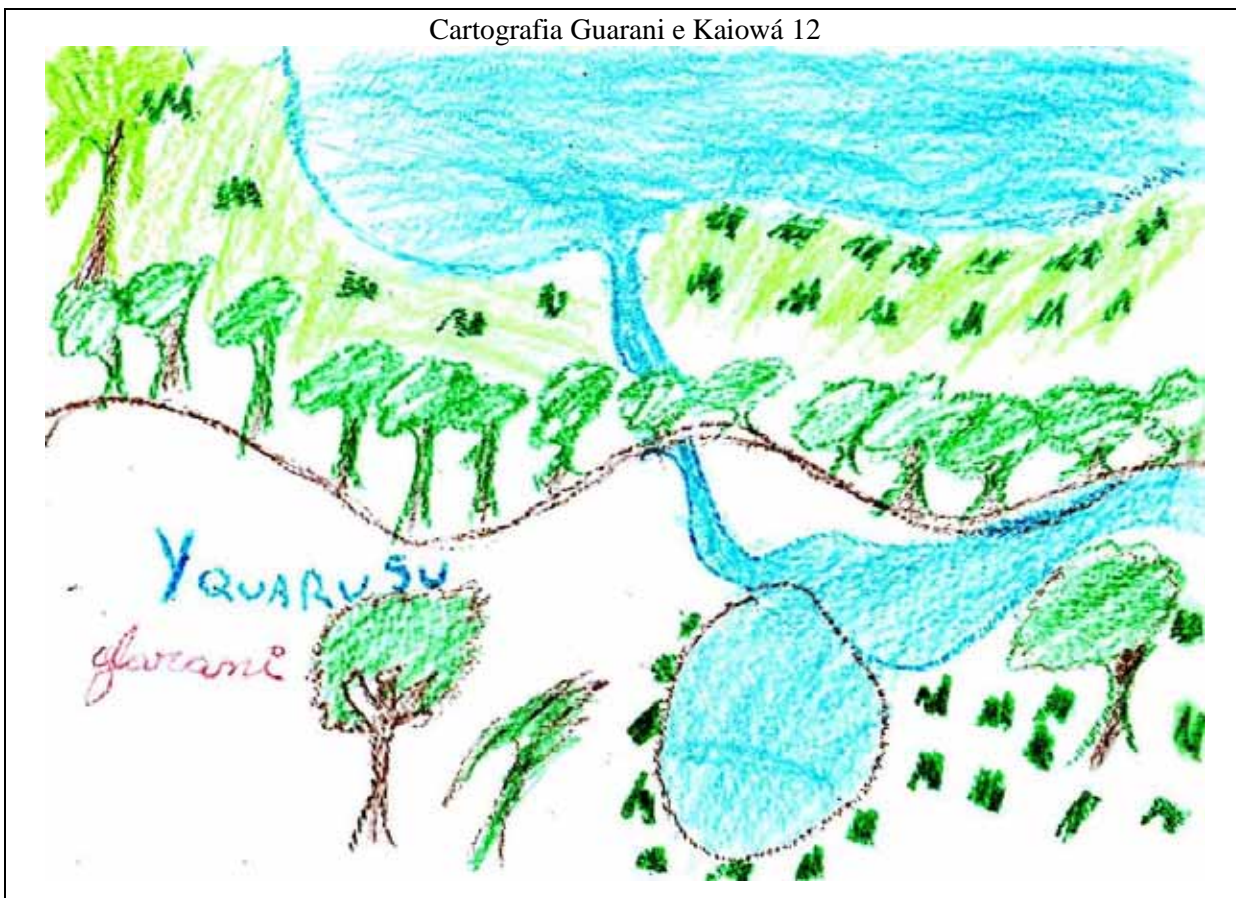
“seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem a sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio”.

Bosi (2012, p.82) adverte que lembrar é também esquecer a realidade em que se vive e vislumbrar um modo de vida ideal e não real, que ao mesmo tempo que ficou no passado, se mantém no presente pela lembrança, tendo em vista que a função da narrativa é unir o começo ao fim (passado e presente) e “tem um lugar de honra como guardião do tesouro espiritual da comunidade, a tradição”.

Lembrar e contar é uma forma de reconstituir o passado. Contá-las para homens, mulheres, meninos e meninas que não nasceram no *tekoha* é um modo eficaz para que essas pessoas criem/reestabeleçam relações de pertencimento e possam dar continuidade à luta de sua comunidade.

Isso é possível perceber pela cartografia seguinte, construída por Giovani, 15 anos de idade, que nos apresentou o *tekoha* de sua família a partir das histórias contadas pelos seus pais adotivos, o *ñanderu* Jorge e a *ñandesy* Floriza. Na cartografia representou, a partir do que ouvia de seus pais, como era o *tekoha Iguarusu*¹⁷⁷, onde moravam os familiares de Floriza. O menino, mesmo sem nunca ter conhecido esse lugar, afirmava que nele há muita água e que seu nome é *Iguarusu*, o que significa “água grande” (grande quantidade de água) na língua guarani.

¹⁷⁷ A palavra é proveniente de *Igua - Iguaçu - Iguasu* (água). *Iguarusu* é a junção de *Igua* (muita água) + *Guasu* (grande) = água grande.



A cartografia evidenciou a importância do reavivamento da memória coletiva, passada de geração a geração, do ato de lembrar e de contar, práticas que permitem com que seus referenciais espaciais continuem presentes não somente na memória, mas no cotidiano que envolve os medos e os sonhos em torno do *tekoha*. Frente a isso, concordamos com Clifford (2000, p.75) quando afirma que:

[...] a memória torna-se um elemento essencial na manutenção de um sentido integridade - memória que é sempre construtiva. Mas não queremos ir tão longe no caminho da invenção da tradição - certamente não em todos os casos. A história oral pode ser muito precisa, transmitindo uma substância cultural relativamente contínua, senão rearticulada, ao longe de muitas gerações. Isso vale especialmente quando há uma base de terra para organizar as lembranças [...].

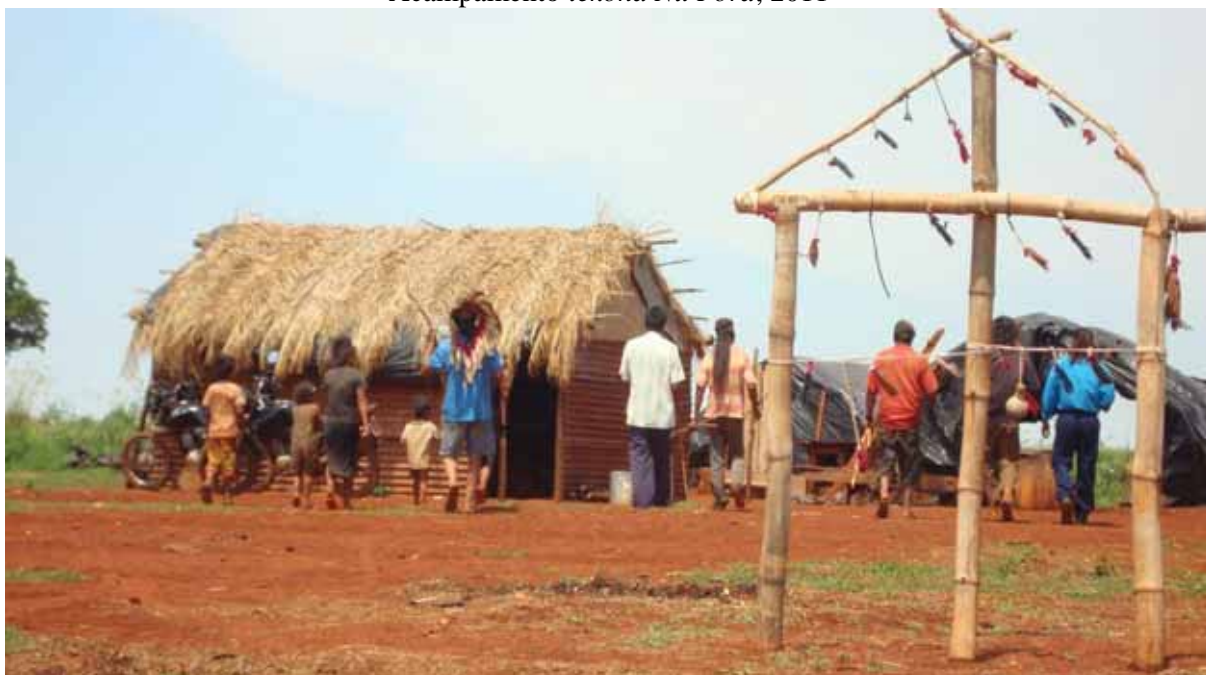
Por tudo isso os *ñanderu* e *ñandesy* são extremamente importantes. Todavia, bons *ñanderu* e *ñandesy* devem ser capazes de *johexakáry* - grandes videntes - pois por meio de visões, que ocorrem durante o sono, são capazes de solucionar ameaças sobrenaturais e descobrir o que irá acontecer no futuro, além de deter o poder de curar enfermidades. Como

ressaltam os Guarani e Kaiowá, um de seus grandes poderes é *amassar o branco* para que não ocorram situações de conflitos. O ato de sonhar é relatado como uma prática indispensável para a função de um *johexakáry*, sonhar é obter conhecimento e revelação do futuro. Os *ñanderu* e *ñandesy* são os detentores da sabedoria do grupo, pois dominam a arte da reza e, a partir dela, obtêm revelações dos deuses.

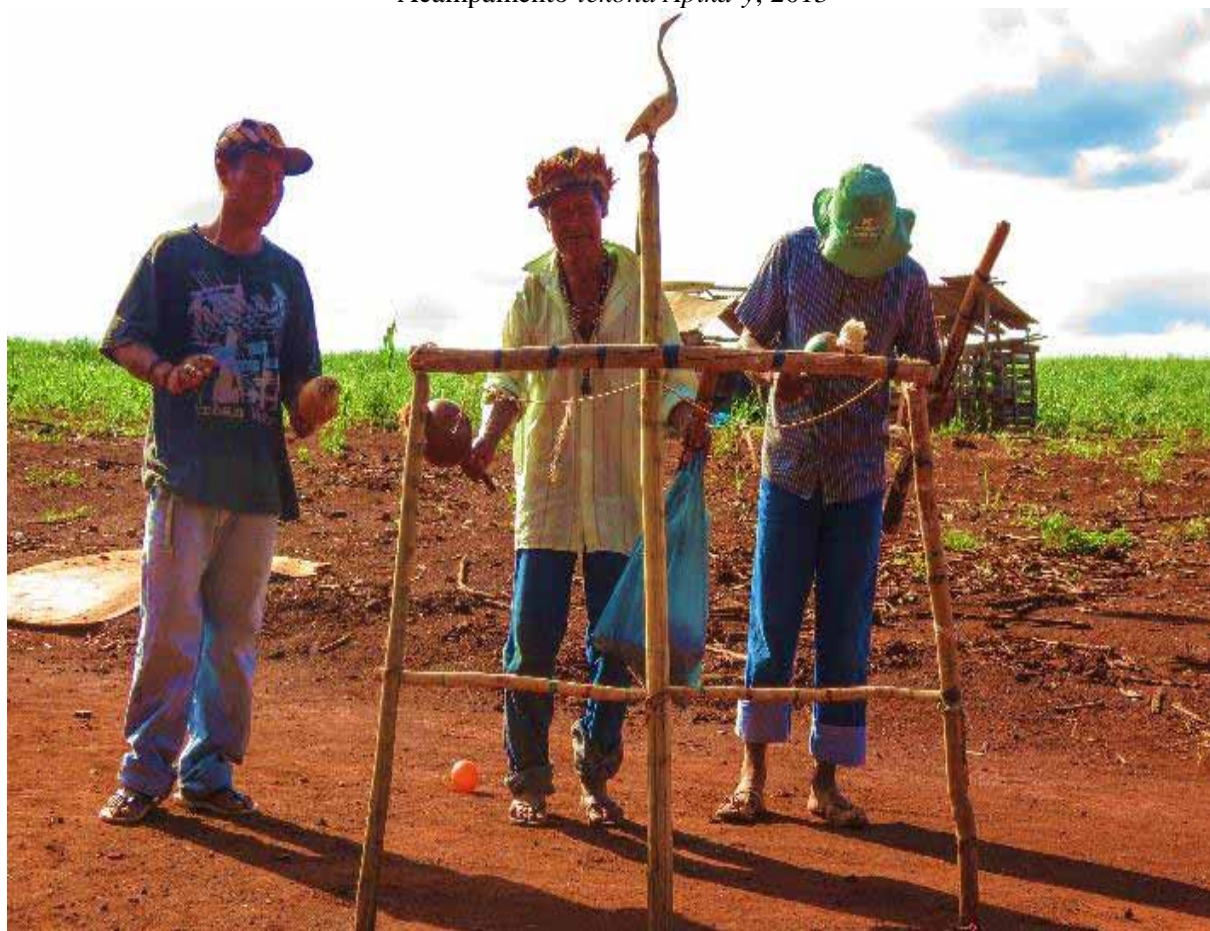
A reza é muito presente entre as famílias que estão retomando *tekoha*, seja na Reserva ou acampamento-*tekoha*. As crianças têm clareza sobre essa importância. Esclareceram que a partir das rezas é possível conectar-se com diversos seres e deuses em um ritual com cantos e danças que envolvem toda a comunidade, ainda, ressaltavam a importância da *maracá* e dos altares - *yvyra marangatu* nesses rituais. Com a *maracá* é possível falar com os deuses; o *yvyra marangatu* é o lugar no qual é realizada a reza, onde rezadoras e rezadores pedem proteção para iniciarem uma retomada ou permanecerem nos acampamentos-*tekoha*.

Os painéis fotográficos e as cartografias (construída por crianças com a ajuda dos pais) a seguir permitem visualizar os rituais e o uso da *maracá* e do *yvyra marangatu* nos acampamentos-*tekoha* e na Reserva Indígena de Dourados.

Painel Fotográfico 4
Acampamento-tekoha Ñu Porã, 2011



Acampamento-tekoha Apika'y, 2013



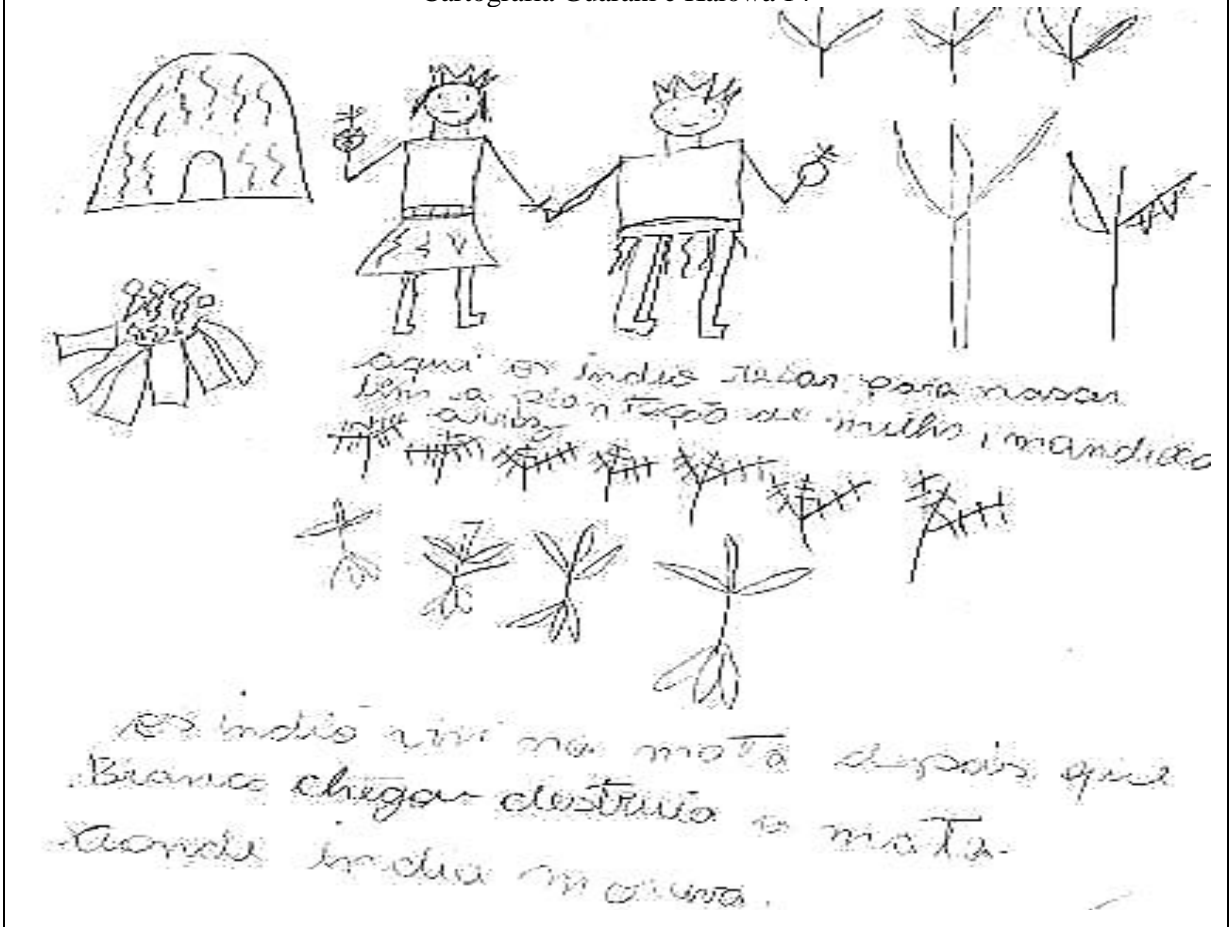
Painel Fotográfico 5
Reserva Indígena de Dourados, 2010 e 2013



Cartografia Guarani e Kaiowá 13



Cartografia Guarani e Kaiowá 14



Esse fato demonstra alguns dos objetivos dos momentos de conversas diárias - fogo doméstico - realizados pelos Guarani e Kaiowá. As crianças, ao participarem de todos esses momentos, tomam contato com as práticas políticas-religiosas e estratégias da comunidade para resistirem, nesse caso específico, são inseridas no contexto de luta que objetiva as retomadas de *tekoha*, aprendem não somente todos os ritos que precedem essa ação, mas também, compreendem, paulatinamente, os novos papéis que terão que desempenhar caso participem das retomadas de *tekoha*. Diante do que pudemos presenciar e dialogar com essas crianças, seus comportamentos são distintos em relação à vida na Reserva e a permanência nos acampamentos-*tekoha*.

As crianças se apropriam de todas as práticas de luta de um modo muito particular, que apesar de ter muitas interferências do contexto em que estão inseridas, na Reserva ou acampamento-*tekoha*, cada uma preenche esses lugares de significações que não nos permite afirmar que há uma concepção homogênea do que seja ou represente, tanto a Reserva, quanto os acampamentos. Como já destacamos, os adultos também têm múltiplas concepções do que sejam esses territórios, contudo, mesmo com essa heterogeneidade com que os concebem, relatam que a retomada é o único meio pelo qual podem reestabelecer o *tekoyma*. Assim, lembrar e contar, reavivados por momentos diários em que recriam suas identidades étnico-territoriais, reafirmam suas relações de pertencimento com os *tekoha*, como são práticas importantes inseridas em suas diferentes estratégias de luta.

Os processos de retomadas são diretamente conduzidos pelas lideranças político-religiosas expressas nas figuras do *ñanderu* e da *ñandesy*, no entanto, é importante destacar a presença de outro tipo de liderança para a retomada, o *mburuvicha* (que pode ser também, em alguns casos, um *johexakáry*), principalmente seu papel nos acampamentos-*tekoha*. O *mburuvicha* tem a habilidade de lidar com questões exteriores às redes de parentesco, realizar alianças políticas, inclusive com os não-indígenas, com agentes tanto do poder público como da sociedade civil. Sua importância é política e seu poder de liderar é sempre transitório.

Pereira (2004) ressalta que a postura das comunidades frente a essa liderança é de profunda desconfiança, o que impede uma conformação fixa e permanente no ato de liderar.

Assim, a manutenção dessa liderança no poder exige carisma e conquista de prestígio, o que significa, também, estabelecer boas relações com os *ñanderu* e *ñandesy*.

A principal função de *mburuvicha* nas retomadas é, para Pimentel (2012, p.134):

[Liderar] uma nova ocupação. Ele é o encarregado de se assegurar de que aquele novo local será, objetivamente, capaz de atender às necessidades de seu grupo: água corrente, lenha, madeira para construir casas, solo fértil para plantar e, antigamente, abundância de caça e pesca, entre outros fatores.

Caso não cumpra esses requisitos será difícil manter uma rede de apoio que o mantenha no poder. Várias são as histórias de deslegitimação desse tipo de liderança, o que acarreta em sua exclusão da comunidade. De outra maneira, o prolongamento da posição de liderança pode ser efetivado por meio de relações que o *mburuvicha* consegue estabelecer com os não-indígenas, alcançando relativo destaque em espaços fora das comunidades, como uma liderança que pudesse falar por todas as famílias que estão reivindicando *tekoha*. O que não é possível, como já esclarecemos, pois ele sempre representa as demandas de um *tekoha* específico.

Muitas vezes o *mburuvicha* personifica sua liderança a partir desse reconhecimento que obtém com o exterior, o que acarreta em situações conflituosas entre redes de parentesco, desconstruindo sua própria liderança, excluída de vários ambientes de socialização. Os não-indígenas, ao personificar a luta Guarani e Kaiowá em uma liderança, acabam contribuindo para o surgimento de conflitos internos, sobretudo, nas relações de alianças em torno de um *tekoha*. Não raro esse contexto leva uma liderança a ter aceitação fora das comunidades, no mundo dos brancos, e estar praticamente excluído dos ambientes de decisões, nas *Aty Guasu*, por exemplo. Especificamente nas reservas, ocorre frequentemente a associação da figura do *mburuvicha* à figura do capitão, pois quem assume esse posto, criado pelo SPI e mantido pela FUNAI, é responsável pelas relações estabelecidas entre essas instituições e as famílias que vivem na Reserva.

As diferenças geográficas entre Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha* podem ser mais evidentes a partir das histórias, trajetórias e das práticas socioterritoriais das pessoas que vivem nesses respectivos territórios. A partir de suas experiências delineamos

seus traços constitutivos, os elementos que os tornam singulares diante do conjunto de relações que estabelecem e os ligam em meio às estratégias de resistências dos Guarani e Kaiowá.

Medos e sonhos de Damiana e Sandriel no acampamento-tekoha Apika'y

A liderança Damiana, com os olhos cheios de água, lamentava enfaticamente: “Aqui perdi meu marido, minha tia morreu envenenada pelo fazendeiro. Perdi filhos e netos. Eles estão sumindo e o fazendeiro está sendo difícil de amansar... lá no *Apika'y* a gente tem medo de ser atropelado e isso não é bom [...]. Eu não saio do meu lugar”. Essas foram as palavras de Damiana ao conversarmos no Seminário da Comissão Nacional da Verdade, em julho de 2014, na UFGD.

Damiana denunciava as ocorrências de atropelamentos na BR-463, inclusive de seus familiares. Ao lado dela estava seu neto, o menino Sandriel, com aproximadamente seis anos. Sandriel é um tipo de menino que mexe com nossos corações e imaginações, poucas vezes vimos ele sorrir, nos diversos encontros que tivemos com ele, sua característica é ser um menino “índio bravo”, como uma vez disse Damiana.

Sandriel vivencia os flagelos da violência dos pistoleiros/seguranças contratados por fazendeiros para aniquilar o sonho de retorno ao *tekoha*. Exemplo disso foi um momento horrível vivido por essa comunidade, em julho de 2009, quando acompanhávamos o CIMI durante a campanha Povo Guarani, Grande Povo. Na ocasião encontramos o menino Sandriel, que estava com os olhos cheios de água, mas sem derramar nenhuma delas diante de nossa presença, do MPF e da Polícia Federal. Sandriel observava o desespero de sua avó após o suspeito incêndio criminoso praticado por pistoleiros/seguranças da empresa Gaspem¹⁷⁸ contra o acampamento-*tekoha Apika'y*. O acampamento-*tekoha Apika'y* estava em cinzas, no limite entre a cerca da propriedade privada da fazenda e a rodovia BR-463.

O olhar e as expressões de Sandriel em todo o corpo estavam cobertos pelas cinzas do incêndio. Percebia-se nele um enorme descontentamento diante de tudo aquilo que observava,

¹⁷⁸ Informações sobre o ataque dos pistoleiros/seguranças e Campanha Povo Guarani, Grande Povo está disponível em: < <http://campanhaguarani.org/?p=822>>.

olhava profundamente os agentes da polícia federal enquanto um dos quais afirmava: “o problema é que os indígenas invadem terras”; perguntava: “Porque não estão nas reservas? E concluiu: “Evitaria essa situação horrível”.

O policial, claro, nos falava aquilo como se estivéssemos de acordo com suas palavras. De certo modo, parecia que o fato dos indígenas não respeitarem a ordem, de que “lugar de índio é na Reserva”, legitimasse e apaziguasse de algum modo esse ato de violência. Sandriel escutava e observava silenciosamente o que o policial dizia, sempre com os olhos cheios de lágrimas, mas sem chorar.

Nessa ocasião, com a intenção de amenizar a dor de Sandriel, tentamos uma possível aproximação, o que não deu certo. Sandriel não chorava e tão pouco tinha reação de desejar ser acalentado, mas eram visíveis o medo e a impossibilidade de vislumbrar a calma em seu pequeno rosto. Observava a avó, que denunciava em voz alta que os pistoleiros, durante a noite, ficavam atirando com suas armas para amedrontar os indígenas, o objetivo era que eles desistissem da luta. Sobre isso afirmava ela: “vou morrer e não desisto do meu lugar”.

O menino Sandriel, observando tudo isso, não chorava, mas, possivelmente, não queria chorar, talvez a ele pareceria ser fraqueza demais diante da tragédia e maldade provocada por pessoas contra outras pessoas. Ele mostrava firmeza e “braveza”, apesar de seus olhos estarem cheios de lágrimas. Talvez Sandriel compreendesse que tinha que dar total apoio a sua avó Damiana, parecendo ser o mais “adulto” de todos os “adultos” ali existentes, sua indignação e sofrimento o impediam de chorar, como normalmente faz uma criança, sempre pensada como uma pessoa frágil.

Uma vez perguntamos a Sandriel o que ele mais gostava de fazer e ele nos disse: “gosto de ficar aqui no acampamento”, e, sobretudo, gosta de estar próximo a sua avó Damiana, como ele deixa evidente a cada olhar que lança a ela. Não é possível imaginar Damiana sem Sandriel e, tampouco, Sandriel sem Damiana. Eles se entrelaçam a partir das tramas e dos dramas vividos no acampamentos-*tekoha*. Como disse Damiana, “Sandriel é a alegria que eu tenho”. O sonho de retorno de Damiana e Sandriel ao *tekoha Apika'y* se confunde com o medo cotidiano de violação dos direitos territoriais, da violência dos pistoleiros/seguranças, do barulho dos carros e caminhões que muitas vezes dilaceram vidas na BR-463.

Medos e sonhos de um ex-cortador de cana do acampamento-tekoha Boqueron

João, ex-cortador de cana, 50 anos de idade, nos disse que “o corte da cana mata o indígena”. Relatou que retomar *tekoha* é construir outra possibilidade de viver, sem dependência do trabalho na usina, também que já viajou muito e viu muita gente morrer nessa situação, principalmente jovens. Segundo ele, “os jovens trabalham muito porque querem dinheiro para comprar coisas do branco¹⁷⁹”.

O seu sonho, enquanto conversava conosco em dezembro de 2014, era que a cidade de Dourados parasse de crescer. Dizia ele que “a cidade cresce no *tekoha* e que os indígenas não querem a cidade, índio não planta no concreto”. Prosseguia afirmando que na cidade não é possível plantar mandioca, milho, cana e ter água boa para beber, lamentava o fato da demarcação demorar, pois que “a cidade aumenta de tamanho”.

Em um pequeno fragmento de sua narrativa, registrada em diário de campo, João disse: “a nossa luta é a cidade parar de crescer, mas daqui eu só vejo o branco chegando no nosso lugar”, o que agrava a situação em que vivem nos acampamentos-*tekoha* e nas reservas. Para ele, a cidade é lugar de não-indígenas e o seu medo, frente à proximidade do acampamento com a Reserva e a cidade, é a possibilidade dos indígenas virarem “branco”, “a cidade chega e o índio vira branco... Isso não é bom para o índio”.

Medos e sonhos de Odália e seu filho Marcos na Reserva Indígena de Dourados

A família de Odália, a primeira com quem estabelecemos uma relação intensa na Reserva Indígena de Dourados, ainda em 2009, demonstra as tensões que envolve as relações assimétricas com os “brancos”. Quando conhecemos sua família, o sonho de Odália era que seus filhos tivessem um bom emprego, por isso ressaltava a importância dos estudos e as melhores possibilidades para isso era “a escolinha da missão” ou “estudar na cidade”.

Esse pensamento e sonho de Odália levou seu filho Marcos para a cidade, para estudar em escolas de não-indígenas e morar com “brancos”, até que terminasse o período escolar.

¹⁷⁹ Entrevista concedida em dezembro de 2014.

Entretanto, Marcos relatou que essa trajetória foi marcada por vários momentos de tristeza. Na casa onde foi morar trabalhava muito e na escola onde foi estudar quase não teve amigos e disse que: “os brancos não falam comigo em sala de aula”, afirmando sentir vergonha de ser indígena.

As dificuldades de adaptação fizeram com que Marcos retornasse à Reserva, e como moram próximo à rodovia, suas idas e vindas para/da cidade, principalmente por causa dos estudos, eram realizadas cotidianamente de bicicleta. Um fato que nos chamou atenção foi o momento em que Marcos disse não ser índio e, por esse motivo, não gostaria de morar na Reserva e sim, na cidade. Seu sonho era casar-se com uma branca, o qual não se realizou, pois acabou se apaixonando por uma Guarani. Marcos se casou e com ela tem uma filha.

Em dezembro de 2014, quando nos encontramos no centro da cidade de Dourados, nos contou que estava muito feliz porque tinha conseguido um emprego na cidade, estava entregando folhetos de propaganda durante o período de festas de final de ano. Entre vários momentos que compartilhamos histórias e matamos a saudade em um inusitado encontro, Marcos desabafou: “espero que minha filha case com branco para morar na cidade”. Esse sentimento de Marcos também atravessa a realidade de muitos meninos e meninas na Reserva Indígena de Dourados, onde são invisibilizados pela sociedade não-indígena causando não somente uma negação identitária, pois em casos extremos, é fator diretamente ligado a muitos casos de suicídios dos jovens indígenas, cujo sonho não é ser índio, mas sim, branco.

Medos e sonhos de uma mulher que apanhava da mãe e foi para Reserva

“Chegamos aqui para conhecer”, nos disse uma senhora Guarani sobre sua chegada na Reserva. Essa narrativa registramos em diário de campo no ano de 2012. Relatou que foi para a Reserva Indígena de Dourados porque fugia da mãe, que era muito autoritária. Ao longo da nossa conversa percebeu nosso entusiasmo em escutá-la, então interrompeu a conversa e chamou sua filha para escutar sua história, dos motivos que a levaram à Reserva.

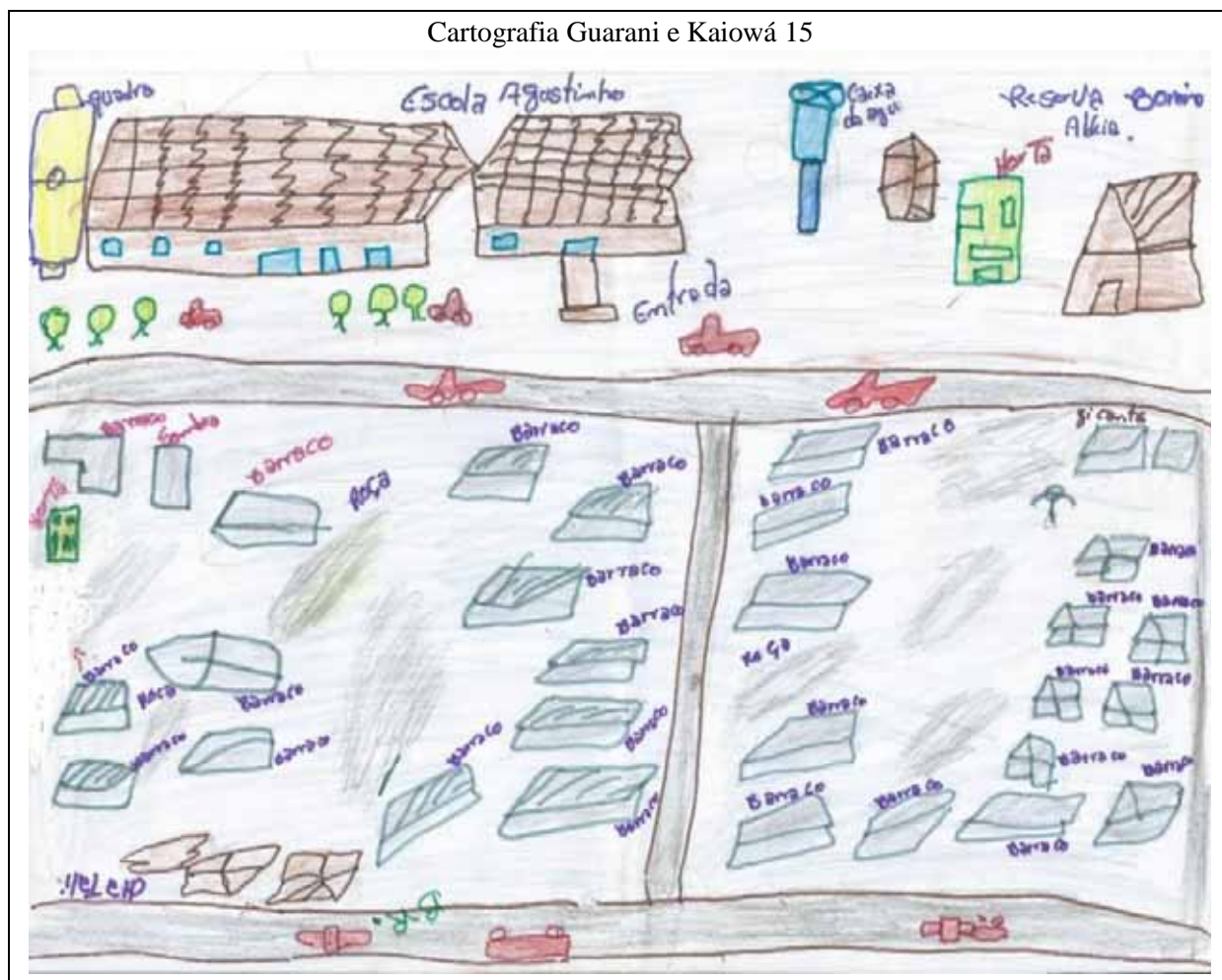
Contou que foi para a Reserva com sua irmã, falecida, e que saíram da região de Iguatemi, mas não nos forneceu tantos detalhes do seu lugar de “origem”. Eram duas meninas quando chegaram na Reserva (não recorda a idade, mas pelo cálculo que fizemos, uma tinha oito e a outra doze anos, em meados da década de 1960) e o principal motivo foi porque não

tinham uma boa relação com a mãe, por isso decidiram “ir para longe”. Afirmou que fugiram às escondidas da mãe e nunca mais a viram. Sobre o pai, irmãos e parentes não quis falar. Apenas reafirmou: “fugimos da minha mãe”.

Nessa narrativa, marcada principalmente pelo medo da mãe, contou-nos, com os olhos cheios de água, que ela e sua irmã apanhavam tanto que a sensação que tinham é que iriam morrer: “não sentia o corpo”, relata ela. Foi diante dessa circunstância que escolheram ir para Dourados. A escolha desse destino se deu porque existiam muitos comentários positivos sobre a Reserva, que era um bom lugar para viver, era sossegado, sossego pelo encerramento dos tensionamentos com a mãe. “Chegou e tudo tranquilo”, disse ela. Após concluir, se passaram alguns segundos de extremo silêncio, que ela quebrou com a seguinte expressão: “a gente não apanhou mais!”.

Medos e sonhos de crianças no acampamento-tekoha Ñu Verã

Em fevereiro de 2013, crianças desenhavam o lugar que moravam. Elaboraram uma representação que abrange o acampamento-tekoha Ñu Verã e o acampamento-tekoha Boqueron. A área desses acampamentos tem como um dos limites o Anel Viário (representado nas Cartografias Guarani e Kaiowá a seguir como BR em cor verde - que liga as rodovias MS 156 à MS 379), o qual também separa a Reserva e o acampamento (lugar do índio) da cidade (lugar dos “brancos”). Todavia, para os indígenas, a Reserva é o lugar onde o modo de vida dos “brancos” influencia diretamente em suas relações internas. Sobre isso, uma das crianças afirmou o seguinte: “na Reserva o índio vive igual branco”. Sua afirmação foi feita pela comparação entre Reserva e cidade, ao afirmar que em ambos os lugares existem muitas pessoas vivendo juntas, estão apertadas, assim como foi comentado pelo ñanderu Jorge, sobre a Reserva ser um lugar onde as pessoas “vivem de parede”.



As ações das crianças provocaram grandes inquietações sobre a importância de uma liderança em um acampamento-*tekoha*. Por diversas vezes fomos recebidos por elas e, em algumas ocasiões, se apresentaram como “porta vozes” da comunidade, mesmo que por um curto tempo. Exerciam funções tão importantes como às das lideranças. Foi o caso de uma menina de 10 anos de idade, que nos dizia que era necessário “tomar conta de tudo até que o pessoal volte de Brasília”, ao explicar que ficou responsável pelo acampamento até que sua tia retornasse da cidade e sua mãe da capital federal, Brasília.

A menina, além de cuidar das crianças menores também tomava conta do mercadinho, construído no ano de 2013 - em nossa última visita, no ano de 2014, não havia mais esse mercadinho - entre as fronteiras do acampamento e a Reserva, em frente à Escola Municipal Indígena Agostinho. Algo que nos chamou a atenção foi elas relatarem que estavam com medo de dois homens que, por diversas vezes, passavam em frente ao acampamento “vigiando os

indígenas”. As crianças alegaram que não tinham medo, apesar de saberem que eram pistoleiros. Após dizerem isso, sem nenhuma manifestação de tensão, deram risadas e continuaram a afirmar que eram lideranças, enquanto brincavam de jogar bola. Para uma das crianças, o desejo de ser liderança foi todo o tempo ressaltado, principalmente quando afirmava que “a liderança é a tranquilidade”.

Medos e sonhos no acampamento-tekoha Ñu Porã

“Debaixo do barraco é quente... a gente fica aqui tomando tereré e esperando a demarcação porque a demarcação [não] veio ainda”, disse a liderança Valdemir durante uma visita à comunidade, atividade conjuntamente realizada com o CIMI, no ano de 2010. A visita ocorreu durante o processo de mapeamento dos acampamentos em Mato Grosso do Sul.

As narrativas das pessoas dessa comunidade destacavam, por um lado, em tom de denúncia, as violências que sofriam quase que diariamente, por outro, a morosidade da FUNAI em demarcar o *tekoha*. A principal preocupação era falar sobre as dificuldades no acampamento-*tekoha*, ressaltando que o medo era o motivo que impedia o envolvimento de muitos dos seus familiares com a retomada, temendo, sobretudo, a violência dos pistoleiros. Para a liderança Valdemir, diante desse medo, que rebate diretamente na dimensão da mobilização dos indígenas, as crianças tornam-se a esperança para o engrandecimento da luta e da possibilidade de demarcação de seu *tekoha*, por isso, elas sempre estão presentes nas conversas com os mais variados agentes envolvidos nas questões políticas e nas disputas territoriais. O medo de Valdemir é de que as crianças, principalmente aquelas que estão nas reservas, se esqueçam de seus lugares de origem, percam a cultura, e concluiu enfaticamente: “a cultura não pode perder porque perde o *tekoha*”!

As histórias de mulheres, homens, meninos e meninas na Reserva ou acampamento-*tekoha* falam sobre medos, esperanças, resistências e sonhos. As narrativas, todas elas, têm seus lugares de enunciação a partir de um território que emerge enquanto referência de suas vidas.

Desse modo, concordamos com Galeano (2011) ao dizer que: “o mundo deve estar feito de histórias, porque são as histórias que a gente conta, que a gente escuta, recria, multiplica, as histórias são as que permitem transformar o passado em presente. E que, também, permitem transformar o distante em próximo, o que está distante em algo próximo, possível e visível”, mas que tudo isso é impossível de fazê-lo sem o espaço.

Portanto, nesses pequenos relatos vislumbramos a Geografia do tempo e a Geografia de nossas histórias, constituídas por e através de eventuais encontros, relações, tensões e interconexões com os outros que estão sempre em construção e nunca inacabadas.

4.2 Diferenciação geográfica entre Reserva e acampamentos-*tekoha*

Viver no acampamento é melhor que viver na Reserva. Aqui estamos buscando o jeito certo de viver, o jeito do índio de verdade [...]. Aqui o índio está retomando o *tekoha* dele e o jeito de viver que é do índio.

Liderança Bonifácio, acampamento-*tekoha Pacurity*, 2012.

Acampamento é o lugar do índio sem-terra viver... A terra é do índio, não pode ser índio sem-terra.

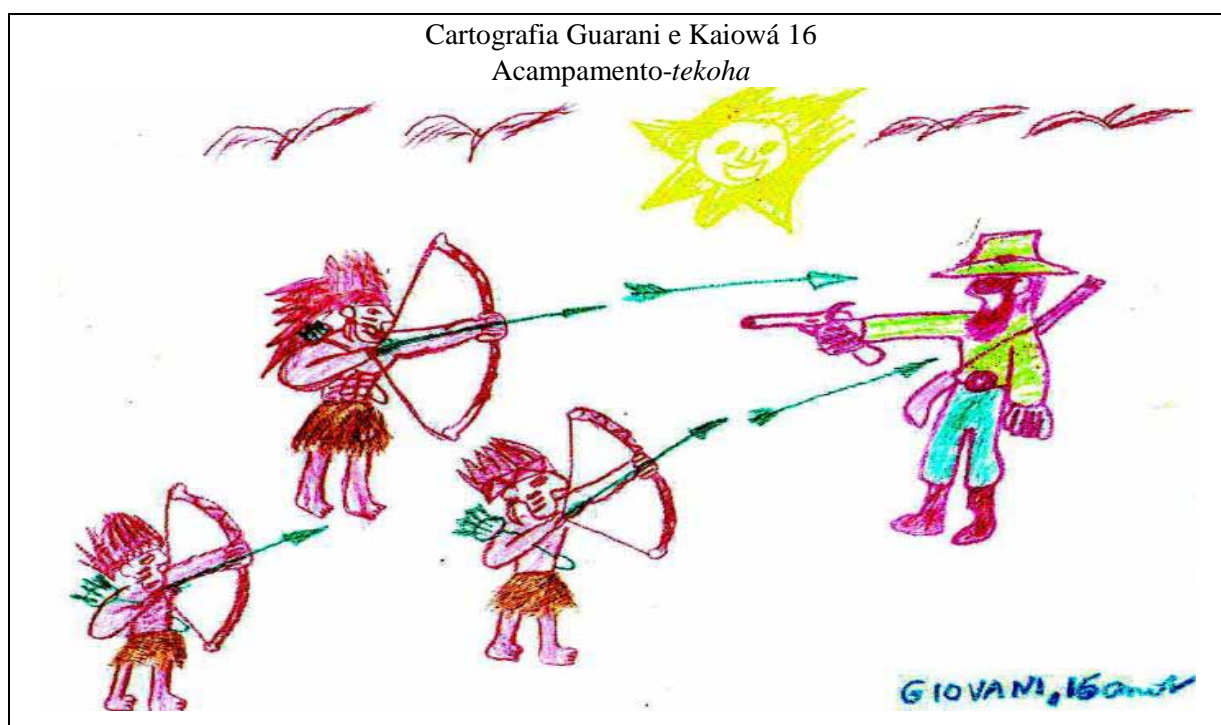
Ñanderu Jorge, Reserva Indígena de Dourados, 2012.

As narrativas demonstram as fronteiras entre o *tekoyma* e o *tekopyahu*, discriminam as diferentes formas de des-reterritorialização entre o antes e o depois da chegada dos *karai*. Confrontam as geometrias de poder nas relações entre Reserva e acampamentos-*tekoha*, ambos territórios caracterizados pela precariedade, geometrias que devem ser entendidas a partir das tramas subjacentes ao colonialismo, distintas, portanto, das particularidades outrora existentes nos processos de des-reterritorialização autônomas efetivadas nas relações entre o *tekoha* e o *tekoha guasu*.

Os Guarani e Kaiowá, repetidamente, tecem explicações sobre seus novos modos de ser e viver, cujas fronteiras espaciais são definidas pelas relações entre o mundo dos brancos e o mundo dos indígenas. As cartografias a seguir, construídas pelo menino Giovani, da Reserva Indígena de Dourados, e pela liderança Gilda, do acampamento-*tekoha Ñu Verá*, contribuem

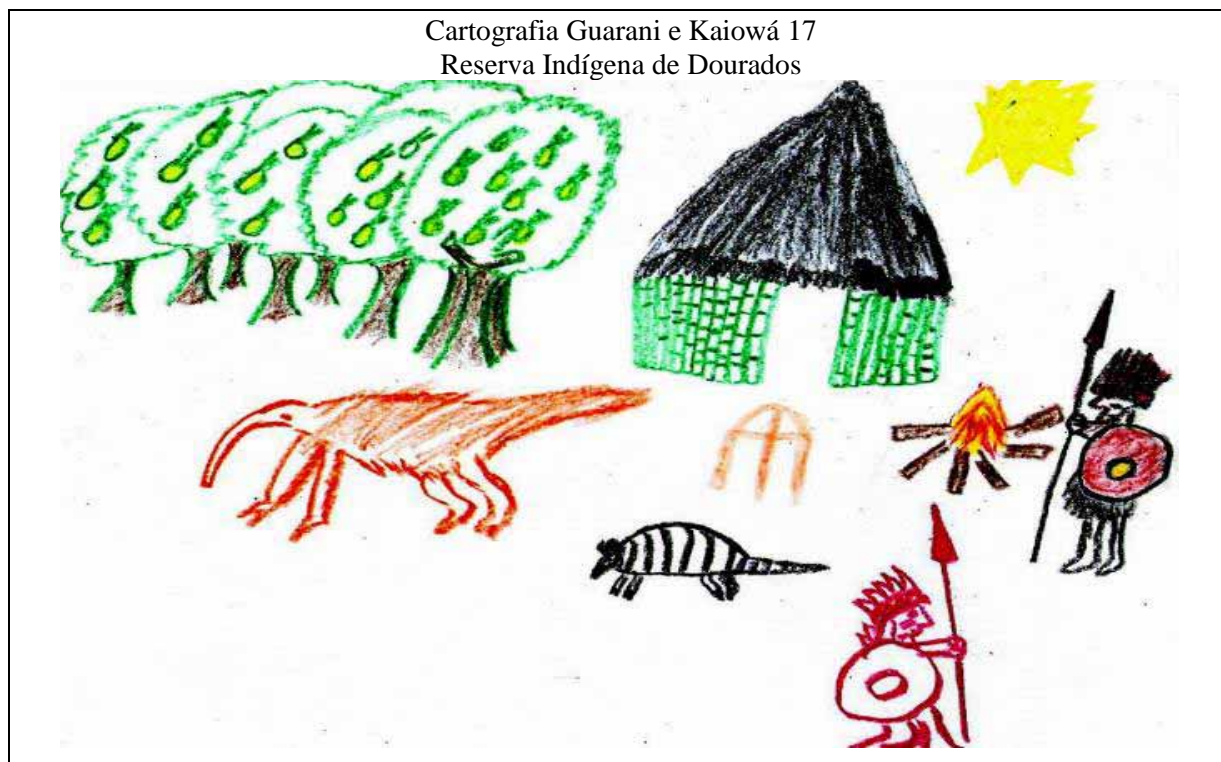
para a finalização das nossas análises sobre a diferenciação geográfica entre Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-*tekoha*.

Ambas as cartografias retratam o contexto de retomada. Para Giovani, que elaborou suas representações a partir da Reserva, pois é da Reserva que seus pais adotivos - *ñanderu* Jorge e *ñandesy* Floriza - traçaram estratégias para a retomada de *tekoha*, destaca, principalmente, questões relacionadas à insegurança dos acampamentos-*tekoha* e da Reserva. Nos acampamentos, ressaltou que as pessoas estão mais suscetíveis às ameaças dos fazendeiros, que se efetivam por meio dos “ataques de pistoleiros” e das empresas de segurança privada. Para ele, a Reserva apresenta maior segurança para a organização das redes de parentesco e para suas reivindicações, mesmo diante da figura autoritária, e até mesmo repressora, do capitão, o qual provoca sensação de medo nas pessoas.



Para superarem a presença do capitão, as famílias contam com o amparo dos *ñanderu* e *ñandesy*, que por meio das rezas, buscam impedir situações adversas de violência que possam ocorrer dentro da Reserva. Não é sem razão que na cartografia de Giovani há dois indígenas munidos com escudos na área ocupada por sua família na Reserva, essas figuras representam o papel dos rezadores, do *ñanderu* Jorge e da *ñandesy* Floriza, responsáveis pela proteção tanto

das pessoas que buscam seu auxílio na Reserva como, principalmente, de seus “parentes e aliados políticos”.



Os olhares de Giovani são distintos dos olhares de Gilda. Para ela, no acampamento-*tekoha* prevalece a ideia do *teko porã*, “um lugar tranquilo”. Os cultivos de milho, abóbora, mandioca e das verduras, registrados na cartografia 20, apontam que no acampamento é possível “viver melhor do que na Reserva”. Gilda considera que no acampamento é possível organizar, por meio de reuniões - *aty* -, as famílias em torno de um trabalho coletivo - *potyrõ*-, o que é difícil de ser realizado na Reserva, pois ressalta que os conflitos na Reserva trazem dificuldades para as famílias pôr em prática atividades dessa natureza. “Na Reserva cada um fica no seu lote e aqui no acampamento é diferente”, ressaltou ela.

Em seguida, as cartografias 18 e 19 demonstram que entre Reserva e cidade há similaridades entre si, são lugares que refletem o mundo do branco, marcados pela violência e o medo. Ressalta Gilda que na cidade e na Reserva “as pessoas bebem, usam drogas e matam”.

A cidade é o “lugar onde os brancos maltratam os indígenas. O branco não gosta de índio [...]”¹⁸⁰.



¹⁸⁰ Entrevista concedida em dezembro de 2014.

As diferenças geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha* não são apreendidas em termos de oposição, entre o dentro e fora, mas concebidas a partir das particularidades existentes nos processos de transculturação, constituídos nas/pelas relações com os “outros” e com o espaço, inerente aos processos de des-reterritorialização e recolocam a questão da política identitária na reinvenção dos territórios de “origem” Guarani e Kaiowá. As reafirmações étnico-identitárias são indissociáveis das relações que existiam na conformação socioterritorial entre o *tekoha* e o *tekoha guasu*, mesmo diante de suas ressignificações, têm sempre como referência essa multiterritorialidade.

O (des)encontro com os *karai* transformou seus processos de des-reterritorialização, entretanto, não destruiu as referências espaciais produzidas entre o *tekoha* e o *tekoha guasu*, as quais, atualmente, tomam outros contornos frente às novas relações socioterritoriais presentes no permanente movimento de (re)construção das identidades étnico-territoriais, entre a negação e a afirmação das conformações socioterritoriais da Reserva e do acampamento-*tekoha*.

As diferenciações geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha* são redefinidas pelos/nos movimentos de des-reterritorialização, nas conexões entre passado - *tekoyma* - e presente - *tekopyahu*, pois “o espaço, então, é o produto das dificuldades e complexidades, dos entrelaçamentos e dos não-entrelaçamentos de relações, desde o inimaginavelmente cósmico até o intimamente pequeno” (MASSEY, 2004, p.17).

Uma tentativa de esclarecer mais objetivamente as diferenças geográficas que nos foram mais perceptíveis ao longo dessa pesquisa, estão sistematizadas a partir de alguns dos múltiplos elementos que constituem a Reserva Indígena de Dourados e os acampamentos-*tekoha* no Quadro 3.

Quadro 4 diferenças geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha*

Reserva Indígena de Dourados	Acampamentos-<i>tekoha</i>
Territorialização imposta	Territorialização autônoma
Território precário	Território precário
Território legal sob controle do Estado	Território ilegal, insurgente e rebelde
Territórios colonialistas	Territórios descoloniais
Índios aldeados	Índios desaldeados
Índios branqueados, misturados	Índios “verdadeiros”
Mundo dos brancos	Mundo dos indígenas
Compartilhamento territorial com outras etnias e redes de parentesco não aliadas	“Exclusividade” étnica-territorial nas redes de parentesco e alianças políticas
Organização socioterritorial designado pelo capitão e uma diversidade de territórios que se organizam principalmente pelos <i>ñanderu</i> e <i>ñandesy</i>	Organização socioterritorial designados pelos <i>ñanderu</i> , <i>nãndesy</i> (capazes de <i>johexakáry</i>), <i>mburuvicha</i>
Modo de vida similar aos <i>Karaí - tekopyahu</i>	Recriação do modo de vida dos antigos - <i>tekoyma</i>
Viver de parede	Liberdade
“Tranquilidade” frente a ataques de pistoleiros/seguranças	Expostos a ataques de pistoleiros/seguranças
Territorialidade marcada pela violência (homicídios, suicídios, alcoolismo e tráfico de drogas)	Territorialidade marcada pela harmonia e tranquilidade
Medos dos capitães	Medos dos pistoleiros/seguranças
Grande trunfo é o presente-futuro	Grande trunfo é o passado para compreensão do presente-futuro
Des-colonialização	

As flechas, no quadro anterior, demonstram uma multiplicidade de estratégias de Re-existências e des-reterritorialização. Evidenciam que as diferenças geográficas do lugar ou território são construídas a partir das interações (ou não) efetivadas com outros espaços (as cidades, as fazendas, os acampamentos, assentamentos de Reforma Agrária...), com outros sujeitos, em diferentes dimensões e escalas. Nestes termos, não são lugares-territórios delimitados e definidos em termos exclusivistas, com identidades fixas e imutáveis, não se constituem com noções de autenticidade “fixas” e essencialistas, em aproximação a Massey (2008).

As diferenças geográficas não surgem apenas pelas feições materiais do espaço, mas, sobretudo, nos/pelos conteúdos expressos nas relações sociais, de modo que tais diferenças, sempre complexas, são permanentemente reconfiguradas, tanto em suas formas quanto em seus

conteúdos. As relações entre o dentro e o fora expressam as interações espaciais, em suas diferentes escalas de abrangência, a partir delas as fronteiras entre Reserva e acampamento-*tekoha* se confundem e se enrijecem incessantemente. As diferenciações geográficas existentes na Reserva e nos acampamentos-*tekoha* não estão diametralmente em oposição, apesar dos marcadores entre um e outro serem explicitamente enfatizados pelas narrativas e pelas representações Guarani e Kaiowá.

Os territórios são o que são pelas conexões que estabelecem entre o fora e o dentro, entre interioridade e exterioridade, entre negação e afirmação produzindo o indeterminado, o inesperado e o imprevisível (MASSEY, 2008). Exemplo disso são os acampamentos-*tekoha* como territórios de rebeldias que não correspondem a determinação do colonialismo, com o aprisionamento do indígena na Reserva. Ou, ainda, a Reserva Indígena de Dourados, constituída por uma multiplicidade de encontros, onde as redefinições identitárias são efetivadas a partir de múltiplos territórios e identidades que são produzidas pelo jogo conflituoso entre a aldeia Bororó e a Jaguapirú.

As identidades, e como elas são construídas no espaço são eminentemente políticas, assim como são as representações cartográficas, as narrativas, as memórias. Assim, consideramos que a identidade é política e não uma herança, e sua construção (sempre reconstrução-reinvenção) no espaço-tempo, de geração em geração, é inerente às relações de conflitos, pelo “poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição” (BHABHA, 1998, p.21).

As relações entre Reserva e acampamento-*tekoha* evidenciam a importância do espaço não somente para a caracterização dos elementos e dos processos de diferenciação geográfica, mas também para o reconhecimento político da diferença que requer estarmos atentos as relações entre o dentro e o fora (que por estar fora demonstra sua presença constante, em aproximação a Massey (2000; 2008). Para isso, é necessário considerar as multiplicidades de histórias-trajetórias outras (de outros) que estão sendo construídas simultaneamente às nossas.

Os olhares sobre os povos indígenas, sobre suas práticas espaciais, suas estratégias de resistências, sonhos e medos, demonstraram a impossibilidade de enquadrarmos esses povos em termos de sequência temporal.

Massey (2004, p.15) afirma que:

Quando utilizamos termos como “avançado”, “atrasado”, “em desenvolvimento”, “moderno”, referindo-nos a diferentes regiões do planeta [e as pessoas], o que acontece é que diferenças espaciais estão sendo imaginadas como sendo temporais. **Diferenças geográficas estão sendo reconcebidas em termos de sequência histórica.** [...] A implicação disso é que lugares [e territórios] não são genuinamente diferentes; na realidade, eles simplesmente estão à frente ou atrás numa mesma estória: suas “diferenças” consistem apenas no lugar que eles ocupam na fila da história (grifos nossos).

O futuro, a partir dessa concepção criticada pela autora de espaço imaginado em termos de sequência temporal, já estaria pré-determinado. Assim, requer um esforço de imaginar o espaço de forma diferente, em termos de abertura e de co-existência da multiplicidade. Isso implica redefinir nossos olhares sobre os outros, para que possamos dar maior atenção às particularidades e multiplicidades de formas de viver e existir, de produzir e ser produzido pelo espaço, de relacionar-se com os outros.

Os encontros e diálogos com os Guarani e Kaiowá ao mesmo tempo que possibilitaram uma outra forma de imaginar o espaço, permitiram visualizar uma ideia que é muito presente na sociedade contemporânea como um todo, a de que os povos indígenas ainda são imaginados como sujeitos do passado, estáticos, primitivos, selvagens e bárbaros.

A partir do diálogo com outras cosmogeografias, formas de produzir, ser produzido e imaginar o espaço, podemos ampliar nossos olhares sobre as pessoas e o espaço, os territórios e as multiterritorialidades, os medos e os sonhos, as diferenças geográficas que são produzidas por uma gama infindável de relações, enfim, ter uma postura que permita refletir desidealizações, desnaturalizações, desessencializações. Significa reconhecer nos subalternizados, como nas crianças, suas próprias interpretações sobre como vivem e as particularidades de suas estratégias de resistências. Aqui moram as dificuldades de traçar os rumos da história da humanidade, pré-determinar o futuro dos “outros”.

As teorias não podem ser muletas que sustentem nossas incertezas transformando-as em convicções acerca da realidade, elas não devem ser tomadas enquanto doutrinas que direcionam nossos pensamentos sobre os mais diversos contextos da vida, como conhecimento prévio que dê conta de explicar e indicar os percursos de mulheres, homens, meninos e meninas.

As teorias, no entanto, são importantes para estabelecer interações mais aprofundadas com aquilo que nos dispomos a entender e/ou contribuir. Elas são o meio possível para que novos elementos sejam postos em evidência, para que as particularidades, imersas na abrangência explicativa subjacente aos constructos teóricos, sejam compreendidas em sua

complexidade e diversidade, redefinindo o nosso olhar e nossa compreensão, ainda que sempre parcial, das diferentes realidades.

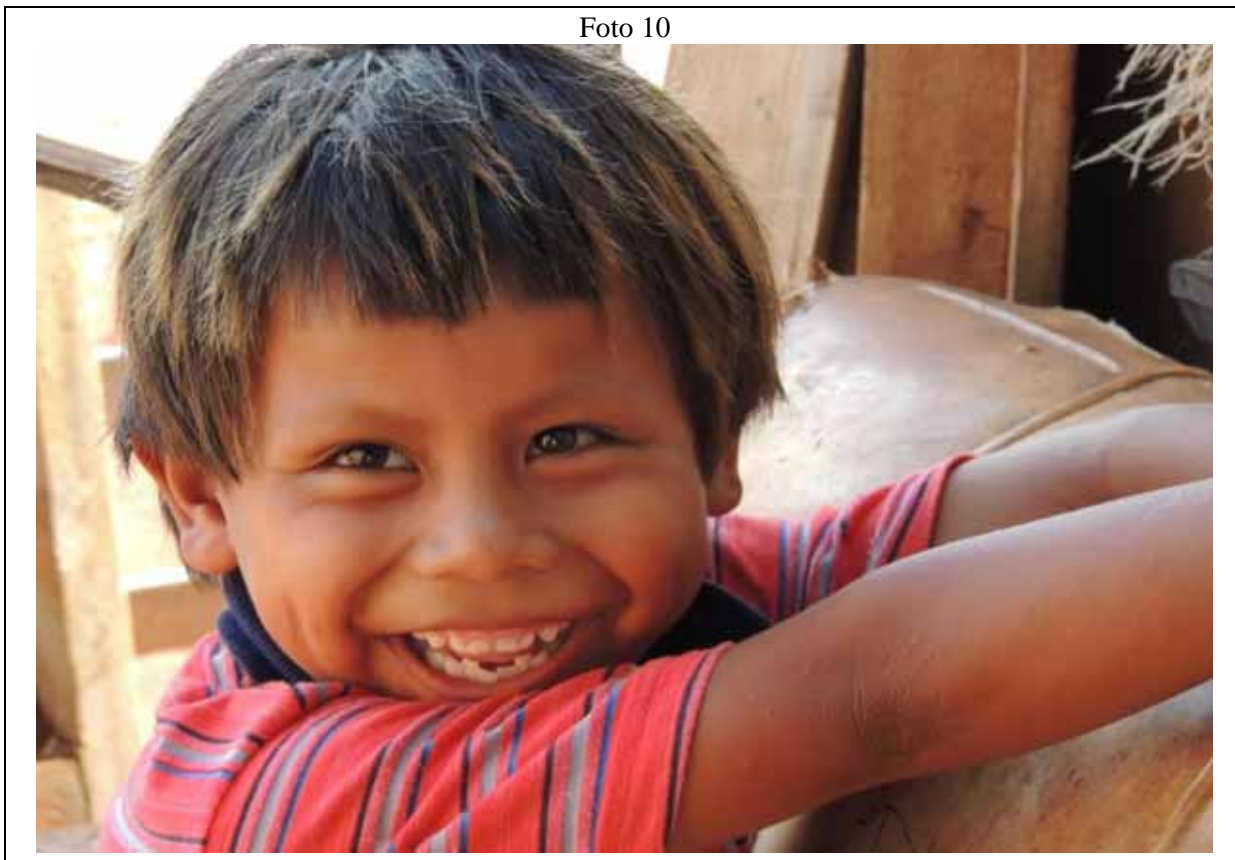
Nesse trabalho pudemos perceber que essa interação entre teoria e conhecimento empírico podem redefinir não somente teorias, mas sobretudo, em nosso caso, as práticas espaciais dos povos Guarani e Kaiowá que contribuíram para redefinirmos nossa própria imaginação geográfica. Como aludido por Massey (2008, p.16), afirmamos que “A “teoria” surge da vida”.

A nossa lucidez a partir de nossos olhares geográficos, se é possível, está em reconhecer que só podemos falar até onde o pensamento, o coração e o olhar alcançam. Pode até soar como poesia, mas definitivamente, é uma realidade evidente. Assim, nosso papel, compreendemos, é contribuir para que as pessoas possam traçar suas múltiplas lutas contra a subalternização, elaborar leituras outras sobre os caminhos escolhidos por eles e não uma imposição teórica de um único futuro pré-determinado. Não estamos em busca de verdades universais, objetivas e elementares. O convívio e diálogo com os Guarani e Kaiowá demonstrou que esse caminho não é possível (e não é o único). Existe uma multiplicidade de formas de resistir e existir, portanto, uma multiplicidade de caminhos possíveis sendo construídos no aqui-agora.

Na caminhada com os Guarani e Kaiowá nos deparamos com uma triste realidade caracterizada por constantes atos de violência. Contudo, encontramos também sorrisos de meninas, meninos, homens e mulheres imbuídos de sonhos e esperanças de recobrem o que realmente são, e não o que os outros querem que sejam.

No acampamento-*tekoha Apika'y*, em meio à violência e o medo, existe a esperança. Nele, o menino Sandriel aguarda a demarcação do *tekoha* enquanto reinventa a felicidade e a alegria diante das situações adversas. Nesse sentido, com o intuito de mostrar um pouco do que possam ser essas esperanças, compartilhamos a primeira foto em que conseguimos presenciar o sorriso de Sandriel, em fevereiro de 2013. O sorriso de um menino, em um barraco de lona preta, que reafirma a necessidade da superação do medo e reitera os sonhos Guarani e Kaiowá de esperança pelo sonho de retorno ao *tekoha*.

Foto 10



A partir do sorriso de Sandriel, das múltiplas estórias, trajetórias e práticas de resistências Guarani e Kaiowá, cremos na potencialidade das lutas pela descolonização e na esperança de um mundo onde muitos outros possam co-existir.

As retomadas por *tekoha* evidenciam a utopia, territórios onde são possíveis reconhecer as retomadas como ações imaginativas e práticas criativas de resistências, de reinvenção permanente da cultura, das tradições, dos *tekoha*, dos *tekoha guasu*, do *tekoyma*, dos Guarani e Kaiowá... Esses sonhos podem ser interpretados como uma forte utopia, mas tomamos como exemplo as palavras de Fernando Birri sobre a sua relevância ao responder a seguinte questão: “Para que serve a utopia?”

Vejam bem, a utopia está no horizonte, e se está no horizonte eu nunca vou alcançá-la porque, se caminho dez passos, a utopia vai se distanciar dez passos. E se caminho vinte passos, a utopia vai se colocar vinte passos mais além. Ou seja, eu sei que jamais vou alcançá-la. Para que serve? Para isso, para caminhar (GALEANO, 2011).

Caminhemos e sonhemos!!!



Foto 11 *Aty Guasu*, acampamento-*tekoha* Passo Piraju, 2011.

Considerações finais

A tese é resultado das nossas estórias e trajetórias até aqui. Mais do que finalizar acreditamos que esse momento possibilita a abertura para que outros percursos de pesquisa avancem sobre o tema e complementem as nossas interpretações, que novos encontros possam preencher e mostrar outras particularidades que o nosso convívio não nos permitiu vislumbrar.

Para os fins a que se destinam essa parte do trabalho, ressaltamos o conjunto de questionamentos que conduziram as nossas práticas de pesquisa e como foram sendo amoldadas a uma realidade tão semelhante embora muito diferente daquela que vivemos, e das possíveis realidades que nos são apresentadas nos mais distintos momentos e contextos de nossa trajetória, questões que nos fizeram refletir sobre a importância do trabalho de campo e como realizar - e mesmo adaptar diante dos desencontros da pesquisa - os procedimentos metodológicos que orientaram as diferentes etapas de construção deste trabalho e nos permitiram chegar a tais resultados e não a outros. Os desafios de trazer para o trabalho um conjunto de elementos que contribuem para o nosso debate sem pôr em risco os laços de confiança estabelecidos junto a esses povos que, mesmo com suas intencionalidades naquilo que quiseram nos demonstrar e fizeram questão de que estivessem “escritos no papel”, compartilharam de seu cotidiano, suas intimidades e nos ensinaram - e ainda nos ensinam - de forma paciente, amistosa e didática, suas cosmogeografias.

O nosso olhar situado na Geografia, construído na interface com a Antropologia e História (especialmente a História Indígena), orientou e contribuiu significativamente com o desenvolvimento da tese, desde a apropriação de metodologias de pesquisas, como a observação participante e entrevista em profundidade, até a sensibilidade e preocupação com a autoidentificação dos sujeitos e dos povos e, especialmente, a rica literatura sobre os povos indígenas, especialmente dos povos Guarani e Kaiowá.

Tanto dentro da Universidade quanto fora, a relação indissociável entre o Estar Lá e Escrever Aqui, nossa postura foi a de tentar amalgamar o que nossos sentidos captavam com o objetivo de refletir sobre os encontros, as diferenças, as dificuldades de apreensão das outras formas de pensar, agir, viver, imaginar o espaço, de construir territórios e multiterritorialidades, sobre as negociações de identidades, outras linguagens, outras formas de se expressar, sonhar...

Construímos lentamente a ideia da heterogeneidade das representações e da diversidade, que apontaram as diferenças geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha* por intermédio dos diálogos com outras matrizes de racionalidades. Um duplo movimento a partir

das nossas compreensões e das contribuições dos Guarani e Kaiowá para que pudéssemos enxergar essas relações com outras lentes.

Entendemos que sem o trabalho do campo a nossa imersão e diálogo com os Guarani e Kaiowá possivelmente não nos permitiria compreender as singulares tramas em suas reivindicações por território, suas estratégias sutis e cotidianas de resistências. Ainda, talvez não conseguiríamos elaborar uma interpretação tal como fizemos nessa tese sobre o significado do *tekoha* e o *tekoha guasu*, no passado e no presente, assim como o significado do que é viver em condição de Reserva ou resistir a tal situação por meio de acampamentos-*tekoha*.

Sem o trabalho de campo não seria possível discernir o porquê da existência, a conformação e os conteúdos da Reserva, dos acampamentos, dos acampamentos-*tekoha*, e tampouco compreender mais profundamente que as reivindicações de territórios não são por reservas indígenas mais amplas, mas por seus territórios étnicos, os quais envolvem uma complexa multiterritorialidade nos processos de construção e desconstrução de territórios. Apesar dos povos Guarani e Kaiowá reivindicarem *tekoha* a partir de lógicas zonais, reiteramos que essas novas formas de territorialização são recentes, e mesmo nessa situação, não é possível falarmos em termos exclusivos de apropriação do território.

Nesse contexto, o trabalho de campo e a literatura sobre os povos indígenas foram imprescindíveis, e constatamos que muitas das bibliografias que se dedicam para compreender mais profundamente os territórios étnicos dos povos Guarani e Kaiowá, o *tekoha*, demonstram alguns equívocos, inclusive a nossa dissertação de mestrado (MOTA, 2011), como já destacamos ao longo do texto, pois as formas de organização socioterritorial desses povos não estão circunscritas a limites rígidos: suas fronteiras estão em constante redefinição. Acreditamos que tais equívocos possam estar atrelados à urgente necessidade de demarcação de Terras Indígena, pois há interesses por parte de muitos pesquisadores em afirmar que os territórios Guarani e Kaiowá sempre estiveram organizados em lógicas zonais.

Portanto, os Guarani e Kaiowá sempre organizaram seus territórios a partir de um conjunto de conexões e inter-relações (ou não) com outras etnias - amigas e inimigas -, com outros territórios e territorialidades para além do que constam na literatura mais recente. Os limites dos *tekoha* não são facilmente identificados, suas fronteiras são porosas e fluidas tanto no espaço quanto no tempo.

A condição de Reserva indica que a atual organização socioterritorial desses povos é muito distinta da vivida em seus *tekoha* e *tekoha guasu*, antes do (des)encontro com os *karáí*. Ela implica em uma territorialização precária que tem, como pano de fundo, a função de viabilizar os objetivos colonialistas, sobretudo de imposição de novos valores socioculturais através do disciplinamento e controle para que os indígenas sejam “bons índios”, sujeitos passivos que não expressem suas tradições e tampouco reivindiquem identidades que não estejam previstas no pacote colonialista e nos projetos de uma sociedade em constante desenvolvimento.

Todavia, muitas famílias organizadas em redes de parentesco e aliados políticos quebram essas regras e passam a reivindicar seus territórios étnicos ancestrais. Afirmam que “lugar de índio não é na Reserva” e criam estratégias singulares para permanecerem nos seus *tekoha*, cujas expressões materiais dessas reivindicações são, principalmente, os acampamentos-*tekoha*, constituídos por meio de práticas descoloniais, de contestação e insatisfação à condição de Reserva

Os acampamentos-*tekoha* são também territórios de esperanças, no sentido de que o sonho de retorno possa ser concretizado com o direito à demarcação de Terras Indígenas. Portanto, as retomadas são atos de teimosia que visam confrontar o colonialismo, buscam demonstrar quais são os lugares dos povos indígenas na sociedade contemporânea.

Por tudo isso ficam evidentes as diferenciações geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha*, impossíveis de serem compreendidas sem os elementos que constituem os processos de des-reterritorialização entre o *tekoha* e o *tekoha guasu* e as transformações espaço-temporais, após o desencontro que culminou na desterritorialização imposta pelo colonialismo e a territorialização precária na Reserva.

As diferenciações geográficas entre Reserva e acampamento-*tekoha* são muito mais do que conformações, mas relações que cada pessoa e família estabelece em cada um desses territórios ou entre eles, como interação e como esses territórios influem diretamente nos comportamentos e posturas dos indígenas imbuídos por suas cosmogeografias.... Essas relações são os elementos principais que reforçam as diferenciações, as relações e as tensões que envolvem os Guarani e Kaiowá em Dourados, impossíveis de serem compreendidas e reforçadas pelas dicotomias entre o dentro e o fora, mas pelo entrelaçamento do contínuo processo de reinvenção das tradições, do passado, dos *tekoha*, do que é ser Guarani e Kaiowá.

As diferenciações demonstram um conjunto de relações expressas por aqueles que querem continuar na Reserva e não querem retomar *tekoha*, aqueles que retomam *tekoha* a partir da Reserva, outros que não querem viver na Reserva e vão para os acampamentos, cidades e fazendas e não almejam retomar *tekoha* e, ainda, outros que se organizam para retomar *tekoha* por meio dos acampamentos-*tekoha*.

A descolonização em construção é um paradoxo entre o colonialismo e sua negação - des-colonização. Ela é construída pela necessidade de recomposição dos modos de vida dos antigos, de contestar a experiência do exílio no interior do Estado-nação que se sobrepôs aos territórios étnicos ancestrais. Assim, o exílio é o desdobramento das ações colonialistas do Estado, originado na prática do banimento que tornou os Guarani e Kaiowá estrangeiros em seu próprio território. As barreiras impostas sobre a possibilidade de viverem em seus *tekoha*, as dificuldades para o reconhecimento de suas afirmações étnico-identitárias, são os meios que nossa sociedade colonizadora utiliza para transformar os povos indígenas em “bugres”, homens, mulheres, meninos e meninas que não servem nem para serem índios, pois isso seria um anacronismo, mas tampouco “brancos”.

Desse modo, o que pudemos identificar nas práticas colonialistas é a recorrente afirmação de que o *lugar do índio é na Reserva*, um território precário criado para limitar as multiterritorialidades indígenas, dominar e pacificar o indígena através de ações que deveriam impulsionar o branqueamento progressivo desses povos, mecanismos que ressaltam, nitidamente, a colonialidade no interior das políticas territoriais do Estado brasileiro enquanto dominação econômica, política e cultural dos povos historicamente subalternizados.

No entanto, o branqueamento como ato colonialista nas reservas não impediu as diversas práticas de resistências. Como prática e ação descolonizadora, muitas famílias Guarani e Kaiowá buscam afirmar incessantemente que o “lugar do indígena é no *tekoha*”. Alguns optam por retomar seus *tekoha* a partir da condição de Reserva, outros a partir dos acampamentos-*tekoha*. A retomada caracteriza a identidade desses povos com os territórios étnicos ancestrais por meio de práticas cotidianas de resistências, desenvolvem uma multiplicidade de estratégias para viabilizar as retomadas, inclusive as sutilezas ao vigiarem os *tekoha*.

A retomada é, sobretudo, um processo intenso de teimosia e, para que ela se efetive, é necessário que o *tekoha* não seja esquecido por meninos e meninas que nunca estiverem ou

vivenciaram a territorialidade nesses territórios étnicos. Por isso, a memória é imprescindível para que possam constantemente recriar as territorialidades e temporalidades de um modo de vida que tem como referência o *tekoyma*, um modo ideal indígena de ser e viver, em contraposição ao *tekopyahu*, modo de ser e viver sob colonialismo.

O passado, assim como o território, é um trunfo para os povos indígenas. A memória é um importante meio de partilhar as estórias e trajetórias vividas pelos antepassados e manter vivo os sonhos e a esperança de reaver seus territórios étnicos e, conseqüentemente, reavivar o *tekoyma*.

As estratégias desenvolvidas pelos indígenas apontam para a necessidade de desconstruirmos um imaginário romantizado, idealizado e naturalizado desses povos, sujeitos incapazes de traçar suas próprias emancipações. Esperamos que esse trabalho também possa contribuir para o reconhecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos que têm suas próprias trajetórias, seus próprios interesses, suas próprias compreensões de mundo e suas estratégias singulares para existirem na sociedade brasileira contemporânea.

Reafirmamos que a construção desta tese buscou dialogar com os conceitos geográficos conjuntamente com as categorias nativas e concepções de mundo Guarani e Kaiowá, tarefa complexa que nos impôs muitos desafios e inquietações, que não se esgotam aqui, abrindo-se para outras perspectivas de reflexão e pesquisa.

Nesse aspecto, vale ressaltar os desafios em termos de diferentes modos de compreensão de mundo, o que impossibilitou elaborar uma tradução “fiel” das categorias nativas a partir dos conceitos geográficos. Cada categoria nativa tem uma infindável gama de significados que os nossos olhares e concepções de mundo, vale situar a ciência geográfica como um saber constituído pelo pensamento ocidental, não permitiu traduzir a intensidade, a importância de cada expressão de sua existência e singularidade para os povos Guarani e Kaiowá.

O que foi possível construir é a interpretação de cada palavra, uma tradução, sem perder de vista que toda tradução é, necessariamente, traição, no reconhecimento de que as perdas da tradução serão encontradas na própria tradução, em aproximação a Geertz (1989). Para a tradução é necessária a mediação entre o nós (pesquisadores) e os outros (pesquisados), através do diálogo entre distintas concepções de mundo, de modo a considerar que traduzir o outro e as suas linguagens é um ato de criação e ficção, que exigiu ao mesmo tempo, a invenção

dos outros e de nós, de nossas linguagens (categorias geográficas) e as linguagens dos Guarani e Kaiowá (categorias nativas da língua guarani).

Assim, consideramos a multiplicidade de formas de interpretação que cada pessoa elabora sobre as palavras guarani, sabendo-se que um povo é, fundamentalmente, heterogêneo e, sendo assim, suas cosmologias e compreensões de mundo também o são. Isso não significa que não exista um núcleo comum onde as cosmogeografias Guarani e Kaiowá são constantemente reinventadas, mas que cada olhar e vivência de um modo de vida é particular a cada homem e mulher, menino e menina que reinterpreta e significa os modos de vida e suas linguagens no espaço-tempo, reinventa o passado - *tekoyma* - e o presente - *tekopyahu* -, que têm sido construídos pela interação entre o mundo dos brancos e o mundo dos índios.

É importante dizer que esses povos historicamente têm se apropriado da linguagem dos *karai*, exemplos disso são como os trabalhos acadêmicos e análises construídas na universidade influenciam e potencializam interpretações, ressignações das categorias nativas, permitindo a reelaboração desses conceitos apropriados pelos Guarani e Kaiowá para a construção das lutas reivindicatórias pela demarcação dos *tekoha*, por exemplo.

Diante disso, nesta tese, nos apropriamos dos conceitos nativos da língua guarani, pois sem isso, o nosso olhar, a proposta de elaborar um diálogo horizontalizado com esses povos não seria possível de ser construído ou não teria se tornado, ao mesmo tempo, um desafio e um campo infindável de aprendizados, de emoções sobre outras formas de pensar e imaginar o espaço e a Geografia em diálogo com as cosmogeografias Guarani e Kaiowá. Acreditamos ter avançado um pouco mais sobre as nossas limitações de compreensão de seus modos de vida, de suas práticas espaciais, de suas estratégias de resistências, suas próprias histórias-trajetórias que se entrelaçaram nesse percurso nossas vidas e nossas concepções de mundo.

Para finalizar, chamamos a atenção dos leitores para algo que pode ter passado despercebido durante essa tese, a *maracá*, a pequenina *maracá* posicionada na parte inferior direita das páginas em todo o corpo do texto. Sua presença se justifica, sobretudo, por ser um importante símbolo de esperança dos povos Guarani e Kaiowá. Por intermédio dela que entram em contato com *Ñanderuvussu* - os deuses e seres míticos - e assim traçam parte de suas estratégias de resistências.

A *maracá*, segundo os Guarani e Kaiowá, é uma arma imprescindível que utilizam para “amanssar os brancos”, um símbolo que retrata os sonhos com o retorno ao *tekoha*. É com

a *maracá* agarrada nas mãos ao cantar, dançar e rezar que os Guarani e Kaiowá falam com os deuses, pedem proteção, criam suas estratégias, fazem enfrentamentos e alimentam seus sonhos.

As lutas Guarani e Kaiowá permitem que nós, pesquisadores, possamos abrir nossos olhares para a necessária descolonização de nosso pensamento, de nossas formas de compreender as estratégias de lutas dos povos indígenas e de outros sujeitos, imaginar o espaço e abrir a possibilidade efetiva de reconhecer uma diversidade de matrizes de racionalidades. Eis o desafio!

*Ko che reko ypyru, ko yvy rari che reko rire
Aro jerky che mbaraka, che mbaraka,
Há é rako che ru upe, há é rako
Aro jerky che mbaraka, che mbaraka.*

No princípio da minha vida sobre esta terra
Eu danço com meu *maracá*, meu *maracá*,
Dizia meu pai, dizia...
Eu danço com meu *maracá*, meu *maracá*”

Ñanderu Admiro, Reserva Indígena de Dourados, 2011.



Foto 12 Reserva Indígena de Dourados, 2013.

Bibliografia

ALEIXO, Natacha Cíntia Regina.

2012. **Pelas lentes da climatologia e da saúde pública:** doenças hídricas e respiratórias na cidade de Ribeirão Preto/SP. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – FCT, Unesp, Presidente Prudente.

ALMEIDA, Rosemeire Aparecida de.

2006. **(Re)criação do campesinato, identidade e distinção:** a luta pela terra e o *habitus* de classe. São Paulo: UNESP.

ALMEIDA, Rubem Thomaz de.

[2001]. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política:** o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de.

2007. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar:** fronteiras da discórdia. São Paulo: Cortez.

ALMEIDA, Maria Celestino de.

2008. Os índios no tempo da corte. In: **Revista USP. São Paulo**, n. 79, p. 94-105, set/dez.

2010. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALVES, Vicente Eudes Lemos.

2005. A obra de Humboldt e sua provável influência sobre a antropologia de Franz Boas. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n.18. p.67-79.

ANDERSON, Benedict.

2008. **Comunidades imaginadas:** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras.

ASSIS, Cecy Fernandes de.

2008. *Ñe'eryru: Avañe'e-Portuge/Portuge-Avañe'e*. Dicionário: Guarani-Português/Português-Guarani. São Paulo: Edição Própria.

APIB/CIMI/ANSEF.

2012. **Organizações lançam manifesto contra Portaria 303 da AGU e denunciam cruzada de Governo Dilma contra os povos indígenas**. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6433&action=read>. Acesso em: 10 ago.

ARAÚJO, Ana Valéria.

2006. **Povos indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença: Coleção Educação para todos. Brasília:

AZEVEDO, Marta Maria.

2011. “O censo 2010 e os povos indígenas”. *In: Instituto Socioambiental* – povos indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Acesso em: agost.

BARBOSA, Tulio; NUNES, João Osvaldo Rodrigues.

2011. Kant e a estética romântica germânica: da paisagem de Humboldt a geografia científica. *Synesis*, vol. 3, n.1, p. 63-85.

BARBOSA, Tulio.

2011a. **Estética romântica germânica e a paisagem em Humboldt**: percurso da geografia. 2011. (Doutorado em Geografia) – FCT, Unesp, Presidente Prudente.

BARROS, Manoel de.

2010. **Poesia completa**. São Paulo: Leya.

BARTOLOMÉ, Castor M. M.

2003. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BAUDEZ, Claude-Pranccis.

2005. **Una historia de la religión de los antiguos mayas**. México: UNAM.

BENITES, Tonico.

2009. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. (Dissertação de Mestrado), UFRJ/PPGAS, Rio de Janeiro.

2014. **Rojerokyhina ha roike jevy tekohape** (Rezando e lutando): o movimento histórico dos *Aty Guasu* dos *Ava Kaiowa* e dos *Ava Guarani* pela recuperação de seus *tekoha*. (Doutorado em Antropologia), UFRJ/PPGAS, Rio de Janeiro.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa.

2000. **A história do povo Terena**. Brasília: MEC.

BHABHA, Homi K.

1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte. EDUFMF, 1998.

BOAS, Franz.

1920. The Method of ethnology. In: American Anthropological Association. Vol. 22. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/660328>>. Acesso em: Abr. 2015.

2004. Os métodos da etnologia, 1920. In: CASTRO, Celso. **Antropologia cultural**: Franz Boas. Rio de Janeiro: Zahar, p.7-24.

2004. Os objetivos da pesquisa antropológica, 1932. In: CASTRO, Celso. **Antropologia cultural**: Franz Boas. Rio de Janeiro: Zahar.

BOGGIANI, Guido.

[1892] 2014. **Os Caduveos**. Diário de viagem. Paraguai: CEADUC, 2014

BONNEMAISON, Jean.

2002. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: Eduerj. p.83-131

BOSI, Ecléa.

[1994] 2012. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre.

2006. **O poder simbólico**. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRAND, Antonio Jacó.

1993. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi / Kaiowá**. (Mestrado em História). PUC, Porto Alegre.

1997. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani**: os difíceis caminhos da palavra. (Doutorado em História). PUC, Porto Alegre.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.

1985. Participar-Pesquisar. In: _____ (Org). **Repensando a pesquisa participante**. 2.ed. São Paulo: brasiliense, p.07-14.

2007. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p.11-27.

CAMINHA, Pero Alves de.

2000. **Carta a el Rey D. Manuel (1451-1501)**. VILLELA, Maria Angela (Org.). 2.ed. São Paulo: Ediouro.

CAPEL, Horacio.

2012. Geografía humana e antropologia. In: _____. **Filosofía y ciência em la geografia contemporánea**: una introducción a la geografia. Nueva edición ampliada. Espanã: Ediciones del Serbal.

1987. **Geografia Humana y Ciencias Sociales**: Una Perspectiva Histórica. Barcelona: Edición Propiedad de Montesinos Editor S.A.

CASANOVA, Pablo González.

2003. **Colonialismo Interno**: una redefinición. Instituto de Investigações Sociais, UNAM.

2007. Colonialismo Interno. In. BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. (Orgs.). **A teoría marxista hoje. Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: São Paulo: CLACSO: Expressão Popular, p. 395-420.

CASTRO, Celso.

2004. Apresentação. In: BOAS, Franz. **Antropologia cultural**: Franz Boas. Rio de Janeiro: Zahar, p.7-24.

COHN, Clarice.

2001. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**. Disponível em:<<http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi>>. Acesso em: fev. 2013.

2002. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, Aracy, MACEDO, Ana Vera, NUNES, Ângela (org). **Crianças Indígenas**: Ensaio Antropológico. São Paulo, SP: Ed. Global. p. 213-235.

2005. O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças *mebengokré-xikrin*. **IV Reunión de Antropología del Mercosur**. Montevideo. p. 01-19.

2005. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

CASTRO-GÓMES, Santiago.

2005. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: LANDER, Edgardo. A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO.

2005a. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca.

CAVALCANTE, Thiago Vieira.

2013. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. (Doutorado em História), Unesp, Assis.

CECEÑA, Ana Esther.

2006. Uma versão mesoamericana e o princípio da diferença. In: NOVAES, Adauto (Org). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Senac, p. 223-240.

CHAMORRO, Graciela.

2008. **Terra Madura, yvy araguyje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD.

2009. **Decir el cuerpo:** História y etnografía del cuerpo em los pueblos Guarani. Asunción: Tiempo de História, Fondec.

CIMI.

2013. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil** - Dados 2013.

CLASTRES, Pierre.

1979. A sociedade contra o Estado: investigação de antropologia política. Porto: Afrontamento.

COLOGNESE, Silvio Antonio; MÉLO, José Luis Bico de.

1998. A técnica de entrevista na pesquisa social. **Cadernos de Sociologia.** Porto Alegre, v.9, p. 143-159.

2011. Conselho Indigenista Missionário – CIMI. **As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul:** e as resistências do bem viver por uma terra sem males (dados 2003-2010).

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.

2013. *Texto Constitucional promulgada em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas emendas Constitucionais da Revisão Nº 1 a 6/94.* Brasília: Senado Federal, Subsecretária de Edições Técnicas.

COMBÈS, Isabelle.

2005. **Etno-histórias del Isono:** Chane y chiriguano em el Chaco Boliviano (Siglos XVI a XX). La Paz: Fundación PIEB: IFEA, 2005.

2006. De los candires a Kandire: La invención de un mito chiriguano. In. **Journal de la société des Américanistes.** Paris: 2006.

CORRÊA, Valmir Batista.

1999. **Fronteira Oeste.** Campo Grande: UFMS.

COUTO, Jorge.

1998. **A Construção do Brasil**. Lisboa: Edições Cosmos.

CRUZ, Valter do Carmo.

2011. **Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia**. (Doutorado em Geografia) – UFF, Niterói.

CUNHA, Manuela Carneiro da.

1992. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Fapesp, 1992.

1994. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, v.8, n. 20, p. 121-136.

2009. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DATALUTA.

2013. Banco de Dados da Luta pela Terra - Relatório Brasil 2012. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/nera/projetos.php>>. Acesso em mai. 2013.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix.

1997. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5 Rio de Janeiro: Editora 34.

Díaz Polanco, H. C. Sánchez.

2002. **México diverso**. El debate por la autonomía. México: S. XXI Editores. Introducción y capítulo 1. Autonomía y democracia.p. 9-56.

DURHAM, Eunice Ribeiro.

1978. **Malinowski**: Os pensadores. Argonautas do pacífico ocidental – um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural.

DUSSEL, Enrique.

1993. **1492**: O encobrimento do outro. a origem do mito da modernidade. Rio de Janeiro: Vozes.

2010. Meditações anticartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SOUZA, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, p. 341-395.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques.

2005. Diagnóstico arqueológico da área a ser diretamente afetada pelo Aterro Sanitário de Dourados. **Revista Arandu**, Dourados, p. 5-22.

2009. **Ñande Ru Marangatu**: laudo parcial sobre uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai em Mato Grosso do Sul. Dourados: UFGD.

FANON, Frantz.

1968. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. [1961 edição francesa].

1969. **Em defesa da revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

2005. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, [1961 edição francesa].

2008. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, [1952 edição francesa].

FERNANDES, Bernardo Mançano.

1994. **Espacialização e Territorialização da Luta pela Terra**: a formação do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Estado de São Paulo. Dissertação [Mestrado em Geografia] - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

1999. **Contribuição ao Estudo do campesinato brasileiro**: formação e territorialização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra – MST (1979-1999). Tese [Doutorado em Geografia. - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

2005. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista NERA**, ano 8, n. 6, ano, p.14-34, jan./jun.

2008. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: **Luta pela Terra, Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Brasil**. In: Antônio Márcio Buainain (Editor). Editora da Unicamp. Versão impressa.

FERNANDES, Florestan.

[1952], 2006. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo.

FERREIRA, Eva Maria Luiz.

2007. **A participação dos índios kaiowá e guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)**. (Mestrado em História) - UFGD,

FERREIRA, Andrey Cordeiro.

2009. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP. V. 52, Nº 1.

2007. **Tutela e Resistência Indígena**: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. (Tese de Doutorado em ciências sociais). UFRJ, PPGAS/MN.

2011. **Dialéticas Coloniais**: a construção do Estado e as transformações da organização social indígena sul-americana. RBCS Vol. 26 nº 77 Outubro /2011.

FOUCAULT, Michel.

1985. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal.

2005. **Em defesa da sociedade**. Curso do Collège de France (1977-1978) São Paulo: Martins Fontes.

2008. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes.

2010. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Geral [1979].

GALEANO, Eduardo.

2002. **O livro dos abraços**. 9. ed. - Porto Alegre: L&PM.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes.

2000. **Nos confins da civilização**: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso. 2000. Tese (Doutorado em História) - FFLCH, USP, São Paulo.

GAMBINI, Roberto.

[1988] 2002. **Espelho Índio**: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi. Terceiro Nome.

1994. Uma breve reflexão sobre o outro. **Revista Psicologia USP**, 5 (1/2), p.335-339.

GAVIRIA, Edwin Muñoz; CÁCERES, Luz Stella Rodríguez.

2010. Cartografía Social y Territorio en América Latina – Memorias del Seminario de Rio de Janeiro. **Antropológica 2010 Tomo Liv**, n. 114, p. 129-159.

GEERTZ, Clifford.

1989. “Estar Lá, escrever aqui”. São Paulo: **Diálogos**. n. 22, p. 58-63.

1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC.

GERBI, Antonello.

1996. **O novo mundo**: história de uma polêmica- 1750-1900. São Paulo: Cia das Letras.

GONÇALVES, Carlos Barros.

2009. **O movimento ecumênico protestante no Brasil e a implantação da Missão Caiuá em Dourados**. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD: Dourados.

2011. **Até os confins da terra**: o movimento ecumênico no Brasil e a evangelização dos povos indígenas. Dourados: UFGD.

2012. Missionários de papel: imagens dos índios Caiuá em jornais protestantes. In: LANGER, Protásio Paulo; CHAMORRO, Graciela (Org). **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti. p. 153-176.

GONÇALVES, Carlos Barros; LOURENÇO, Renata.

2015. A Missão Evangélica Caiuá: um ideário de fé e “civilização” nos “confins” de Mato Grosso (1929-1970). In: CHAMORRO, Graciela; COMBES, Isabelle. **Povos indígenas em MS**: história, cultura e transformações sociais. Dourados: UFGD, no prelo.

GOETTERT, Jones Dari.

2008. **O espaço e o vento**: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou. Dourados: UFGD.

GOLDENBERG, Mirian.

2013. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 13.ed. São Paulo: Record.

GONÇALVES, Marco Antonio.

2010. Parte I: Analogia e escrita etnográfica. In: GONÇALVES, Marco **o outro**: etnografia e semelhança. Rio de Janeiro: 7Letras, p.17-51.

GUASCH, Antonio; ORTIZ, Diego.

2008. **Dicionário Castellano-Guarani/ Guarani-Castellano**: Sintactico, Fraseologico, Ideologico. Asunción: CEPAG.

GUISARD, Luís Augusto de Mola.

1999. **O bugre, um João-Ninguém**: um personagem brasileiro. São Paulo: Perspectiva. vol.13, n.4, p. 92-99.

HAESBAERT, Rogério.

1997. Território e identidade: raízes do gauchismo e da nordestinidade. In:_____. **Desterritorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no nordeste. Niterói: EDUFF, p. 31-91.

2007. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, Frederico Guilherme de; HAESBAERT, Rogério (Org). **Identidades e territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access.

2009. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

2009a. **Entrevista com o geógrafo Rogério Haesbaert da Costa**. Espaço Plural, ano X, n. 20, p. 165-174.

HALL, Stuart.

2009. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: EDUFMG.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence.

1997. **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 09-23.

HOEFLE, Scott William.

2007. Antropologia e Geografia: convergências e divergências históricas. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, n.22, p. 04-31, jan/dez.

HUMBOLDT, Alexander von.

[1914] 1878. **Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de la América**. Madrid: Gaspar.

1970. **Cosmos**: Quadros da natureza. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jackson. Clássicos Jackson.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

2012. **Censo demográfico 2010. Características gerais dos indígenas - resultados do universo**. Disponível em: <http://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Rio de Janeiro: IBGE.

2012. **Os indígenas no censo demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor e raça. Rio de Janeiro: IBGE.

ISA, Instituto Socioambiental.

2014. **Sobre o nome dos povos**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/sobre-o-nome-dos-povos>>. Acesso em: 10 de jan.

JOÃO, Izaque.

2011. **Jakaira reko nheypyryumarangatu mborahéi**: origem e fundamentos do canto ritual jerosy pukuentre os Kaiowá de panambi, panambizinho e sucuri'y, mato grosso do sul. (Dissertação de Mestrado), UFGD, Dourados.

LADEIRA, Maria Inês.

2007. **O caminhar sob a luz**: território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp.

2008. **O espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. São Paulo: EDUSP.

LANGER, Protásio Paulo.

2005. **Os Guarani-Missioneiros e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional**: Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798). Porto Alegre, Martins Livreiro.

2007. Conhecimento e encobrimento: o discurso historiográfico sobre a colonização e as alteridades étnicas no Sudoeste paranaense. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v.11, n.3, p. 71-93, 2007.

2011. **Etnônimos e representações sobre os guarani falante da cordilheira andina**. Mimeografado.

2013. Etnônimos e representações sobre os guarani falantes da cordilheira andina. **Revista de Índias**, v. 73, n. 255.

LANDER, Edgardo.

2005. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: _____ (Org.). **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

LARAIA, Roque de Barros.

2009. **Cultura**: um conceito antropológico. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, [1986].

LENKERSDORF, Carlos.

2009. Introducción y “Cap. 1. La lengua tik”. In: **Filosofar en clave tojolabal**. México: M.A. Porrúa. p. 1-13.

LÉRY, Jean de.

1972. **Viagem à terra do Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo, [1534-1611].

LIMA, Antonio Carlos de Souza.

1995. **O grande cerco da paz:** poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

2002. Indigenismo no Brasil: migrações e reapropriação de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, Benoit; NEIRUG, Frederico; SIGAUD, Lygia (Org). **Antropologia, Império e Estados nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumaré. p.159-186.

2011. Reconsiderando o poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-Funai.

LIMA, Marcos Homero Ferreira.

2009. O administrativo, o jurídico e o político: três importantes processos de regularização fundiária das terras indígenas. In: Reunião de Antropologia do Mercosul - RAM. **Anais da Reunião de Antropologia do Mercosul - RAM**, Buenos Aires.

2012. Quando a Terra Indígena é um acampamento de barracos: situações vivenciadas por índios Guarani Kaiowa e Nandeva em Mato Grosso do Sul. In: **XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul**, 2012, Campo Grande. XI Encontro.

LIMA, Marcos Homero Ferreira; GUIMARÃES, Verônica Maria Bezerra.

2011. Multicultural, mas esquizofrênico: a mão que afaga é a mesma que apedreja: o Estado e o estímulo ao desenvolvimento e seus impactos sobre as terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: HECK, Egon; MACHADO, Flávio (Org.). **As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul e as resistências do bem viver por uma terra sem males**. Campo Grande: CIMI. p. 58-63.

LITTLE, Paul E.

2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**. Brasília: DAN/UnB, n. 322, p.01-32.

LOURENÇO, Renata.

2008. **A política indigenista do estado republicano:** junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968). Dourados: UEMS.

LUTTI, Aline Castilho Crespe.

2009. **Acampamentos indígenas e ocupações**: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS (1990-2009). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

MACIEL, Nely Aparecida.

2012. **História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005)**. Dourados: Ed. UFGD.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1970. Para onde vai a antropologia. In: _____. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, p.197-206.

1978. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural.

MARIÁTEGUI, José Carlos.

2010. Sete ensaios de interpretação da realidade peruana. São Paulo: Expressão Popular [1928].

MARTINS, José de Souza.

1997. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 145-203.

2000. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Hucitec.

MASSEY, Doreen Barbara.

2000. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antonio A. **O espaço da diferença** (Org). Campinas: Papirus. p.176-185.

2004. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **Revista GEOgraphia**, Ano 6, n.12.

2008. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

2012. **Entrevista com a Geógrafa Doreen Barbara Massey**: Superando a visão romântica sobre o lugar. Porto Alegre: IHU Unisinos. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/515130-superando-a-visao-romantica-sobre-o-lugar-entrevista-com-a-geografa-doreen-barbara-massey>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

HALBWACHS, Maurice.

[1950] 1990. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícios de Almeida; MURARO, Valmir Francisco.

1987. **O Guaraní**: uma bibliografia etnológica. Santo Angelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior.

MELIÀ, Bartomeu.

1991. **El Guaraní**: experiência religiosa. Asunción: CEADUC-CEPAG.

1997. **El Guaraní Conquistado y Reducido**: ensaios de etnohistoria. 4ª ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad católica “Nuestra Señora de la Asunción”.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, George; GRÜNBERG, Friedl.

[1976] 2008. **Los Pa’i Tavyterã**: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Asunción: CEADUC – CEPAG.

MEZACASA, Roseline.

2012. **Os homens tumpas da cordillera chiriguana**: resistência político-religiosa no final do século XVIII. (Dissertação de Mestrado), UFGD, Dourados.

MIGNOLO, Walter D.

2003. **Histórias locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG.

2007. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGUÉL (Org). **El giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá de capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 25-46.

2008. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324,

MONDARDO, Marcos.

2009. **Os períodos das migrações**: territórios e identidades em Francisco Beltrão/PR. (Mestrado em Geografia), – UFGD.

2012. **Conflitos territoriais entre Guaranis-Kaiowás, paraguaios e “gaúchos”**: a produção de novas territorialidades no Mato Grosso do Sul. (Doutorado em Geografia) – UFF, Niterói.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira.

2009. **Através do Mbaraka**: música, dança e xamamismo Guarani. São Paulo: EDUSP.

MONTEIRO, John Manuel.

1994. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras.

1995. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasil: MEC, MARI, UNESCO, p. 221-236.

2001. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. (Tese de Livre Docência em História Indígena), IFCH, Campinas.

MONTEIRO, Paula.

2006. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

2012. **Selvagens, civilizados, autênticos**: a produção das diferenças etnográficas salesianas (1920-1970). São Paulo: EDUSP, 2012.

MORAES, Antonio Carlos Robert.

1990. **Ratzel**. São Paulo: Ática.

2007. **Geografia**: pequena história crítica. 21.ed. São Paulo: Annablume, [1985].

MOREIRA, Ruy (Org).

1982. **Geografia, teoria e crítica**: o saber posto em questão. Petrópolis: Vozes.

2010. Assim se passaram dez anos (A renovação da geografia no Brasil no período (1978-1988). **GEOgraphia**, ano II. n.3, p.27-49.

2012. **O que é geografia?** São Paulo: Brasiliense.

MORENO, Gislaine.

2007. **Terra e poder em Mato Grosso**. Cuiabá: EDUFMT, p. 31 – 130.

MOTA, Lucio Tadeu.

2005. Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema? Tibagi no século XIX. **ANPUH 2005** – Simpósio Temático Guerras e Alianças na História dos Índios: Perspectivas Interdisciplinares.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno.

2011. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa**: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. (Mestrado em Geografia) - UFGD, Dourados.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; PEREIRA, Levi Marques.

2012. O movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul: atuação do estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. **Boletim DATALUTA**, out, p. 01-18.

MUNDURUKU, Daniel.

2004. Movimentos indígenas ou índios em movimento. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino; MARQUES, Marta Inez Medeiros (Org). **O campo no século XXI**: território da vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Paz e terra, 2004. p.319-328.

MURA, Fábio.

2006. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.

MYNAIO, Maria Cecilia de Souza.

2013. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 13.ed. São Paulo: Hucitec.

NAHUEL PAN, Héctor; PIUTRIN, Herson Huinca Piutrin.

2012. **Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche**. Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Introducción, pp. 11-24 y Epílogo, pp. 363-372.

NAME, Leo.

2010. A natureza como o outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. **Revista bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales** Universidad de Barcelona. ISSN: 1138- 9796. Depósito Legal: B. 21.742- 98. Vol. XV, nº 854. [Serie documental de Geo Crítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana]. P..1-16.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de.

1994. **Para onde vai o ensino da geografia?** 4. ed. São Paulo: Pinski.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; FARIA, Camila Salles de.

2014. **O processo de constituição da propriedade privada da terra no Brasil**. Disponível em:

<<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiaeconomica/94.pdf>>. Acesso em: 14 de dez.

OLIVEIRA, Gil Vicente Vaz.

1997. Flashes do passado: o fotojornalismo como fonte histórica. **REHB - Revista Eletrônica de História do Brasil**. Vol. 1, n. 2, jul-dez.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.

1964. **O índio e o mundo dos brancos**: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. São Paulo: Edipe/Artes Gráficas.

1976. **Do índio ao bugre**: o processo de assimilação dos Têrena. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

2000. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: EdUNESP, p. 17-36.

2006. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Unesp/Brasília: Paralelo.

2006b. **O trabalho do antropólogo**. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Unesp.

OLIVEIRA, João Pacheco de.

1999. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ.

2004. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: LACED.

Oliveira, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques.

2007. 'Duas no pé e uma na bunda': da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados: UFGD, vol. 1, n. 2, p. 01-20, jul/dez.

ORLANDI, Eni Puccinelli.

1990. **Terra a vista!**: discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990.

PEREIRA, Levi Marques.

1999. Parentesco e organização social Kaiowa. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – IFCH, UNICAMP, Campinas.

2002. No mundo dos parentes: socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global. (Coleção Antropologia e Educação).

2004. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo.

2006. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos “índios de corredor”. **Revista Tellus**, Campo Grande: UCDB, Ano 6, n. 10, p. 69-81.

2007. Mobilidade e processos de territorializações entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**, Dourados: UFGD, vol. 1.

2009. **Os Terena de Buriti**: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados, UFGD.

2010. Demarcação de terras kaiowá e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. **Revista Tellus**, Campo Grande: UCDB, ano 10, n. 18. p. 115-137.

PESAVENTO, Sandra Jatahy.

1995. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.15, n. 29.

PIMENTEL, Spensy Kmitta.

2006. **Sansões e Guaxos**: Suicídio Guarani e Kaiowá - uma proposta de síntese. (Mestrado em Antropologia) - FFLCH, USP, São Paulo.

2011. Para além dos *tekoha*: por um plano integrado para os Guarani-Kaiowá. Conselho Indigenista Missionário – CIMI. **As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul**: e as resistências do bem viver por uma terra sem males (dados 2003-2010).

2012. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo.

Portal do Ministério da Educação (MEC).

2014. **Legislação Escolar Indígena**. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; SECCHI, Darci; GUARANI, Vilmar (Org)

GUAMÁN POMA, Felipe de Ayala.

[1993] 2005. **Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Perú: Fondo de Cultura Económica, Tomo I, II e III.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter.

1982. A geografia está em crise. Viva a geografia. In: MOREIRA, Ruy (Org). **Geografia, teoria e crítica**: o saber posto em questão. Petrópolis: Vozes.

2001. **Os (des) caminhos do meio ambiente**. 8. ed. São Paulo: Contexto.

2002. **Da geografia às geo-grafias**: um mundo em busca de novas territorialidades. Buenos Aires: Clacso.

2004. A geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUEZ, Marta Inês Medeiros. **O campo no século XXI**: Território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, p.207-254.

2006. A Reinvenção dos territórios: a experiência latino - americana e caribenha. In: CECENÑA, Ana Esther. **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Argentina: Clacso, p. 151-197.

LEÓN-PORTILHA, Miguel.

[1959] 2013. **Visión de los vencidos**: relaciones indígenas de la conquista. México: UNAM.

QUIJANO, Aníbal.

2005. A Colonialidade de Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO.

2007. O que é essa tal de raça? SANTOS, Renato Emerson dos (Org). **Diversidade, espaço e relações sociais**: o negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

2010. A Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUZA, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez.

RAFFESTIN, Claude.

1993. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática.

RAMOS, Ivana Pinto.

2006. **Ubirajara**: ficção e fricções alencarianas. Dissertação (Mestrado em Letras), UFMG, Belo Horizonte.

RAMOS, Antonio Dari.

2007. Retórica da alteridade: o outro e o eu na narrativa da história. **Cadernos NAEI**, vol. 1, nov.

RANGEL, Lucia. Rangel.

2012. **Entrevista**. IHU-Online. 25 de agosto de 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512776-uma-hora-ele-e-indio-demais-e-trapalha-outra-hora-ele-e-indio-de-menos-e-nao-tem-direitos-entrevista-com-lucia-helena-rangel>>. Acesso em: 28 de agosto de.

RATZEL, Friedrich.

1882. Geografia do Homem – Antropogeografia. In: MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990.

1885-1888. As raças humanas. In: MORAES, Antonio Carlos Robert. **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990.

RIBEIRO, Darcy.

1995. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

[1970] 1996. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras.

RIVERA, Silvia Cusicanqui.

1990. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. In: **Revista Temas Sociales**, v. 11, pp. 49-75.

2010. Cap 3. *Ch'ixinakax utxiwa*. Uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores. **Ch'ixinakax utxiwa**. Retazos/Tinta Limón. pp. 53-77.

RIVIÈRE, Rocío Pichon.

2015. Simón Bolívar y Alexander von Humboldt: una cuestión de tamaño. Disponível em: <<http://criticallatinoamericana.com/simon-bolivar-y-alexander-von-humboldt-una-cuestion-de-tamano/>>. Acesso em: 20 fev.

SADER, Eder.

1988. **Quando novos personagens entram em cena:** experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SAID, Edward.

1985. **Permission to narrate.** In: London Review of Books. Disponível em: 16 de fevereiro.

2003. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras.

2004. **Fora do lugar:** memórias de Edward W. Said. São Paulo: Companhia das Letras.

2006. **Cultura e resistência.** Entrevista do intelectual palestino a David Barsamian. Rio de Janeiro: Ediouro.

2007. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente – São Paulo: Companhia das Letras.

2011. **Cultura e imperialismo.** São Paulo. Companhia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Souza.

1993. Descobrimientos e encobrimientos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.38, p. 05-10, dez.

SANTOS, Marli Avelino dos. **Identidade e alteridade:** representações sobre os indígenas por moradores da Cidade de Dourados (MS). Monografia (Trabalho de conclusão de curso em Geografia), UFGD: Dourados, 2014.

SANTOS, Milton.

2012. **Por uma geografia nova:** da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. São Paulo: Edusp.

SATO, Leny.

2009. Olhar, ser olhado e olhar-se: notas sobre o uso da fotografia na pesquisa em psicologia social do trabalho. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, vol. 12. n. 2. p.217-225.

SAYAD, Abdelmalek.

1998. **A imigração ou os paradoxos da alteridade.** São Paulo: EDUSP.

SCHADEN, Egon.

1974. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: EDUSP, 1974.

SEEMANN, Jörn.

2005. Em busca do lugar de Franz Boas na geografia cultural. **Espaço e cultura**, Rio de Janeiro: UERJ, n. 19-20, p. 07-21, jan/dez.

SCOTT, James.

[1990] 2000. **Los dominados y el arte de la resistência**: discursos ocultos. Colección problemas de México. México: Era.

2011. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n.5, jan-jun. p. 217-143.

SILVA, Alessandra.

2007. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. (Doutorado em Antropologia) – PPGAS-MN, UFRJ, Rio de Janeiro.

SILVA, Giovani José da.

2003. Além do que os olhos vêem: reflexões sobre etnia, etnicidade e identidade étnica - os índios Atikum em Mato Grosso do Sul. **Revista Tellus**, Campo Grande: UCDB, ano 3, n. 5, p. 95-106, out.

STADEN, Hans.

2010. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM, [1557],.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty.

[1976] 2010. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG.

STOCKING Jr, George W.

2004. **Franz Boas**: A formação da antropologia americana 1883-1911 - Antologia. Rio de Janeiro: Contraponto; UFRJ.

SUSNIK, Branislava.

1979-1980. **Los aborígenes del Paraguay II.** Etnohistoria de los Guaranis. Epoca colonial. Asuncion: Museo Etnografico “Andres Barbero”.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem.

2001. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá-Ñandeva** como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2001.

TRAD, Leny A. Bomfim.

2009. Grupos focais: conceitos, procedimentos e reflexões baseadas em experiências com o uso da técnica em pesquisas de saúde. *Physis* [online]. 2009, vol.19, n.3, pp. 777-796. ISSN 0103-7331.

TODOROV, Tzvetan.

2010. **A conquista da América:** a questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone Moíses. São Paulo: Martins Fontes.

TOLEDO, Renata Ferraz de.

2006. **Educação, Saúde e meio ambiente:** uma pesquisa-ação no Distrito de Iauretê do município de São Gabriel da Cachoeira. (Doutorado em Saúde Pública) - USP, São Paulo.

TURRA NETO, Nécio.

2004. **Enterrado vivo:** identidade punk e território em Londrina. São Paulo: Edunesp.

2014. **Pesquisa qualitativa em Geografia.** Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ZrrtEHkEcU8J:www.researchgate.net/profile/Necio_Turra_Neto/publication/236848335_Pesquisa_Qualitativa_em_Geografia/links/0046351962898014ff000000.pdf+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=mx>. Acesso em: nov.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de.

[1854] 1981. **História Geral do Brasil:** Antes da sua separação e Independência de Portugal. 10º ed. Integral. Tomo 1. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

VAINFAS, Ronaldo,

1995. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

1992. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. In. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n. 9.

VALVERDE, Orlando.

2007. Metodologia da Geografia Agrária. **Revista Campo-Território**. Uberlândia, v.1, n. 1, p.1-16, fev. [1964].

VIETTA, Katia.

2007. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa**: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados/MS), após 170 anos de exploração e povoamento não-indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo.

2011. **Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica (Douradina, MS)**. Atendendo as Portarias Funai nº 232/PRES, de 17 de março de 2008 e n. 1760, de 10 de julho de 2008. Brasília.

VITTE, Antonio Carlos.

2008. Influências da Filosofia Kantiana na Gênese da Geografia Física. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, ano 07, número 14, p. 57-66.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**, vol. 2, n. 2, p. 115-144, out.

2002. **A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

2004. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **Revista o que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.18, p.225-254, set.

2008. Entrevistas. In: Sztutman, Renato (Org). **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

WELCH, Clifford Andrew; FERNANDES, Bernardo Mançano.

2008. Agricultura e Mercado: campesinato e agronegócio da laranja nos EUA e Brasil. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson (Org). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, p.161-190.

WINKIN, Yves.

1998. Descer ao campo. In: _____. **A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo**. Campinas: Papyrus, p. 129 – 145.

WOORTMANN, Klass.

2007. **O selvagem e a história**. Primeira Parte: Os antigos e os medievais. Disponível em: <[HTTP://www.unb.br/ics/dan/serie227empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/serie227empdf.pdf)>. Acesso em: 02 març.

2004. **O selvagem e o novo mundo: ameríndios, humanismo e escatologia**. Brasília: UNB.

ZANIRATO, Silvia Helena.

1999. **Imagens da pobreza urbana na imprensa paulista**. O Estado de São Paulo. 1933-1942. Diálogos, DHI/UEM, n.3, p. 323-340.

ANEXOS

Anexo 1



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA EM DOURADOS

COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA

Referente ao Procedimento Administrativo
MPF/PRM/DRS/MS 1.21.001.000065/2007-44.

Pelo presente instrumento, nos termos do artigo 5.º, §6.º, da Lei n.º 7347, de 24 de julho de 1985, de um lado o MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, por meio dos Procuradores da República CHARLES STEVAN DA MOTA PESSOA e FLÁVIO DE CARVALHO REIS, adiante denominado **COMPROMITENTE**, e do outro lado a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI, cuja sede localiza-se na SEPS Quadra 702/902, Projeção A, Ed. Lex – Brasília/DF, neste ato representado pelo seu Presidente, o Sr. MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA, brasileiro, casado, antropólogo, inscrito no CPF/MF sob o n.º 212.077.712 - 87, portador da cédula de identidade n.º 4988721/SSP-PA, adiante denominada **COMPROMISSÁRIA**, celebram o presente **COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA** nos seguintes termos:

Considerando que o artigo 231, *caput*, da Constituição da República de 1988 dispõe que "*são reconhecidos aos índios (...) os direitos originários*

 
10

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”;

Considerando que o artigo 231, §1.º da Constituição da República de 1988 estabelece que *“são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”;*

Considerando que o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias dispõe que *“a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”;*

Considerando que a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, aprovada pelo Decreto Legislativo n.º 143, de 20 de junho de 2002, e dotada de executoriedade pelo Decreto n.º 5051, de 19 de abril de 2004, assegura no seu artigo 14 que

“1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência (...).

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados”.

Considerando que o artigo 1.º do Decreto n.º 1775/96, o qual dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, estabelece que *“as terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei n.º 6001, de 19 de dezembro de 1973, e o artigo 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto deste Decreto”;*

Considerando que o artigo 2.º, *caput* e §1.º do mesmo diploma legal dispõem que *“a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação”* e que *“o órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessário à delimitação”;*

Considerando que no documento produzido ao final do Encontro promovido pela 6.ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, intitulado *“Guarani: Direitos e Políticas Públicas”*, realizado entre os dias 28 e 30 de março de 2007, no Auditório da Sede da Procuradoria-Geral da República, que contou com a participação de membros do Ministério Público Federal, de antropólogos, de servidores da FUNAI, de Lideranças Indígenas e de representantes da Sociedade Civil, constou como uma das resoluções do Encontro que *“constatou-se que a maior parte dos problemas sofridos pela população Guarani Kaiowá está relacionada à falta de terra. Os*


3□

obstáculos ao reconhecimento das terras Kaiowa requerem a formação de uma Força Tarefa que acompanhe os processos de regularização fundiária dessas terras, composto pelo MPF, Casa Civil, MJ/FUNAI, INCRA e IBAMA" (ver fl. 11 dos autos do Procedimento Administrativo MPF/PRM/DRS/MS 1.21.001.000065/2007-44);

Considerando que como desdobramento do Encontro promovido pela 6.ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, realizou-se, no dia 05 de julho de 2007, reunião no prédio da Procuradoria da República de Dourados, a qual contou com a participação de antropólogos, historiadores, representantes da Sociedade Civil e de membro do Ministério Público Federal de Dourados, resultando na identificação dos *tekoha* ("lugar onde realizamos nosso modo de ser") listados na Cláusula Primeiro deste instrumento e que são fortemente reivindicados por Comunidades das etnias KAIOWÁ e ÑANDEVA localizadas na região sul do estado do Mato Grosso do Sul;

Considerando que os mencionados *tekoha* foram referendados pelas Lideranças das Comunidades das etnias KAIOWÁ e ÑANDEVA localizadas na região sul do estado do Mato Grosso do Sul, no *ATY GUASU* (Grande Assembléia) realizado na Terra Indígena *Jatavyary*, na data de 15 de setembro de 2007;

Considerando que com relação às reivindicações de identificação e delimitação de Terras Indígenas feitas pelas Comunidades das etnias KAIOWÁ e ÑANDEVA localizadas na região sul do estado do Mato Grosso do Sul, a FUNAI não vem cumprindo de forma satisfatória a sua obrigação de iniciar esses procedimentos, porquanto já decorridos mais de 02 (dois) anos desde a constituição do último Grupo de Trabalho (referente à Terra Indígena PANAMBI, através da Portaria n.º 1029/PRES, de 12 de setembro de 2005);



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Considerando a legitimidade do MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL de defender os direitos e interesses das populações indígenas, nos termos do artigo 129, V da Constituição da República de 1988;

Fica ajustado:

CLÁUSULA PRIMEIRA – A COMPROMISSÁRIA constituirá Grupos Técnicos (GT) coordenados por antropólogos especialistas com vistas à identificação e delimitação, sem prejuízos de outras, das seguintes Terras Indígenas, incluindo os *Tekoha* (local onde se realiza o modo de ser) a elas relacionados:

TERRA INDÍGENA (T.I.) IGUATEMPEGUA:

Puelito Kue;
Mbarakay;
Karaguatay;
Mboiveve;
Jukeri;
Ka'ajari;
Kurusu Amba;
Samakuã;
Karaja Yvy (Canta Galo).

T.I. AMAMBAIPEGUA:

Guayviry.



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Considerando a legitimidade do MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL de defender os direitos e interesses das populações indígenas, nos termos do artigo 129, V da Constituição da República de 1988;

Fica ajustado:

CLÁUSULA PRIMEIRA – A COMPROMISSÁRIA constituirá Grupos Técnicos (GT) coordenados por antropólogos especialistas com vistas à identificação e delimitação, sem prejuízos de outras, das seguintes Terras Indígenas, incluindo os *Tekoha* (local onde se realiza o modo de ser) a elas relacionados:

TERRA INDÍGENA (T.I.) IGUATEMPEGUA:

Puelito Kue;
Mbarakay;
Karaguatay;
Mboiveve;
Jukeri;
Ka'ajari;
Kurusu Amba;
Samakuã;
Karaja Yvy (Canta Galo).

T.I. AMAMBAIPEGUA:

Guayviry.



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

T.I. DOURADOPEGUA:

Pakurity,

Juken'y.

T.I. DOURADOS – AMAMBAIPEGUA:

Santiago Kue (San Lucas),

Yrukuty (Km 20, Barreiro Guasu);

Passo Piraju.

T.I. BRILHANTEPEGUA:

Karumbe/Yvyrarōry,

Jaguaretekue;

Mbykureaty,

Aguara,

Tatui,

Itajeguakua,

Kanguery,

Yasori,

Rancho Pindo,

Potrero Guasu,

Ithaum.

T.I. ÑANDEVA:

Ypo'i (Triunfo),

Garcete Kue.

Handwritten signature and initials in black ink, located on the right side of the page.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

Mbokaja,
Vito'i Kue,
Laguna Piru.

T.I APAPEGUA

Kandire,
Jaguari,
Kokue'i,
Mbakaiowa,
Syvyrando,
Damakue,
Ita,
Cabeceira Comprida.

CLÁUSULA SEGUNDA - A COMPROMISSÁRIA

deverá compor os respectivos GTs, nos termos do artigo 2º, *caput* e parágrafo 1º do Decreto nº 1775/96, até o dia 30 de março de 2008, devendo promover, caso inexistente nos quadros, a contratação de antropólogos de qualificação reconhecida e dos demais profissionais.

CLÁUSULA TERCEIRA - A COMPROMISSÁRIA

deverá promover, em obediência à previsão do artigo 2º, §7º do Decreto n.º 1775/96, as publicações nos Diários Oficiais da União e do Estado do Mato Grosso do Sul dos resumos dos relatórios de identificação e delimitação das Terras Indígenas acima relacionadas, até a data de 30 de junho de 2009.



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

CLÁUSULA QUARTA - A COMPROMISSÁRIA, em atenção ao disposto no artigo 2.º, §9.º do Decreto n.º 1775/96, deverá, até a data de 19 de abril de 2010, encaminhar ao Ministro de Estado da Justiça os procedimentos referentes às Terras Indígenas acima relacionadas, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas.

CLÁUSULA QUINTA – Em caso de descumprimento das obrigações assumidas neste acordo, a **COMPROMISSÁRIA** ficará sujeita à pena pecuniária diária de R\$ 1.000,00 (mil reais), exigível em caráter cumulativo enquanto perdurar a violação, que será atualizada com índice oficial.

PARÁGRAFO ÚNICO – Os valores eventualmente desembolsados pela **COMPROMISSÁRIA**, a título de multa por descumprimento deste compromisso, deverão ser revertidos em favor das Comunidades das Terras Indígenas relacionadas que venham a ser prejudicadas pelo descumprimento das obrigações assumidas pela **COMPROMISSÁRIA**.

CLÁUSULA SEXTA – Este compromisso produzirá efeitos legais a partir da sua homologação pela 6.ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, suspendendo desde já o curso do Procedimento Administrativo MPF/PRM/DRS/MS 1.21.001.000065/2007-44

CLÁUSULA SÉTIMA – O presente termo de compromisso terá eficácia de título executivo extrajudicial, na forma dos artigos 5.º e 6.º da Lei n.º 7347/85, e 585, VII, do Código de Processo Civil.

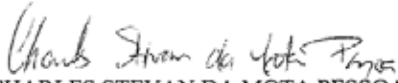
CLÁUSULA OITAVA – Fica estabelecido o Foro da Justiça Federal da Subseção Judiciária de Dourados (MS) para dirimir quaisquer dúvidas oriundas deste instrumento ou de sua interpretação, com renúncia expressa a qualquer outro, por mais privilegiado que seja ou venha ser.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

CLÁUSULA NONA = O MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL compromete-se a acompanhar o andamento dos Procedimentos de Demarcação a serem instaurados, diligenciando, com vistas à tutela dos interesses das populações indígenas, para que os GTs não tenham impedido o acesso às Terras Indígenas a serem pesquisadas, bem como aos dados oficiais depositados em arquivos públicos.

E, por estarem as partes de acordo, firmam o presente.

Brasília, 12 de novembro de 2007.


CHARLES STEVAN DA MOTA PESSOA

PROCURADOR DA REPÚBLICA

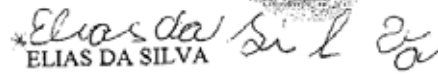

FLÁVIO DE CARVALHO REIS
PROCURADOR DA REPÚBLICA


MARCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA
PRESIDENTE DA FUNAI


Testemunhas: LUIS BORVAO

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL



ADELIO RODRIGUES
CANTALÍCIO GODÓI

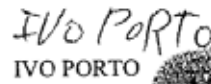

ELIAS DA SILVA


SABINO BENITES


NÍZIO GOMES


NELSON CABREIRA


JOSÉ NUNES
ORIDES LOPES


IVO PORTO

INOCÊNCIO SANCHES SAMANIEGO


LICO NELSON

BONIFÁCIO DUARTE

SÍLVIO BENITES




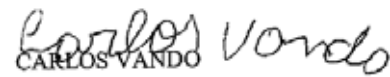
 100

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL


GETULIO OLIVEIRA

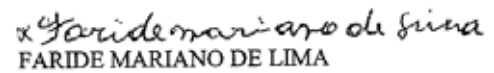
x 
ALDA DA SILVA



AVELIANO MEDINA


CARLOS VANDO


GABRIEL CAVALHEIRO


AMBRÓSIO GOMES MARTINS

x 
FARIDE MARIANO DE LIMA

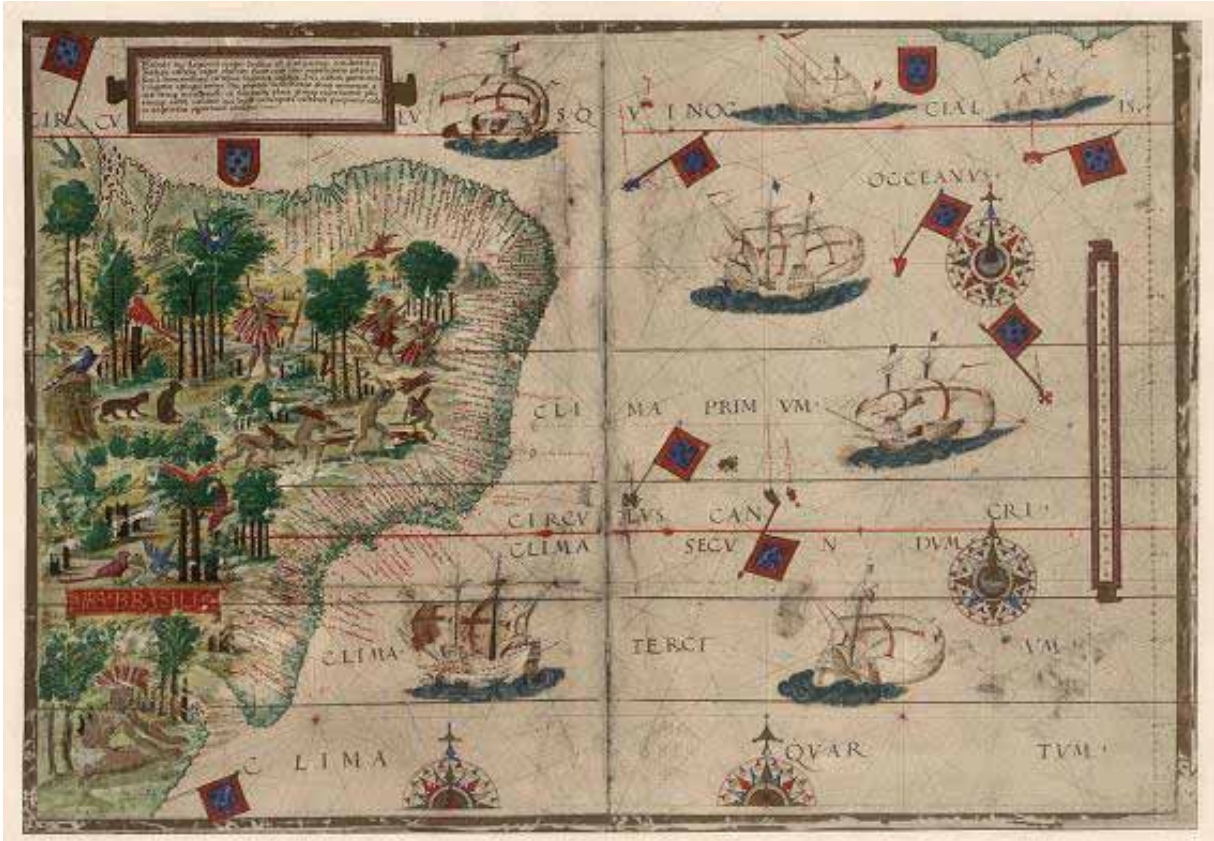

MARCOS HOMERO - MPF/MS







Anexo 2 Terra Brasilis (1519)



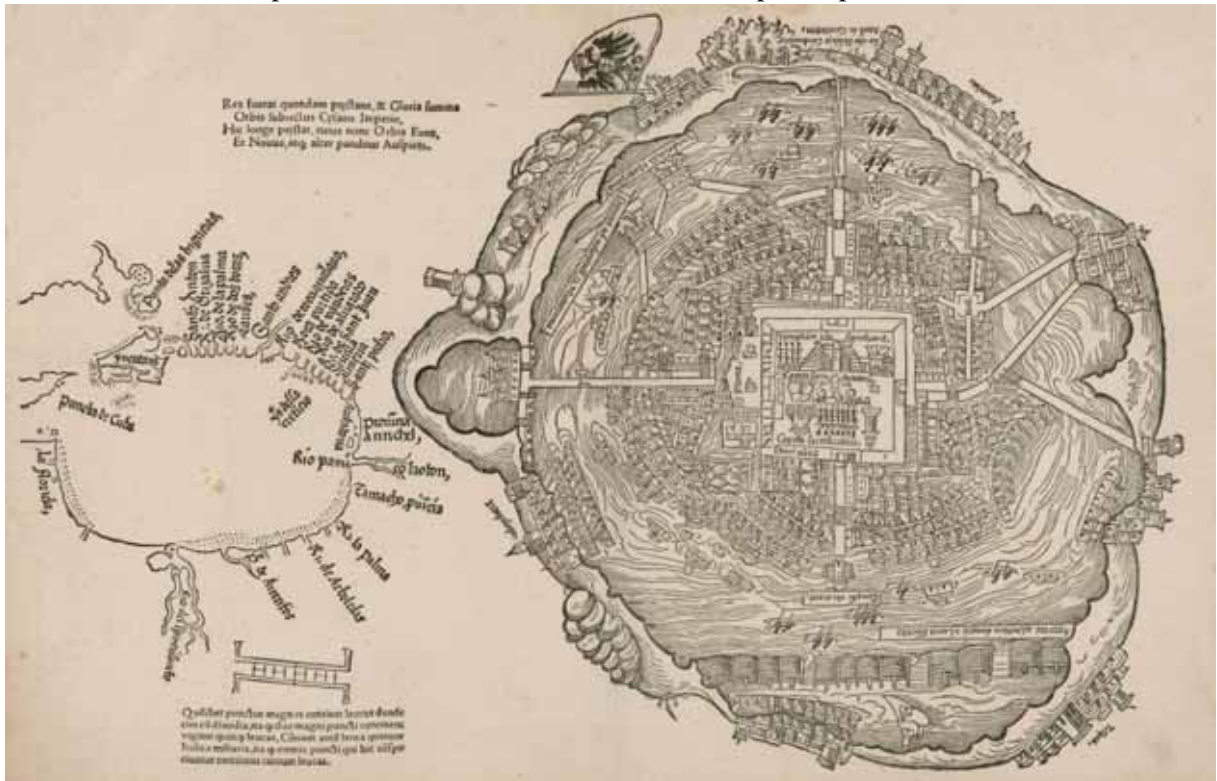
Anexo 3 Cosmografia universal (1556)



Anexo 4 Tenochtitlán representado pelos mexicas, Códice Mendoza



Anexo 5 Mapa de Tenochtitlán e o Golfo do México, pelo espanhol Hernán Cortes



Anexo 6

Quadro Sinótico 1 - Trabalho de campo e produção de fontes antes de 2012

Período	Metodologia	Pesquisa de campo
2009 a julho de 2011	Observação participante Entrevistas Mapas mentais Fotografias	Pesquisas durante o mestrado
Segundo semestre 2011	Observação participante Entrevistas Mapa mentais Cartografias Guarani e Kaiowá Fotografias	Experiência docente Escola Municipal Indígena Agostinho/ Reserva Indígena de Dourados

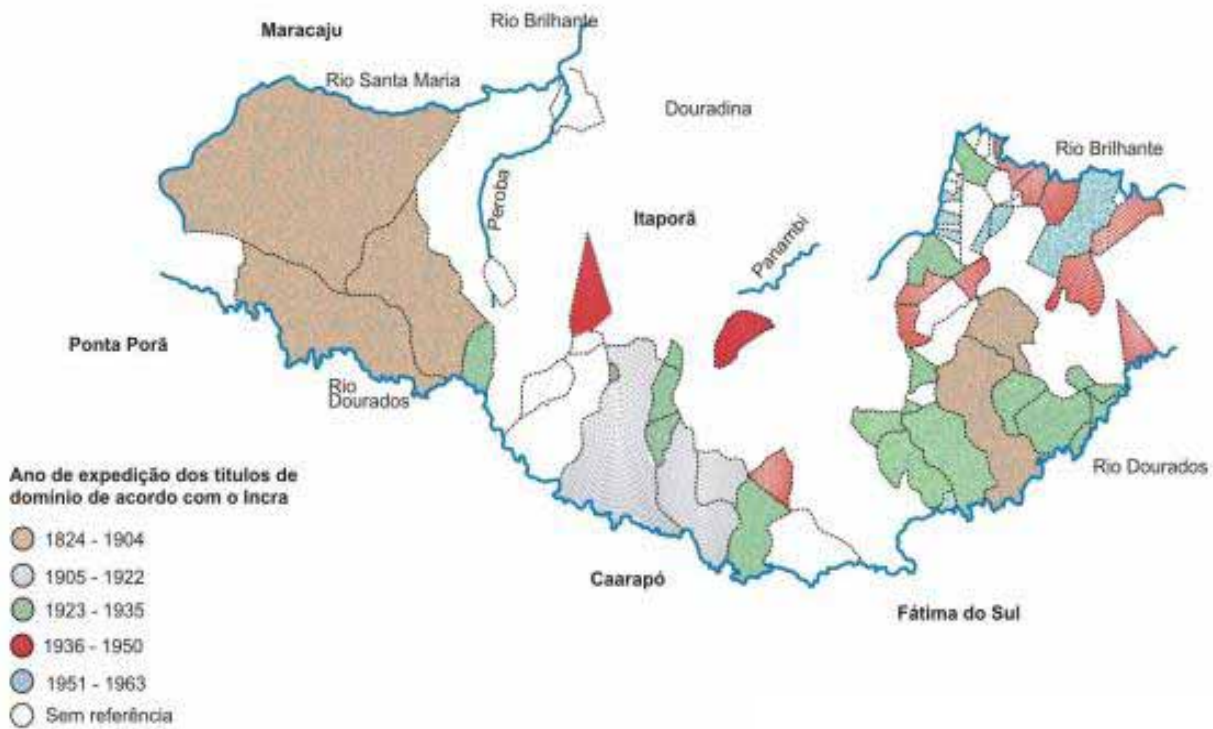
Quadro Sinótico 2 - trabalho de campo 2012-2014

Data	Metodologia	Pesquisa de campo
03 a 25 Fevereiro de 2012	Observação participante, Entrevistas e Pesquisas em acervo	Reserva Indígena de Dourados, acampamentos: <i>Apika'y, Ñu Verã, Pacurity e Ñu Porã</i> . Entrevistas com: Procurador da República e antropólogo) e antropólogos. Pesquisa em acervo no Ministério Público Federal/Dourados.
01 a 10 Junho de 2012	Observação participante e Entrevistas	Acampamentos: <i>Apika'y, Ñu Verã, Ñu Porã e Pacurity</i>
19 a 25 Setembro de 2012	Observação participante e Entrevistas	Reserva Indígena de Dourados e acampamentos: <i>Pacurity, Ñu Porã</i> . Entrevistas com agentes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI/Dourados)
17 de Fevereiro a 02 de Março de 2013	Observação participante, Entrevistas Pesquisas em acervo	Reserva Indígena de Dourados e acampamentos: <i>Apika'y, Ñu Verã, Boqueron, Ñu Porã</i> . Pesquisa em acervo do CDR/UFGD Entrevista com Lideranças e intelectuais orgânicos Guarani e Kaiowá
26 a 28 Junho de 2013	Pesquisa em acervo	Reserva Indígena de Dourados. Entrevistas com antropólogos. Pesquisa em acervo do CDR/UFGD
08 a 12 Dezembro de 2013	Entrevistas em profundidade	Acampamentos: <i>Apika'y e Ñu Verã</i> .
20 a 23 Fevereiro 2014	Entrevistas e participação de audiência pública	Participação na audiência Pública/Comissão Nacional da Verdade: Violação de direitos indígenas (1946-1988). Entrevistas com: antropólogos e indígenas
10 a 17 de novembro de 2014	Entrevistas em profundidade e cartografias Guarani e Kaiowá	Reserva Indígena de Dourados e acampamentos <i>tekoha Ñu Verã e tekoha Boqueron</i>



Fig. 1 Representação da criação bíblica de Guaman Poma de Ayala. “El primer mundo/Adna, Eva”, “O primeiro mundo/Adão, Eva”. O desenho está organizado de acordo com o espaço simbólico andino, com Adão e o galo no lado “masculino” da ilustração, sob o símbolo masculino do sol; e Eva, as galinhas e crianças no lado “feminino”, marcado pela lua. As duas esferas estão divididas por uma diagonal, aqui constituída pelo bastão de cavar de Adão, instrumento básico da agricultura andina. O império inca era, de modo similar, disposto em quatro reinos divididos por duas diagonais que se cruzavam na cidade de Cuzco (PRATT, 2010, p. 29).

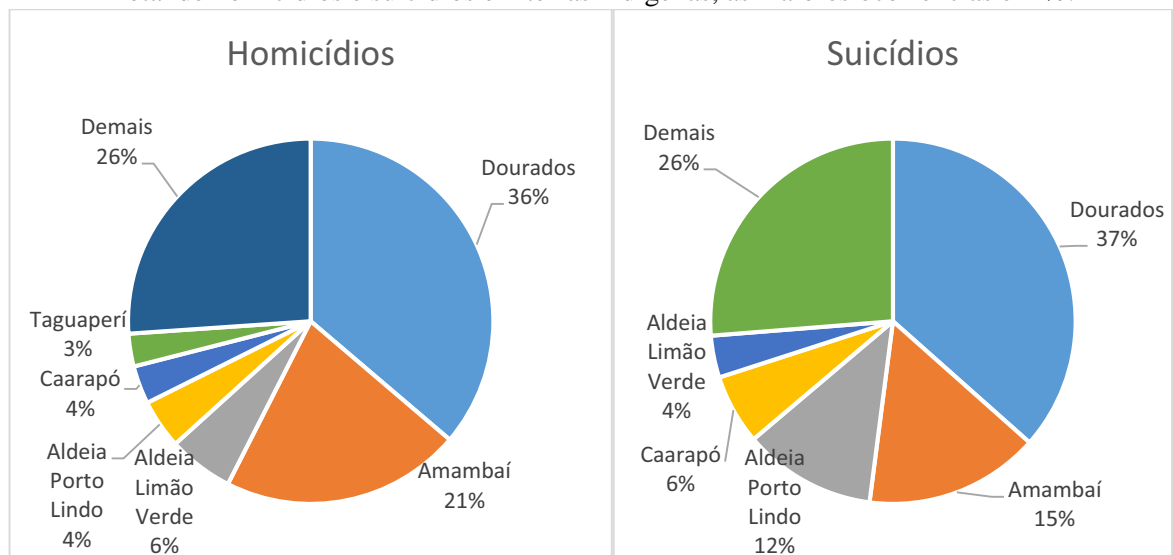
Anexo 8 Município de Dourados



Fonte: Vietta (2011, p. 321).

Anexo 9

Total de homicídios e suicídios em terras indígenas, as maiores ocorrências em %.



Fonte: CIMI, 2003-2013. Org. Mota, 2015.

Anexo 10

Ocupações/Retomadas em Total absoluto

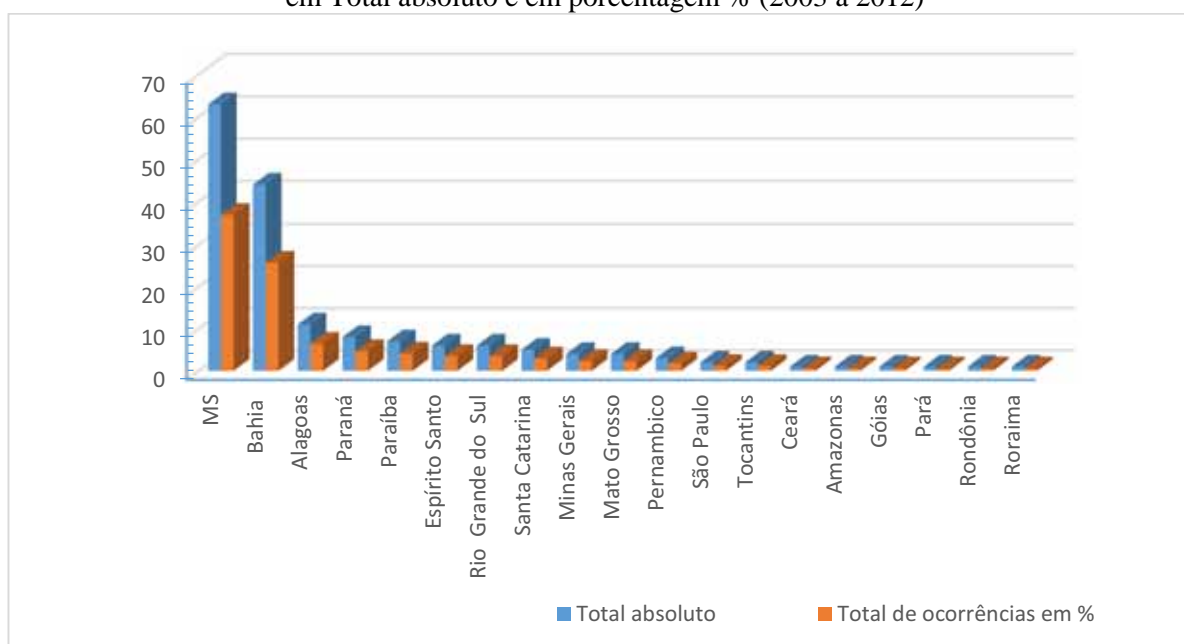
Período de 1988 a 2012	Total	%	Período de 2003 a 2012	Total	%
Brasil	8789	-	Brasil	171	-
Mato Grosso do Sul	563	6,40%	Mato Grosso do Sul	63	36,84%

Fonte: DATALUTA/NERA. Organização: Elaborado pela autora deste trabalho.

*Os indígenas só passaram a ser contabilizados a partir de 2003.

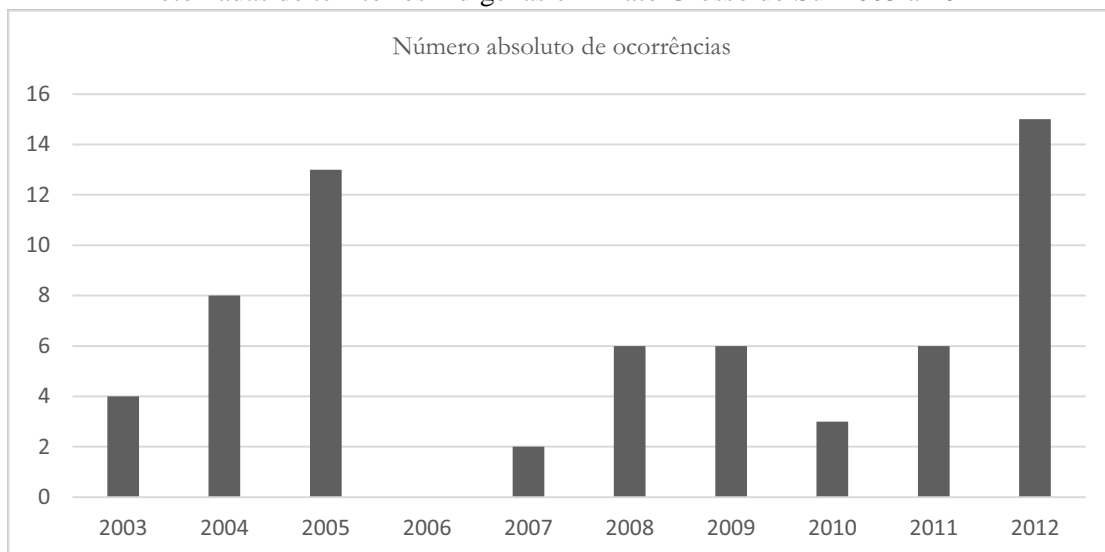
Anexo 10

Retomadas de territórios indígenas registrados por Estado no Brasil em Total absoluto e em porcentagem % (2003 a 2012)



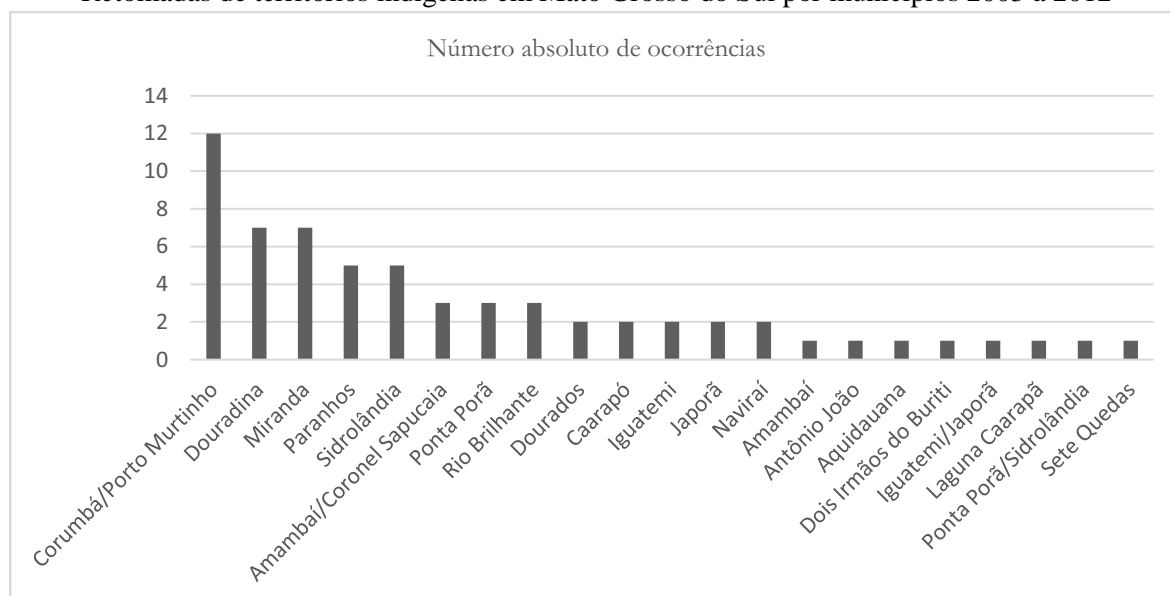
Fonte: DATALUTA/NERA. Organização: Elaborado pela autora deste trabalho.

Anexo 11
Retomadas de territórios indígenas em Mato Grosso do Sul 2003 a 2012



Fonte: DATALUTA/NERA. Organização: Elaborado pela autora deste trabalho.

Anexo 12
Retomadas de territórios indígenas em Mato Grosso do Sul por municípios 2003 a 2012



Fonte: DATALUTA/NERA. Organização: Elaborado pela autora deste trabalho.

Anexo 13

Página inicial > COMUNICAÇÃO > Notícias CNA > Funai e Cimi incitam invasões e violência em MS

Comunicação

Notícias CNA

15/08/2012 | Assuntos fundiários

A- A+

Funai e Cimi incitam invasões e violência em MS



As recentes ocorrências envolvendo indígenas e produtores rurais em Mato Grosso do Sul são resultantes do fomento à invasão e à violência por parte do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da Fundação Nacional do Índio (Funai). Essas instituições incitam a ocupação de áreas legalmente tituladas e dão guarida para que situações ilícitas sejam institucionalizadas.

A afirmação é do presidente da Federação da Agricultura e Pecuária de MS (Famasul), Eduardo Riedel, contrapondo as informações circulantes a respeito das invasões em áreas rurais de Paranhos (MS). Na última sexta-feira, índios Guarani-Caiuá invadiram as fazendas Shekinah e Campina, exigindo a criação da terra indígena Arroyo Kora. Em decorrência da invasão, índios e agentes do Cimi atribuem aos produtores o desaparecimento durante a invasão de um indígena adolescente e a posterior morte de uma criança.

Para a Famasul, a responsabilidade maior sobre as consequências das invasões é justamente de quem deveria zelar pelo bem estar dos indígenas. "É a invasão de propriedades que gera a violência. Quem promove e executa a invasão é responsável por ela. No entanto, há uma inversão na repercussão do fato", afirma o vice-presidente da entidade, Nilton Pickler. Segundo o dirigente há uma distorção escancarada em relação à interpretação das ocorrências que é levada à opinião pública. "A violência é decorrente da invasão, que é um ato ilegal, e sua causa não pode ser atribuída à defesa da propriedade por parte do produtor", completou.

Conforme Pickler, as ações dos indígenas são ilegítimas e se apoiam na falta de atuação do poder público para resolver a demanda por ampliação ou criação de novas aldeias. "O problema das comunidades indígenas de Mato Grosso do Sul não será superado enquanto não tivermos segurança jurídica e o fim da miséria nessas comunidades. E o fim da miséria depende de políticas específicas e não está relacionado somente com a ampliação das aldeias", complementou.

Nesta quarta-feira (15), advogados do proprietário da fazenda Shekinah obtiveram do superintendente da Polícia Federal em Campo Grande, Edgar Paulo Marcon, a garantia de proteção para retirada das cerca de 800 cabeças de gado da propriedade.

O Município de Paranhos possui área territorial de 130,2 mil hectares. As terras indígenas regularizadas e em processo de regularização já ocupam 24,5 mil hectares da área territorial do município, correspondendo a 18,82% do território total. Os índios da etnia Guarani-Caiuá querem a criação de uma nova terra indígena denominada Arroyo Kora, com 7,1 mil hectares. Os estudos para a criação da nova área estão sendo contestados na Justiça pelos proprietários.

w.canaldoprodutor.com.br/comunicacao/noticias/funai-e-cimi-incitam-invasoes-e-violencia-em-ms

Anexo 14



Anexo 15

