

RETOMADAS INDÍGENAS

Levi Marques Pereira
Mônica Thereza Soares Pechincha
Rosa Sebastiana Colman
(organizadores)




coleção
diferenças



Universidade Federal de Goiás

Reitora

Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons

Comissão Editorial da Coleção Diferenças

Alexandre Ferraz Herbetta

Camila Azevedo de Moraes Wichers

Carlos Eduardo Henning

Janine Helfst Leicht Collaço

Luis Felipe Kojima Hirano

Conselho Editorial da Coleção Diferenças

Centro-Oeste: Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Sou (UFG) e Joana Fernandes (UFG)

Nordeste: Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN), Osmundo Pinho (UFRB)

Sudeste: José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara (UERJ)

Sul: Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)

Norte: Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM), Marcia Bezerra (UFPA)

"A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFG e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica."



RETOMADAS INDÍGENAS

Levi Marques Pereira
Mônica Thereza Soares Pechincha
Rosa Sebastiana Colman
(organizadores)



Cegraf UFG

2024

© Levi Marques Pereira; Mônica Thereza Soares Pechincha; Rosa
Sebastiana Colman, 2024
© Cegraf UFG, 2024

Revisão ortográfica e normalização técnica

Ananda Carvalho Silva

Projeto gráfico e diagramação

Laryssa Tavares

Desenho da capa

Keverson Juca

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Retomadas indígenas [livro eletrônico] /
organizadores Levi Marques Pereira, Mônica
Thereza Soares Pechincha , Rosa Sebastiana
Colman. -- Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2024. --
(Coleção Diferenças)
PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-85-495-0970-3

1. Demarcação (Direito) 2. Direitos fundamentais -
Brasil 3. Posse da terra 4. Povos indígenas 5. Povos
indígenas - Territórios I. Pereira, Levi Marques.
II. Pechincha, Mônica Thereza Soares. III. Colman,
Rosa Sebastiana. IV. Série.

24-222926

CDU-342.7

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Direitos fundamentais 342.7

Sumário

Apresentação 8

Levi Marques Pereira

Mônica Thereza Soares Pechincha

Rosa Sebastiana Colman

Antes e depois de *Taego Āwa*: experiências de retomadas dos Avá-Canoeiro do Araguaia34

Patrícia de Mendonça Rodrigues

Kamutaja Silva Āwa

Amansando inimigos e fazendo aliados: manejo de relações em contexto de retomada, aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia67

Daniela Fernandes Alarcon

“Pode dar outra guerra de novo”: luta pela terra e a iminência dos massacres na retomada pataxó de Gerú Tucunã 104

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

Saberes que curam: a força das mariarcas na retomada do povo Kariú Kariri de Estreito/MA... 150

Lidiane da Conceição Alves

“Tirar estacas e pular para lá”: estratégias Kaiowá e Guarani para lidar com a expansão urbana da cidade de Dourados/MS..... 187

Elis Fernanda Corrado

Aline Castilho Crespe

Retomada Kunumi Poty Verá: a resistência ancestral kaiowá e guarani frente ao massacre ruralista.... 222

Jessica de Souza

Laura Jane Gislotti

Resistência Guarani e Kaiowá e as violências contra os povos indígenas na luta pela demarcação de terras: uma descrição sobre a retomada Guapo’y Mirim Tujury, Amambai/MS..245

Jaquelina Alvarenga

Laura Jane Gislotti

Participação das mulheres na retomada Yvy Katu 276

Cirlene Martinez

Viver em guerra e festa: terra e luta entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul 300

Aline Castilho Crespe

Lauriene Seraguza

**Genealogias e histórias de vida dos Kaiowá
de Nhanderu Marangatu: compreendendo
as ações de retomadas326**

Inaye Gomes Lopes

Éder da Silva Novak

**A retomada Laranjeira Nãnderu: territorialidade
e conflito no Cone Sul do Mato Grosso do Sul ...368**

Joana Aparecida Fernandes Silva

Rogério dos Prazeres

Apresentação

Levi Marques Pereira¹

Mônica Thereza Soares Pechincha²

Rosa Sebastiana Colman³

Os movimentos indígenas no Brasil têm designado com o termo “retomada”, em português, uma série de ações que, no seu conjunto, interpelam o Estado brasileiro e suas instituições ao seu reconhecimento como povos com direitos originários, acolhidos pela Constituição Federal de 1988. O movimento indígena obteve expressiva conquista no texto constitucional, com a in-

1. Doutor em Antropologia Social pela USP. Professor do curso de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em História e da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da UFGD.

2. Doutora em Antropologia pela UnB. Professora da Faculdade de Ciências Sociais da UFG.

3. Doutora em Demografia pela Unicamp. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, do Mestrado em Educação e Territorialidade e da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da UFGD.

clusão dos artigos 231 e 232, em um processo que envolveu muitas disputas e negociações. Frente à história da formação do país, marcada pela expropriação dos territórios indígenas e apagamento da violência perpetrada pela colonização, o reconhecimento declarado pelo Estado na Constituição de 1988 acenava para a expressão mais livre de intimidações, silenciamento e de controle dos projetos de continuidade dos povos indígenas no Brasil. Todavia, a recepção dos direitos territoriais indígenas não gerou os procedimentos administrativos necessários ao reconhecimento dos territórios de ocupação tradicional. Desde então, passamos a ouvir mais sobre retomadas indígenas, pois a omissão do Estado levou muitos povos a buscarem ocupar seus territórios mesmo sem o cumprimento da obrigação do Estado de realizar os estudos de reconhecimento, demarcação e desintrusão das terras indígenas.

Concomitantemente, para muitos povos, a discussão sobre os direitos indígenas no processo constituinte na década de 1980 desencadeou enormes pressões sobre seus territórios, uma vez que os ocupantes não indígenas de territórios reivindicados por indígenas tomaram conhecimento do risco que para eles representaria a admissão dos direitos indígenas no texto constitucional. Em muitos casos, o reconhecimento formal dos direitos indígenas não foi acompanhado de sua efetivação e tem despertado a intensificação das ações anti-indígenas.

O processo de despojamento de direitos indígenas é contínuo e inerente ao modo como o Estado nacional brasileiro historicamente se estruturou. Carolina Santana, em tese de doutorado defendida recentemente, demonstra como a gênese do Estado brasileiro é intrinsecamente vinculada à desconstituição do direito indígena. Com foco nas investidas jurídico-políticas dos últimos anos para a adoção de um marco temporal para a demarcação de terras indígenas, a autora justapõe o processo de constituição do Estado brasileiro, hegemonicamente anti-indígena, ao pouco espaço para recepção do direito indígena. Mesmo quando algum direito foi ou é recepcionado, reinventam-se processos desconstituintes, capazes de neutralizar a sua efetivação (Santana, 2023). Numa espécie de movimento pendular, em alguns momentos a percepção do direito indígena emerge e ganha visibilidade, como no processo constituinte da década de 1980, mas são apenas lampejos. A tendência é a de as forças político-econômicas anti-indígenas logo se reagruparem e assegurarem a continuidade do processo desconstituinte dos direitos indígenas. Exemplo disso foi o descumprimento do prazo de cinco anos para a demarcação das terras indígenas, estabelecido na Constituição de 1988, ou a discussão mais recente do

marco temporal, dentre tantas iniciativas que afrontam os direitos indígenas.⁴

A ênfase das retomadas recai sobre o reconhecimento de territórios reconhecidos por esses povos e dos quais teriam sido expropriados, mas a retomada do território é precedida pelo acionamento de processos do parentesco, da organização social, de práticas rituais e de intensificação de conexões com a ancestralidade. São situações complexas, com especificidades em cada contexto particular.

O presente volume conta com textos produzidos por pesquisadoras e pesquisadores, indígenas e não indígenas, resultantes de pesquisas de longa duração e de vivência própria ou acompanhamento de processos de retomada. A gestação da coletânea se formulou sob o ensejo das proposições decorrentes dos debates desenvolvidos em conferências de mesas-redondas no I Seminário de Antropologia do Centro-Oeste “Retomadas e

4. No que tange ao poder Legislativo, após a promulgação da CF, desde 1990 foram apresentados dezesseis Projetos de Decreto Legislativo da Câmara (PDC), nove Projetos de Lei (PL), dois Projetos de Lei Complementar (PLP) e seis Propostas de Emenda à Constituição (PEC) com a intenção de contornar os direitos constitucionalmente garantidos (Cimi, 2018), dos quais se destacam a PEC nº 215/2000, que prevê a aprovação de terras demarcadas e a ratificação das homologadas como de competência exclusiva do Legislativo, o PL nº 490/2007, que estabelece o marco temporal entre outras medidas de uso e gestão das terras indígenas, e o PL nº 191/2020, sobre o uso de recursos minerais e hídricos das terras indígenas. E, em 2023, a aprovação com urgência do PL 490, renumerado PL 2903 na sua recepção no Senado Federal.

Resistências no Brasil Contemporâneo”, realizado entre 3 e 5 de agosto de 2022.⁵

A partir dos textos reunidos nesta coletânea, percebe-se, em primeiro lugar, que o reconhecimento dos direitos originários pelo Estado brasileiro não representou o fim da necessidade de os povos indígenas continuarem na luta e nem cessou as violações e retaliações. Para muitos povos indígenas, esse reconhecimento ficou restrito a um plano formal, com poucos desdobramentos práticos capazes de efetivar a sua aplicação concreta.

Com efeito, os textos reunidos nesta coletânea demonstram que os processos de retomada não são simples ao ponto de bastar o desejo de indígenas de reivindicar e já estariam assegurados seus direitos. As retomadas são ações que envolvem o antes, o durante e o depois, mas nunca terminam, porque novos desafios surgem, confrontando a retomada. O retorno dos indígenas ao território é ato ou evento veemente, inserido num processo de longa duração, mas não coloca fim à ação da sociedade nacional e do Estado em desconstituir os direitos indígenas originários.

5. O evento teve a organização do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG), em estreita cooperação com o PPGAnt/UFGD, PPGAS/UnB, PPGAS/UFMS e PPGAS/UFMT e com o apoio da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) para a Região Centro-Oeste.

A despeito das acusações de pretensão ilegítima, em regra dirigidas a povos denegados em sua existência e territorialidades pela violência, preconceito e exclusão, as ações indígenas de retomada remetem a um momento anterior e presente de autorreconhecimento e de práticas coletivas singulares, que nunca deixaram de existir e que foram reforçadas à medida que ditames legais e ideológicos para a erradicação da presença indígena no país, como o integracionismo, foram preteridos por força da luta de seus ancestrais. O direito não é concedido, é sempre conquistado. Apesar de o direito indigenista ser ainda muito tímido no diálogo com as epistemologias indígenas, ele não ganharia forma sem sua pressão. O direito indígena, como reconhece a Constituição, é originário. Isso aponta para categorias como tradicionalidade, ancestralidade e espiritualidade, muito acionadas pelos indígenas nos processos de retomadas.

Não à toa, nos textos que se seguem, retomada, guerra, festa, luta e coragem são vocábulos que se intercam-biam. A coragem se sustenta, invariavelmente, no que líderes indígenas denominam, em português, como espiritualidade. Muito esforço antropológico, agora também com autoria indígena, se dedicou a entendê-la e traduzi-la. Esta espiritualidade se sustenta nas relações com os seres não humanos de uma terra habitada ou reivindi-cada. A vida humana se produz na relação com esses seres, em complexas redes de interdependência. Retomar o espaço para produzir a territorialidade é também re-

tomar a vivência desta espiritualidade que, segundo os/as indígenas pesquisadores(as), é também conhecimento que se pode perder, mas não se deve perder, que tem que se retomar, valorizar, praticar e resguardar. Retomar é também retomar as condições de consciência e dignidade da pessoa indígena, as conexões com os guardiões(ãs) dos modos de existir, os(as) mais velhos(as) em seus tempos e espaços, atualizar relações de parentesco e composição de coletivos articulados com o modo de ser próprio.

Em contraposição à retomada, enquanto ação e espaço de afirmação do direito e dos modos de ser indígena, é fato flagrante que uma grande disposição em sentido contrário é mobilizada para confrontá-la, seja por atos de violência direta perpetrada pelos ocupantes ou proprietários da terra, seja pela mobilização de forças policiais, respaldadas ou não em ações judiciais de despejo. Quando essas estratégias não conseguem remover os indígenas da retomada, outras operações desconstitutivas são colocadas em operação, como as tentativas de cooptação de lideranças indígenas para o saque dos recursos minerais, madeireiros e, mais recentemente, o arrendamento das terras para o agronegócio. No Mato Grosso do Sul, o arrendamento já acontece mesmo em terras ocupadas por indígenas sem nenhum procedimento administrativo de reconhecimento territorial.

Não se pode desconsiderar o grau de devastação que atinge e visa as terras e comunidades indígenas em

virtude das regulamentações e desregulamentações operadas durante o governo de Jair Bolsonaro e os interesses associados encastelados em todos os poderes, acionando e fortalecendo o processo desconstituinte dos direitos indígenas. Agora, mesmo com a criação do Ministério dos Povos Indígenas, os desafios continuam.

Neste momento de investida predatória sem precedentes de colonização do território brasileiro, os mapas mostram, cada vez mais, as terras indígenas demarcadas na Amazônia Legal como áreas verdes cercadas pelo agronegócio por todos os lados, muitas delas invadidas por madeireiras, garimpos, mineradoras, entre outros exploradores; muitas com seus rios e peixes contaminados. Já nas Regiões Sul, Sudeste, Nordeste e parte do Centro-Oeste, onde se concentram ações de retomadas, as terras indígenas demarcadas são de dimensões diminutas, e não menos assediadas. Sua ocupação tradicional pode ser desafiada até ao esgotamento. Muitas comunidades retomaram territórios completamente devastados por atividades de pecuária e agricultura, mas não receberam nenhum apoio para recomposição ambiental e geração de renda, transformando-as em presas fáceis para o arrendamento de terras para o agronegócio.

Destarte, mesmo que a retomada aconteça, também há um depois e ela nunca termina. Ela não cessa no reconhecimento da demanda territorial, do mesmo modo que não cessam as investidas desconstituintes. Ainda quando o processo administrativo de identificação da

terra indígena é acolhido pelo poder executivo, invariavelmente ele é lançado à judicialização. No judiciário, não obstante os estudos de identificação explicarem a série de estruturas de ação e significação indígenas, que estão longe de ser conciliáveis com as não indígenas, em regra elas são ignoradas pelo crivo estreito e implacável do direito à propriedade privada, de pretensão universalizante, de legitimidade e de verdade priorizada. Acrescente-se a propaganda discriminatória, o racismo velado, o evolucionismo modernizante, a criminalização de lideranças indígenas, a difamação de aliados, a suspeita disseminada de que o país vai se empobrecer sem o agronegócio, sem o latifúndio, sem a mineração, caso as terras indígenas sejam demarcadas. É a guerra colonial contra os povos indígenas querendo desferir seu último golpe para alcançar a “paz no campo”. Mas esse último golpe também tem um depois, dado o fato de que os indígenas existem e a retomada sempre permanece como possibilidade.

Em regra, a realidade tem sido a de que o Estado brasileiro, quando garante formalmente o direito originário à terra, deixa os indígenas sujeitos à luta para que a conquistem sob risco de vida. Depois de retomadas, não garante a ocupação tradicional, não provê as condições para a gestão territorial nestes termos. Mesmo assim, a retomada, enquanto processo de afirmação dos direitos indígenas, existe, insiste e persiste.

Apesar de todas as investidas em contrário, as retomadas indígenas, com guerra, coragem, medo, sonhos, premonições, rezas e festas, não estão por acabar. Persiste também o desafio para as lideranças indígenas e seus aliados em sensibilizar o Estado e a sociedade brasileira a serem receptivos ao modo como os indígenas se relacionam com a terra. A “natureza” aparece como uma categoria complexa, uma vez que envolve elementos sociais e espirituais.

Quando escrevíamos esta apresentação, o censo demográfico IBGE 2022 anunciava a população total de 1.693.535 indígenas no Brasil, e estávamos no período entre a aprovação com urgência do PL 490 na Câmara dos Deputados e a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre o marco temporal para a demarcação das terras indígenas. Após a decisão do STF, se deu a aprovação no Senado, também com urgência, do PL 2309, com posterior veto parcial pelo presidente da República.⁶ Escrevíamos em meio a “rumores” sobre o que poderia acontecer nas negociações políticas entre os poderes, cientes de que a polêmica sobre o marco temporal de demarcação de terras indígenas é aspecto ful-

6. Entre outros gestos desconstitucionalizantes, o Projeto de Lei 2903 acrescentou medidores de desindianização já superados na CF, a exploração econômica em “cooperação” com os indígenas e o cultivo de organismos geneticamente modificados nas terras indígenas. Além da indenização da terra, vislumbra o seu uso em cooperação com grandes atividades agrícolas e, é claro, o fim da ocupação tradicional.

cral numa discussão pública, que deveria ser ampliada, sobre o projeto de sociedade brasileira.

O estabelecimento do marco temporal, derrubado pelo STF, mas ainda sujeito a embates legislativos e jurídicos, seria datado em 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição Federal de 1988, quando, às expensas da Constituição e do direito originário, comunidades indígenas que não estivessem ocupando os territórios naquela data não teriam mais direito a reivindicá-las. Também abriria a possibilidade de contestação de demarcações já realizadas em terras nas quais os indígenas não se encontravam em 5 de outubro de 1988 e impediria a continuidade da demarcação de terras na mesma condição. Cumpre ressaltar que a ideia de marco temporal desconsidera que, até a Constituição de 1988, os indígenas eram tutelados pelo Estado, não eram considerados sujeitos plenos de direito, além de o próprio órgão indigenista – que deveria proteger os direitos territoriais indígenas – muitas vezes ter sido o responsável por remoções forçadas de territórios tradicionais.

No STF, entre ministros favoráveis e contrários, despontou o que foi chamado de “caminho do meio”, pretensamente alcançável com a indenização pela União, além das benfeitorias, dos títulos de terras adquiridas de boa-fé, expedidos por entes federativos àqueles que desconheciam a existência ou a demanda indígena sobre estas terras, a menos que se comprove renitente esbulho, definido como conflito físico ou controvérsia ju-

dicial contemporâneos à promulgação da Constituição Federal; ou seja, em época em que os povos indígenas estavam saindo da condição civil de tutelados e de situação de plena exclusão social e política.

O “caminho do meio”, como proposição capaz de assegurar os direitos territoriais indígenas, mas também o direito dos proprietários à indenização ou compra das terras, pode ensejar mais uma estratégia desconstituinte. No caso de terras com alta valorização comercial, isso terá uma implicação direta no tamanho das terras, dada a dificuldade ou impossibilidade de demarcar áreas maiores, que atinjam valores altos. Nessa condição, só se tornariam viáveis demarcações de pequenas áreas, independente da dimensão do território expropriado. Por sua vez, o estudo de identificação corre o risco de deixar de ser um estudo técnico/antropológico para documentar as formas de uso indígena do território e se tornar um estudo de viabilidade econômica. Pior, condicionar a demarcação à possibilidade de indenização da terra nua implicará o travamento de vários processos, que ficarão na dependência de angariar recursos para o seu pagamento.

Ao mesmo tempo, não cessam as notícias das dificuldades de controle sobre violências ainda perpetradas pelo garimpo ilegal sobre os Yanomami, para falar do caso recente que mais contou com cobertura da imprensa e assombrou a atenção nacional e internacional. Poderíamos listar muitos outros, apurados em relatório de

agências observadoras das violências cometidas contra povos e terras indígenas, para dimensionar a distância da justiça a ser exercida na desintrusão de territórios indígenas em vista de se alcançar a “paz social”.

Não sem razão, os movimentos indígenas e seus/suas destacados(as) representantes têm alertado para o fato de que o uso tradicional e os conhecimentos indígenas decorrentes das suas relações com o território apontam para um projeto civilizatório, que é de interesse de todos os humanos e do planeta, a contrapelo do extrativismo clássico da colonização e do colonialismo no Brasil, que nos últimos anos fez com que o país liderasse o *ranking* de desmatamento no mundo.

A floresta amazônica, última fronteira do desmatamento, porção emblemática da soberania nacional, é tida pelos exploradores chegantes como um vazio de desenvolvimento sobre um território selvagem a ser desbravado, legal ou ilegalmente. Mas essa floresta é, ao contrário, um espetacular monumento de cultura, construído ao longo de milênios por habitantes autóctones (Neves, 2022). Sabe-se que os ameríndios o fazem em conjunto e na convivência respeitosa com todos os seres que ali se encontram, onde nenhum ser é dono de outro ser e todos têm que compartilhar e combinar a coabitação. Com o mesmo zelo, por exemplo, com que os Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, cultivam e batizam o milho branco que “é imprescindível para garantir um bom desenvolvimento a todas as espécies de produtos

agrícolas”, “para equilibrar o clima [...], para purificar os alimentos de produtos agrícolas para que se tornem alimentos saudáveis, sem riscos para o desenvolvimento das espécies cultivadas e para a reprodução humana” (João, 2011, p. 116).

Ademais, a insistência em um marco temporal propõe o esquecimento, um marco para apagar a evidência do genocídio e da invasão de terras sob os quais este país foi construído. A renitência da proposição de estratégias de desconstrução do direito indígena aponta para um projeto de nação construído a partir da ótica dos colonizadores de ontem e de hoje, que nega a inclusão dos povos indígenas como parte do projeto da nação brasileira. Por outro lado, o simples fato de os povos indígenas existirem após cinco séculos de conquista atesta a insuficiência do modelo que propõe sua extinção. Atesta, ainda, a extraordinária criatividade dos povos indígenas, da qual a retomada é uma das principais expressões na atualidade.

Nas retomadas indígenas, comparecem ontologias e sociabilidades outras que a hegemônica ocidental capitalista, não de entendimento simples, mas que a antropologia se esforça em compreender. Nunca como antes, elas figuram como manancial que divide opiniões em polos frontalmente opostos, entre o reconhecer ou o difamar. Por isso, em qualquer tempo, a resistência é o signo da existência indígena no Brasil. Resistem porque existem e seguem resistindo para continuarem existindo.

Todo esse embate está retratado nos textos reunidos nesta coletânea, de contribuição exemplar ao lançarem luz sobre as diversas dimensões que as ações indígenas de retomada mobilizam, proporcionando um vislumbre sobre como povos em situações muito diversas (e adversas) aqui representados fazem, contam, conceptualizam e experienciam esta luta. Trata-se de casos que não esgotam as mobilizações indígenas de retomada no país, mas repercutem conjunturas onde são muito presentes, a saber, no Mato Grosso do Sul e no Nordeste brasileiro, além do impactante caso dos Avá-Canoeiro do Araguaia, autodenominados *Ãwa*.

O esquecimento e a “anistia” ao genocídio indígena são denunciados no primeiro texto desta coletânea, “Antes e depois de *Taego Ãwa*: experiências de retomadas dos Avá-Canoeiro do Araguaia”, escrito por Patrícia de Mendonça Rodrigues e Kamutaja Silva *Ãwa*, que traz o registro do quase extermínio dos Avá-Canoeiro e da história de um dos seus grupos de sobreviventes. As autoras advertem que a intensa mobilização de retomada deste grupo na última década vai além da reconquista da Terra Indígena Taego *Ãwa*, mas faz-se impreterivelmente em clara ação de busca por justiça e reparação. Imagine-se como pertencente a um grande povo desterrado, condenado à fuga incessante e tocaias ininterruptas, fugitivos perseguidos sem trégua, gerações vendo seus parentes continuamente assassinados por afoitos caçadores de índios. Até que em 1973, um grupo *ãwa*, reduzido a onze

peessoas, foi ao fim capturado a tiros por uma frente de atração da Funai, cuja instalação coincidia com interesses de escola agrícola da Fundação Bradesco e de uma grande fazenda empenhada em encerrar o inconveniente que a vida deste grupo representava em seu último local de refúgio. Após capturados, foram colocados em cercado e expostos à visitação pública. Adoecidos e emocionalmente abalados, em seguida, os cinco sobreviventes desses onze foram condenados a viver marginalizados como cativos de guerra em terra alheia. Em 2014, sua história teve destaque no relatório da Comissão Nacional da Verdade pela ação violenta do Estado contra eles no período da ditadura militar. As autoras recontam os passos da retomada *Áwa*, de seu território e de condições de autonomia política e sociocultural, iniciada depois de mais de quarenta anos da captura.

Daniela Fernandes Alarcon, que estuda as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro, na Terra Indígena Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, desde 2010, com ampla produção acadêmica a respeito, nos oferece neste volume um compilado extremamente esclarecedor do porquê a organização alçada por eles é digna de figurar como modelo de ciência política em sentido ampliado, que acolha a inteligência da resistência indígena. A retomada, neste contexto, como em todos os outros, é um processo ininterrupto de ação cotidiana. Em seu texto “Amansando inimigos e fazendo aliados: manejo de relações em contexto de retomada,

aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia”, apresenta como, desde que se iniciaram as retomadas, que vieram a público pela intensa criminalização de suas lideranças e a brutalidade paramilitar, a organização interna para fazer frente às constantes artimanhas dos que se opõem aos direitos indígenas cresce em modalidades e estratégias: não ceder a intimidações, usar dispositivos rituais de proteção, ler antecipadamente os sinais do inimigo para reverter sua intenção, dar-se a conhecer e firmar a reputação, tornar a fala eficaz, manejar relações com vizinhos não indígenas e construir uma ampla rede de alianças. Em especial, uma “aliança entre fracos” que os fazem projetar, nas palavras da autora, “alterar as relações de poder na região, e mesmo globalmente”.

Assim como os Tupinambá, os Pataxó, também do sul da Bahia, estiveram sujeitos à drástica redução territorial e à diáspora compulsória. A vinda dos Pataxó para Minas Gerais, onde se encontra a retomada de Geru Tucunã, tema do texto de Antônio Augusto Oliveira Gonçalves, se relaciona, em parte, com uma ação da ditadura militar, a saber, a construção de presídios indígenas: o Reformatório Krenak, em 1969, e a Fazenda Guarani, em 1972. Desta última, tornada posteriormente terra indígena, partiu o grupo de Geru Tucunã, em busca de um local propício à sua autoproteção, dependente da vivência de sua espiritualidade que, por sua vez, requer mata disponível para o agenciamento dos caboclos, fonte da sabedoria pataxó. O autor segue em seu texto “‘Pode dar

outra guerra de novo': luta pela terra e a iminência dos massacres na retomada pataxó de Gerú Tucunã" a categoria "massacre", de amplo uso entre os Pataxó, incrustada na dispersão e nas suas caminhadas, no passado e no porvir. O "tempo dos massacres" remete a dois eventos críticos: o Fogo de 51, ocorrido em 1951, em que a aldeia mãe de Barra Velha (BA) foi totalmente destruída, e a implantação do Parque Nacional do Monte Pascoal por sobre o território pataxó, em 1961, reduzindo-o ainda mais. A retomada dos Pataxó em Tucunã se liga a esses eventos, reveladores da violência do Estado. No texto, o autor reconstitui como esta memória traumática se intromete nas histórias contadas em fragmentos por diferentes anciãos(ãs) e em diversos escritos de jovens e professores(as) pataxó. Tais eventos ainda pautam a ação cotidiana na retomada em Tucunã, informando táticas de guerra. Táticas de precaução, porque tudo pode acontecer novamente.

Resistir é admirável, mas não é fácil, envolve dores passadas e presentes. Lidiane da Conceição Alves, indígena do povo Kariú Kariri do Maranhão, em seu texto "Saberes que curam: a força das mariarcas na retomada do povo Kariú Kariri de Estreito/MA", descreve a retomada de seu povo como "cura contra os violentos cortes coloniais". Cura contra os cortes do silenciamento forçado pela discriminação, inferiorização e receio de se apresentarem como indígenas, hoje preenchidos com orgulho. A autora apresenta as mariarcas Kariú

Kariri, descendentes de famílias indígenas desterradas do Ceará e Pernambuco. Mariarcas guardiãs dos saberes de cura e proteção, de distintividade materna e feminina. Elos de continuidade matrilinear das famílias, combinaram as andanças, “movências”, característica própria da subjetividade kariú kariri, “modo de saber e viver”, com as consequências do enxoto colonial. Nessa jornada, terminaram por se estabelecer no Maranhão, onde, estimulando e estimuladas pelos galhos novos, são a ponte da memória ancestral dos troncos velhos para retomar ou, em seus termos, “voltar a sentir”, conceito que Lidiane Kariú Kariri contrapõe a categorias antropológicas como etnogênese e emergência étnica.

No Mato Grosso do Sul, as terras guarani e kaiowá retomadas e demarcadas nas décadas de 1980/90 foram aos poucos perdendo a efervescência da conexão com a espiritualidade e assumindo a feição de espaços controlados pelas instituições do Estado, disciplinando campos da vida social, com nas áreas de educação, saúde, assistência social etc. Hoje, elas pouco se diferenciam das reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio entre 1915 e 1928. Isso não quer dizer que o desejo de retomada morreu, ele pode a qualquer momento despertar, inclusive no interior das reservas. A reserva de Dourados, a mais populosa do país, com cerca de 20 mil indígenas recolhidos de dezenas de comunidades, vive um processo de desconfinamento, transbordando

seus limites e produzindo várias retomadas no entorno da cidade de Dourados.

Atinente a essa questão, Elis Fernanda Corrado e Aline Castilho Crespe, em texto resultante de pesquisa original em seu tema, discutem a expansão urbana no entorno da cidade de Dourados e suas consequências. Em “‘Tirar estacas e pular para lá’: estratégias kaiowá e guarani para lidar com a expansão urbana da cidade de Dourados/MS”, inovam ao dar visibilidade à presença dos Kaiowá no cenário de expansão urbana na cidade de Dourados. A reserva indígena de Dourados, demarcada em 1917, excluiu vários territórios de ocupação tradicional de seu entorno, forçando o recolhimento das comunidades no espaço demarcado, que também sofreu redução ao longo do tempo. A valorização imobiliária na região norte da cidade, vizinha à reserva, com o estabelecimento de vários condomínios de alto padrão, fez avançar a cidade sobre a faixa lindeira à reserva. Vários grupos familiares se organizaram tentando frear esse avanço da cidade, transformando essa faixa em área de intenso conflito. Dessa forma, as autoras trazem importantes elementos para pensar as configurações de retomadas frente ao espaço urbano da cidade de Dourados.

Na sequência, a coletânea apresenta os textos de três pesquisadoras guarani e kaiowá, que vivenciaram e vivenciam experiências de retomadas. Jessica de Souza, pesquisadora Kaiowá, em coautoria com sua orientadora, Laura Jane Gislotti, em seu texto “Retomada Kunu-

mi Poty Verá: a resistência ancestral kaiowá e guarani frente ao massacre ruralista”, discorre sobre o processo da retomada Kunumi Poty Verá, lindeira à Reserva de Caarapó, no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul. Jessica de Souza testemunhou o trágico evento ocorrido em 2016, que ficou conhecido como “Massacre de Caarapó”, constituindo-se em depoimento que torna mais nítido o contexto de violência contra os Guarani-Kaiowá. No seu relato, como chama a atenção, é patente a “tática colonial” da “emboscada” para reprimir a luta pela terra indígena, e narra, em detalhes e como sobrevivente, a ignominiosa armadilha de que foram vítimas. Seu texto atesta o sofrimento e a resistência de quem não se intimida e capitula, traçando a linha do sentido da retomada, que liga memória e futuro.

Jaqueline Alvarenga, pesquisadora Guarani, em coautoria com sua orientadora, Laura Jane Gislotti, narra em seu texto “Resistência Guarani e Kaiowá e as violências contra os povos indígenas na luta pela demarcação de terras: uma descrição sobre a retomada Guapo’y Mirim Tujury, Amambai/MS” os ataques de fazendeiros e do Estado contra as famílias que estavam na retomada, localizada no município de Amambai, em Mato Grosso do Sul. O ataque ocorreu no mês de maio de 2022 e é reconhecido pela comunidade como “Massacre de Guapo’y”, que resultou em uma série de assassinatos de indígenas. Jaqueline Alvarenga testemunhou o ataque. Em diálogo com outros autores indígenas, alerta para a necessidade da crítica a

partir da voz indígena e denuncia a tática dos karai (não indígenas) de dividir as opiniões dentro das comunidades para enfraquecer a luta.

Cirlene Martinez, pesquisadora Guarani de Porto Lindo, município de Japorã, Mato Grosso do Sul, traz em seu texto “Participação das mulheres na Retomada Yvy Katu”, a partir da sua experiência e principalmente em diálogo com sua mãe, Olívia Rodrigues, a participação das mulheres na primeira e na segunda retomada de Yvy Katu, em 2003 e 2013, respectivamente. Além dos relatos de mulheres ativas e atuantes no processo de retomada, como Leila Rocha, Valdelícia Oliveira, Olívia Rodrigues e Agripina Lopes, preocupadas com o destino das novas gerações, a autora também registra as impressões das meninas estudantes do 5º ano da escola em que tem atuado como professora, “futuras guerreiras”.

Também aborda o papel central das mulheres nas retomadas o texto “Viver em guerra e festa: terra e luta entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul”. Nele, as autoras Aline Castilho Crespe e Lauriene Seraguza tecem reflexões a partir das relações mantidas com pessoas e coletivos guarani e kaiowá, enquanto mulheres pesquisadoras com mais de quinze anos de experiência acompanhando processos de retomada. As autoras relacionam suas trajetórias com as transformações vividas pelos coletivos junto aos quais pesquisam, e seu argumento gira em torno de dois temas centrais: retomadas e mulheres, articulando gênero e territorialida-

de. A rica discussão apresenta, em última instância, que as retomadas dependem da ação feminina. A promoção da alegria e da festa, ingredientes fundamentais na retomada, só existe por conta das mulheres. Por outro lado, sempre que necessário, atuam como desencadeadoras das guerras. A retomada ganha assim uma perspectiva feminina, fundamental para sua compreensão.

Inaye Gomes Lopes é pesquisadora Kaiowá de Nhanderu Marangatu, e a história da ocupação tradicional indígena na região é objeto de sua dissertação de mestrado em História, orientada por Éder da Silva Novak, coautor do texto “Genealogias e histórias de vida dos Kaiowá de *Nhanderu Marangatu*: compreendendo as ações de retomadas”. O texto articula histórias de vida dos Kaiowá com os processos de territorialidade indígena, seguida da expropriação territorial e da emergência das retomadas. Ganham relevo as genealogias, com a identificação dos locais de nascimento dos membros mais velhos da comunidade e o modo como suas trajetórias de vida foram afetadas pelos processos históricos. Seu texto traz importantes elementos para a compreensão do modo de constituição dos coletivos kaiowá e o esforço de manter esses coletivos frente aos efeitos disruptivos da expropriação territorial. A retomada é uma iniciativa para assegurar sua reprodução, revigora a história das parentelas e reacende o desejo de recuperar a autonomia organizacional e territorial.

O texto intitulado “A retomada Laranjeira Ñanderu: territorialidade e conflito no Cone Sul do Mato Grosso do Sul” discute a trajetória dessa comunidade, removida de sua terra por volta da década de 1940, e o esforço de retomada da posse da terra nos últimos anos. Submetida por décadas ao controle do órgão indigenista oficial e confinados em uma pequena porção de terra, dividida entre várias parentelas, retornaram ao seu antigo *tekoha*, expondo-se a conflito com os proprietários atuais da terra, com os quais a disputam. Os membros mais velhos ainda nasceram e viveram no local, de onde foram expulsos quando ainda eram crianças ou jovens, mas a memória das histórias locais e o sentimento de pertencimento ao território foram repassados entre as gerações. Mesmo com a perda do controle do território, nunca deixaram de transitar pelas propriedades, seja em atividades de caça, pesca e coleta, ou trabalhando esporadicamente para os proprietários. O texto é escrito por Joana Aparecida Fernandes Silva, que realizou sua pesquisa de mestrado na região no início da década de 1980, quando conheceu algumas das parentelas e, em 2013, realizou perícia judicial na terra parcialmente ocupada pela comunidade; e por Rogério dos Prazeres, que realizou sua tese de doutorado em Antropologia com pesquisa na comunidade de Ñanderu Laranjeira. Demonstram que a retomada pretende “recuperar espaços de sociabilidade e de produção, espaços sagrados, e sonhar com uma vida onde o *tekoha* deixe de ser uma

utopia”, mas esse sonho é cotidianamente desafiado por “sobressaltos e inseguranças”. Ainda assim, a comunidade segue firme em seu propósito, exigindo dos órgãos públicos a demarcação de seus territórios.

Acreditamos que os textos que compõem este *e-book*, tomados em seu conjunto, configuram um aporte coeso de discussões sobre o tema das retomadas indígenas, dispondo riqueza de conteúdo oportuna para quem pesquisa o tema. Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás pelo financiamento desta coletânea.

Desejamos boa leitura.

Referências

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Congresso anti-indígena*: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas. Brasília, DF: Cimi, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/congresso-anti-indigena.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2023.

JOÃO, Izaque. *Jakaira reko nheypyrũ marangatu mborahéi*: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato Grosso do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

NEVES, Eduardo G. *Sob os tempos do equinócio*: oito mil anos de história da Amazônia Central. São Paulo: Ubu, 2022.

SANTANA, Carolina R. *O xamã e o guardião: terras indígenas e processo desconstituente de direitos no Brasil*. 2023. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2023.

Antes e depois de Taego Ãwa: experiências de retomadas dos Avá-Canoeiro do Araguaia¹

Patrícia de Mendonça Rodrigues²

*Kamutaja Silva Ãwa*³

A escrita deste trabalho e sua divulgação nesta coletânea, assim como de outros que têm sido escritos e divulgados desde 2009, como variações de um mesmo tema em busca de justiça e reparação,⁴ são importantes

1. Com este trabalho, fazemos uma pequena, mas afetuosa e saudosa homenagem a Marcelo Zelic (*in memoriam*), que tanto contribuiu com os Avá-Canoeiro do Araguaia em busca de justiça e reparação, apesar do curto tempo de convivência.

2. PhD em Antropologia pela Universidade de Chicago, coordenou o Grupo Técnico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego Ãwa.

3. Pedagoga pela Universidade Federal do Tocantins, preside a Associação Indígena do Povo Ãwa (Apãwa).

4. Ferraz (2012), Rodrigues (2012, 2013, 2019, 2020, 2021, 2023a, 2023b), Rodrigues e Silva Ãwa (2022) e Silva Ãwa (2021).

componentes do processo de *retomada* da Terra Indígena Taego Ñwa (TO), dos Avá-Canoeiro do Araguaia, autodenominados *Ñwa*.

Em função do modo como se deu a colonização neste caso e também do modo como os próprios Avá-Canoeiro se posicionaram como sujeitos diante da colonização a partir de sua herança ancestral, o conceito de retomada aqui desenvolvido tem um sentido mais amplo do que a noção estrita de reocupação de um território insubstituível que foi espoliado e invadido. Trata-se de um processo multifacetado de busca por justiça e reparação que perpassa situações diversas e coexistentes, centrado na reconstrução de condições de vida dignas, em diversos níveis, inclusive populacional, de um povo específico que esteve à beira do extermínio, que vivenciou a opressão colonial em escala brutal e que ainda vive uma situação de vulnerabilidade e fragmentação social.

São formas de retomada a reconstrução da vida material e social dos que ainda estão em um limbo territorial, a busca de proteção ao grupo de parentes isolados e extremamente ameaçados, a reparação moral e material a um passado de violências, o fortalecimento da língua e dos saberes herdados que tiveram que submergir em terra alheia, entre outras demandas essenciais. Esse processo de reconstrução do que foi *tomado* historicamente dos *Ñwa* pela colonização pode ser sintetizado em três objetivos concretos: o retorno à Terra Indígena Taego Ñwa, a proteção dos parentes isolados

da Mata do Mamão e do seu direito ao isolamento e a construção de uma vida comunitária e autônoma para os Avá-Canoeiro enquanto não se concretiza a volta a um território próprio.

A retomada do que foi tomado, apropriado, apossado, apoderado ou capturado por terceiros não diz respeito apenas ao território perdido para grandes grupos econômicos e um projeto genocida de “desenvolvimento” agudizado com a Marcha para o Oeste, a construção de Brasília e a ocupação da Amazônia Legal pela ditadura militar, mas também a instâncias intangíveis igualmente importantes, como o direito mínimo de autonomia política, sociocultural e econômica, que implica a liberdade de se reunir em uma comunidade de parentes em um local próprio ou de falar na própria língua e reproduzir práticas e ideias ancestrais sem constrangimentos.

A própria forma como se deu o contato dos Avá-Canoeiro do Araguaia – a captura violenta de um grupo de refugiados por uma Frente de Atração – foi uma forma de tomar desse povo a liberdade de escolha pelo não contato a qualquer preço, foi um estupro de uma longa história de resistência. Essa liberdade foi intolerável ao colonizador e ao Estado até pouco tempo atrás, resultando na imposição de uma derrota sem precedentes aos Avá-Canoeiro. A retomada é também reconquistar a liberdade de escolha em vários níveis.

Por fim, não menos importante, a retomada do território e da autonomia plena, quando os sobreviventes

do genocídio seriam resgatados do cativeiro em terra alheia, está prevista por uma narrativa mítico-profética *ãwa* que guiou esse grupo nos anos de desterro e opressão após o contato com um conceito nativo de agência e consciência histórica.

Breve contexto histórico

Em primeiro lugar, devido aos grandes deslocamentos territoriais provocados pela colonização, os “Canoeiro” já eram um povo Tupi “intruso” no Brasil Central, uma grande área associada historicamente aos povos do tronco linguístico Macro-Jê, em meados do século XVIII, quando se tem as primeiras notícias sobre eles na região de formadores do rio Tocantins (Pedroso, 1994). No Brasil Central, eles ficaram célebres na literatura como o povo que mais resistiu à colonização por se recusar terminantemente a estabelecer o contato pacífico, preferindo a morte à sujeição (Chaim, 1974; Karasch, 1992; Pedroso, 1994; Toral, 1984/1985). Conforme já descrito em detalhes por Pedroso (1994), essa resistência tenaz levou a um processo de enfrentamento em meados do século XIX, seguido de um genocídio e, depois de algumas décadas, da dispersão e fuga de pequenos grupos sobreviventes.

O enfrentamento ao colonizador e a recusa ao contato levaram a uma perseguição brutal, de modo que os Avá-Canoeiro foram caçados como animais selvagens

até a década de 1980. O processo de genocídio quase dizimou esse povo, provocando novos deslocamentos territoriais por biomas diversos (do Cerrado/Planalto Central para uma área de savanas inundáveis no Médio Araguaia, de transição entre Cerrado e Amazônia), a divisão do povo original em dois pequenos grupos que seriam contatados no século XX em áreas distantes, os quais perderam a memória de um passado comum e desenvolveram diferenças dialetais (Borges, 2006; Silva, 2015), e a divisão entre os grupos contatados e um ou mais grupos de parentes isolados.

O povo de guerreiros tupi estimado em cerca de 4.000 pessoas em meados do século XVIII (Pedroso, 1994) foi reduzido ao fim desse processo a dois pequenos grupos de sobreviventes: onze pessoas de uma mesma família no Médio Araguaia, em 1973 (Demarchi, 2021; Pedroso, 1994, 2006; Rodrigues, 2012, 2013, 2019, 2020; Toral, 1984/1985); e as quatro do Alto Rio Tocantins, também aparentadas, que permaneceram na região original e procuraram o contato com a população regional em 1983, bastante fragilizadas, depois de décadas de fuga e massacres (Silva, 2010; Tosta, 1997).

A perseguição genocida a esse povo se deu em uma escala muito maior em comparação a outros casos da mesma região, como os Karajá e Javaé, por exemplo, que aceitaram o diálogo com o colonizador, mesmo depois das expedições sanguinárias de bandeirantes que dizimaram aldeias (Rodrigues, 2008), e foram afetados em

termos populacionais não em função de enfrentamentos, mas principalmente devido às epidemias para as quais não tinham imunidade.

Depois do contato na região de formadores do rio Tocantins, a Funai demarcou a Terra Indígena Avá-Canoeiro (GO) nessa mesma área de planalto e cerrado e tentou por décadas confirmar, sem sucesso, as informações sobre a existência de grupos isolados que ainda circulavam nessa região, que foi inundada parcialmente pelo reservatório da Usina Hidrelétrica (UHE) de Serra da Mesa.

Já o grupo que chegou ao Médio Araguaia, tema deste capítulo, passou a compartilhar o mesmo território de ocupação tradicional do povo Javaé no fim do século XIX, na bacia do rio Javaés, dentro e fora da Ilha do Bananal, uma região de savanas inundáveis, estabelecendo-se uma relação de inimizade recíproca, da qual se tem uma memória viva pelos dois grupos até hoje.

Dados históricos indicam que havia mais de um grupo de refugiados *ãwa* no Médio Araguaia, sendo um deles capturado pela Funai em 1973, na área da Fazenda Canuanã, no interflúvio Javaés/Formoso do Araguaia (Lima *et al.*, 2019; Rodrigues, 2012, 2020; Toral, 1984/1985, 1986). Desde então, há notícias de mais de um grupo de parentes isolados dentro da Ilha do Bananal, sendo o grupo mais conhecido o da Mata do Mamão, na porção centro-norte da ilha, dentro da Terra Indígena Inãwebohona (TO).

A história do grupo capturado pela Funai⁵ teve destaque no relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014) em razão da atuação violenta do Estado brasileiro durante a ditadura militar. Depois de décadas de genocídio pela população regional, o pequeno grupo de sobreviventes foi localizado pelos Xavante que integraram a Frente de Atração e capturado pela equipe que entrou atirando no acampamento indígena, matando uma criança. O grupo foi levado para a sede da fazenda sob a mira de armas dos Xavante, segundo a memória dos próprios integrantes da Frente de Atração (Newlands; Ramos, 2007), e exposto à curiosidade pública na sede da Fazenda Canuanã, conforme fotos de Klauss Gunther (*apud* Borela, 2013), e em povoados vizinhos por vários dias. Os sobreviventes foram expostos a vírus e bactérias desconhecidos, resultando na morte de integrantes do grupo, submetidos à supervisão autoritária da Guarda Rural Indígena da Ilha do Bananal durante mais de um ano, um período de abusos e memórias traumáticas, e transferidos compulsoriamente para a terra de seus adversários históricos, onde vivem até hoje em situação de subordinação e marginalização, o que abriu caminho para a apropriação definitiva de suas terras de ocupação tradicional por poderosos grupos econômicos.

5. Processos Funai nº 1166/73, 7/362/72, 7/322/72 (Borela, 2013; Demarchi, 2021; Funai, 1973, 1974; Meireles, 1973; Meireles; Meireles, 1973/1974; Newlands; Ramos, 2007; Pedroso, 1994, 2006; Rodrigues, 2012, 2013, 2019, 2020; Toral, 1984/1985).

A Frente de Atração entrou atirando contra onze pessoas no acampamento do Caracol, na região da Mata Azul, dentro da Fazenda Canuanã: uma criança do grupo morreu, seis pessoas foram capturadas em 1973 e os quatro fugitivos contatados em 1974, acreditando em uma falsa promessa da Funai, em estado de grande fragilidade física e emocional segundo relatórios médicos. Em 1976, já no Posto Indígena Canoanã, dos Javaé, os Avá-Canoeiro do Araguaia estavam reduzidos a apenas cinco pessoas: *Tutawa*, o líder histórico do grupo, seus três filhos e uma irmã.

A única iniciativa da Funai, durante décadas, foi a tentativa de transferência do grupo do Médio Araguaia (TO) para a distante Terra Indígena Avá-Canoeiro (GO), a partir dos anos 1980, onde vive o outro grupo dos Avá-Canoeiro (Granado, 1999; Pedroso *et al.*, 1990; Rodrigues, 2012, 2013, 2019; Silva, 2010; Tosta, 1997). A iniciativa contou também com o estímulo oficial a casamentos arranjados e se deu no contexto de um grande programa institucional gerado pelo convênio indenizatório entre Funai/Furnas⁶ devido à inundação da Terra Indígena Avá-Canoeiro pela UHE Serra da Mesa. O projeto não teve sucesso, principalmente diante da resistência dos *Áwa* do Araguaia, que não aceitaram os casamentos arranjados nem a transferência para uma terra distante e muito diferente do ponto de vista ambiental, em função

6. Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (Pacto, 1992, 2004).

de profundos vínculos históricos com a região do Médio Araguaia desde o século XIX.

Dois momentos cruciais

Na história contemporânea dos Avá-Canoeiro do Araguaia, podemos identificar dois momentos cruciais de grandes transformações.

Um primeiro momento diz respeito à extrema desestruturação interna entre 1973 e 1976, descrita acima, após o evento traumático do contato, e as consequências duradouras após a transferência compulsória dos sobreviventes para a periferia de aldeias Javaé ou Karajá, onde viveram nas décadas seguintes e foram subalternizados como derrotados de uma guerra vencida pelo Estado brasileiro, impossibilitados de autonomia territorial, socioeconômica e cultural. No universo colonial mais amplo, o grupo foi invisibilizado por décadas pelas agências estatais, mesmo após os casamentos interétnicos que aumentaram a sua população, e reduzido à falsa categoria de “povo em extinção” ou “mestiços aculturados” no discurso indigenista. O trauma da captura e as consequências devastadoras para um povo que nunca aceitou a sujeição ao colonizador levaram os Avá-Canoeiro do Araguaia a dividir a experiência histórica entre um período anterior e posterior ao “tempo que a Funai pegou a gente”.

O segundo momento crucial se inicia em 2009, quando já eram quase trinta pessoas, com o envolvimento explícito dos *Ãwa* na retomada da Terra Indígena Taego *Ãwa*, a terra perdida, o que foi deflagrado aparentemente pelo processo de identificação e delimitação desse território pela Funai, seguido de judicialização de outras demandas urgentes.

Desde então, foi construída aos poucos uma rede solidária de apoiadores dos Avá-Canoeiro do Araguaia, com pesquisadores, professores, indigenistas da Funai, jornalistas, cineastas, advogados, membros da sociedade civil e organizações como Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Comissão de Justiça e Paz de São Paulo, Armazém Memória e Survival International, que avançou no processo de busca por reparação e está mobilizada para colaborar nas ações de retomada em andamento.

Algumas estratégias foram postas em prática com sucesso, como a divulgação dessa história invisibilizada por décadas em espaços institucionais, acadêmicos e da sociedade civil; uma articulação crescente com possíveis parceiros e apoiadores; o acompanhamento contínuo do trâmite administrativo nas instâncias estatais, a partir da produção do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Taego *Ãwa*, o documento original que levou à Portaria Declaratória do Ministério da Justiça reconhecendo a posse

indígena; a judicialização das demandas históricas e direitos constitucionais negligenciados pelo Estado brasileiro, também acompanhada de diálogo permanente com os agentes do Ministério Público Federal (MPF) e advogados parceiros do Cimi.

Por iniciativa dos *Ãwa* e seus apoiadores junto ao MPF, existem três ações judiciais tramitando em favor dos Avá-Canoeiro do Araguaia.⁷ A Ação Civil Pública (ACP) pela demarcação da Terra Indígena Taego *Ãwa* é considerada a mais importante do estado do Tocantins pelo MPF, quando comparada a outras ações sobre direitos indígenas, e uma das mais importantes no Brasil.

Cronologia das ações de retomada realizadas pelo povo *Ãwa*:

- Em 2011, os Avá-Canoeiro do Araguaia foram ouvidos pela primeira vez a respeito de suas demandas territoriais pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/Funai), em Brasília, e pela 6ª Câmara do MPF;
- Em 2012, com base no relatório antropológico de identificação e delimitação da terra indígena, o MPF (TO) ingressou com uma Ação Civil Pública⁸ solicitando à Funai e União uma indenização por danos morais e materiais. No mesmo ano, a Justiça concedeu um benefício mensal a cada

7. ACP 2515-18.2012.4.01.4302, ACP 1000093-43.2018.4.01.4302 e ACP 1005738-21.2019.4.01.4300.

8. ACP 2515-18.2012.4.01.4302.

pessoa do grupo enquanto não se concretiza o retorno à Taego Æwa, o que tem sido a sua principal fonte de renda monetária;

- Desde então, o Cimi apoia a vinda de representantes dos Avá-Canoeiro a Brasília e outros lugares para o acompanhamento dos processos institucionais ou participação no movimento indígena;
- Em 2013, em articulação com a Funai, foi realizada uma oficina com a linguista Mônica Veloso (UFG) com o objetivo de retificação dos nomes *ãwa* nos documentos oficiais;
- No início de 2016, foi lançado o filme Taego Æwa, dos irmãos Borela, premiado em festivais de cinema;
- Em 2016, a Terra Indígena Taego Æwa foi declarada como de posse indígena pelo Ministério da Justiça no dia do afastamento da presidente Dilma Rousseff;
- Em 2018, o MPF (TO) foi acionado novamente,⁹ obtendo uma decisão favorável da Justiça Federal no mesmo ano em favor da demarcação da terra, cujo processo de regularização fundiária estava paralisado no Ministério da Justiça no Governo Temer;

9. ACP 1000093-43.2018.4.01.4302.

- Em 2019, com a colaboração da Procuradoria Federal da Funai em Palmas, o grupo finalizou a retificação de seus nomes nos documentos oficiais, substituindo uma série de equívocos em relação a genealogias e nomes pelos valiosos nomes indígenas, que eram resguardados na intimidade do grupo;
- Em 2019, foi criada oficialmente a Associação Indígena Apãwa;
- Em 2019, o MPF (TO) ingressou com uma Ação Civil Pública solicitando a proteção oficial dos parentes dos Avá-Canoeiro do Araguaia isolados na Mata do Mamão.¹⁰ O pedido ocorreu após integrantes do Prevfogo/Ibama avistarem, de um helicóptero, oito indígenas isolados em meio ao grande incêndio que destruiu 80% da Mata do Mamão e cerca de metade do Parque Nacional do Araguaia. A ação obteve uma decisão favorável da Justiça no ano seguinte. A Funai, no Governo Bolsonaro, recorreu da decisão, alegando como principal argumento a improbabilidade de existência de indígenas isolados na região, negando-se a reconhecer o avistamento, mas o Tribunal Regional Federal da 1ª Região determinou a instalação imediata de uma Frente de Proteção Etnoambiental no local. Desde o início de

10. ACP 1005738-21.2019.4.01.4300.

2022, a Funai foi condenada a multa diária em razão do descumprimento da decisão;

- Entre 2019 e 2021, apesar da pandemia de covid-19, e por determinação judicial, a Funai iniciou e terminou o levantamento fundiário sobre ocupações de não indígenas na Terra Indígena Taego Āwa, que está ocupada por fazendas e um assentamento do Incra. Taego Āwa foi uma das duas terras indígenas do Brasil onde a Funai estava realizando levantamento fundiário por ordem judicial;
- Em 2020, teve início um diálogo com a Comissão de Justiça e Paz de São Paulo e o Armazém Memória, na pessoa de Marcelo Zelic, sobre o episódio do desaparecimento do indígena *Tuxi Āwa* três meses após o contato forçado. A localização de documentos oficiais revelou que ele foi enterado “como lavrador e filho de pais ignorados” em um cemitério de Goiânia após a morte por pneumonia, contraída três meses após o contato forçado por negligência do órgão indigenista. Em 2021, após diálogo com a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, o caso foi encaminhado ao MPF (GO), que iniciou uma investigação sobre o desaparecimento com vistas a uma possível reparação aos Avá-Canoeiro do Araguaia;
- No fim de 2021, o laudo pericial oficial do Prof. André Demarchi, da UFT, confirmou integralmente

ao Poder Judiciário a tradicionalidade da ocupação *ãwa* na Terra Indígena Taego Æwa, o que havia sido colocado em dúvida por advogados e pelo antropólogo Edward Luz,¹¹ contratados pelos ocupantes não indígenas;

- Desde a realização da perícia judicial, em julho de 2021, após uma negociação feita com os Javaé da aldeia Boto Velho, o grupo está vivendo em *Itaro*, um “acampamento tupi” na Ilha do Bananal, na Terra Indígena Inãwebohona, onde se reuniu temendo represálias e ameaças de morte em razão do avanço no processo de regularização fundiária da Terra Indígena Taego Æwa. A reunião das famílias ocorreu depois de décadas vivendo separadamente em aldeias javaé e karajá à espera da mudança definitiva para a Terra Indígena Taego Æwa. A experiência tem sido possível graças ao apoio do Cimi, com doação de cestas básicas e motor para deslocamento fluvial, e de projetos vinculados à Coiab¹² de segurança alimentar, com apoio à produção e troca de sementes agricultáveis, produção de mudas

11. Em ação judicial movida pelo MPF (TO), o antropólogo foi condenado a se retratar cabalmente em 2022 por calúnia e difamação a respeito das atividades profissionais da antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues.

12. O primeiro projeto foi patrocinado pela Amazon Conservation Team (ACT), com coordenação da bióloga Luciana Ferraz, que integrou o grupo técnico que identificou e delimitou a Terra Indígena Taego Æwa.

para reflorestamento da Mata do Mamão, instalação de internet e obtenção de água potável;

- Em 2022, ainda no Governo Bolsonaro, os Avá-Canoeiro ingressaram como parte no processo judicial relativo à demarcação de Taego ãwa, representados por um advogado do Cimi, depois de uma proposta inconstitucional dos ocupantes não indígenas e do Incra, com a conivência da Funai, de redução da Terra Indígena Taego ãwa;
- *Kamutaja ãwa*, importante líder indígena no contexto local e regional, formou-se em Pedagogia na UFT em 2022, tornando-se a primeira ãwa a se formar em uma universidade;
- Em novembro de 2022, a Justiça Federal em Gurupi (TO) decidiu pela demarcação da Terra Indígena Taego ãwa, reconhecendo integralmente a tradicionalidade da ocupação indígena, embora excluindo cerca de 30% do território indígena e o acesso ao principal rio em favor de um assentamento do Incra que foi instalado por negligência da Funai na região nos anos 1990 (Rodrigues, 2023a; Rodrigues; Ferraz, 2022). A decisão já foi objeto de apelação pelo MPF junto ao Tribunal Regional Federal da 1ª Região, dada a inconsistência dos argumentos jurídicos e a intromissão do Judiciário na atribuição técnica do órgão indigenista na delimitação de uma ter-

ra indígena declarada oficialmente pelo Ministério da Justiça;

- No início de 2023, a comunidade de *Itaro* conseguiu apoio da Secretaria de Educação Estadual, após diálogo junto à Defensoria Pública em Palmas, para instalar uma escola bilíngue no acampamento, depois de um ano inteiro sem atividades escolares, onde *Kamutaja Āwa* e *Kupere Āwa* também atuam como professores;
- Em 2023, a Apãwa foi contemplada com recursos de financiadores externos para projetos de interesse da comunidade;
- Em março de 2023, no Governo Lula, com o apoio do Cimi e Coiab, representantes dos Avá-Canoeiro e apoiadores, além do Procurador da República de Gurupi (TO), foram recebidos pela presidente da Funai, Joênia Wapichana, pela Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) e pela Diretoria do Departamento de Mediação e Conflitos do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas, em audiências bem-sucedidas a respeito da regularização fundiária da terra indígena e proteção aos isolados;
- Como resultado imediato dessas reuniões, a CGIIRC deu início aos encaminhamentos administrativos e institucionais para a efetiva prote-

ção dos isolados da Mata do Mamão, em parceria com os Avá-Canoeiro e apoiadores;

- Em abril de 2023, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região concedeu por unanimidade o pedido do MPF de indenização por danos morais e materiais aos Avá-Canoeiro pela União e Funai, ainda que com redução parcial dos valores (Abril [...], 2023);
- Em 1º e 2 de julho, a CGIIRC realizou o primeiro encontro com os Avá-Canoeiro, na aldeia *Itaro*, contando com a participação da Coiab e dando início ao planejamento de uma expedição de localização dos parentes isolados da Mata do Mamão, prevista para novembro do mesmo ano. A expedição está sendo planejada com uma das mais experientes equipes do país e com a participação de dois Avá-Canoeiro;
- Em agosto de 2023, a Funai iniciou a demarcação física da Terra Indígena Taego Æwa, de acordo com os limites da Portaria Declaratória do Ministério da Justiça de 2016, tornando-se a primeira demarcação física realizada pela Funai em território nacional no Governo Lula;
- Em 27 de fevereiro de 2024, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região decidiu por unanimidade reverter a decisão da Justiça Federal de Gurupi (TO) e assim restabelecer a integralidade do território declarado como terra indígena pelo Ministério da

Justiça em 2016. Foi determinado um prazo para a conclusão do processo de regularização fundiária e para a desintrusão de não indígenas e reassentamento dos moradores do assentamento.

Por ocasião dos cinquenta anos do contato forçado (1973-2023), foram programadas ações e eventos visando a memória do que não pode ser esquecido, como publicações e encontros de parceiros, fortalecimento de projetos presentes, planejamentos novos a médio prazo e continuidade das articulações junto às instâncias oficiais em busca por justiça e reparação.

Um dos eventos a ser realizado – concebido por Marcelo Zelic, com a aprovação dos Avá-Canoeiro do Araguaia – diz respeito a uma cerimônia/memorial em homenagem a *Tutxi*, um desaparecido indígena da ditadura militar (Rodrigues, 2021). O guerreiro *ãwa* atuava na linha de frente dos combates contra os “caçadores de índios” do Médio Araguaia, sendo ele o responsável pela flecha que feriu o nariz do Xavante *Sidovi* durante o ataque da Frente de Atração ao acampamento *ãwa*. Conforme já analisado em maiores detalhes (Rodrigues, 2012), os boletins oficiais da Funai (1973, 1974) registraram o ataque a *Sidovi*, mas omitiram o ataque armado dos agentes do Estado aos refugiados *ãwa*. *Tutxi* era o principal caçador do grupo de sobreviventes e o grande companheiro de guerra de *Tutawa*, mas não resistiu a uma pneumonia contraída três meses após a captu-

ra, por negligência do órgão indigenista, que expôs os recém-contatados na sede da Fazenda Canuanã e em passeios a aldeias e povoados da região, conforme descrito anteriormente. A causa de sua morte em Goiânia em 1974 e o destino exato de seu corpo, que nunca foi devolvido aos seus parentes e foi enterrado como um lavrador desconhecido, ocultando-se a identidade indígena, só foram revelados em 2020, com a localização de um documento da ASI-Funai durante uma oficina com Marcelo Zelic (Armazém Memória) sobre o Centro de Referência Virtual Indígena.

Resiliência e retomada

Seria reducionista atribuir o movimento pela retomada da Terra Indígena Taego Æwa apenas a um processo institucional exógeno de regularização fundiária pela Funai e judicialização por parte do Ministério Público Federal com apoio de terceiros.

Um componente essencial do projeto mais amplo de retomada dos Avá-Canoeiro do Araguaia, sem o qual nenhuma outra ação seria possível, deriva dos próprios conceitos e práticas nativos que orientaram o grupo depois do contato forçado, durante os anos de opressão e invisibilidade a que foram relegados pelo Estado brasileiro na periferia de aldeias da Ilha do Bananal.

Conforme já relatado em outros trabalhos, os Æwa contaram com a proteção e orientação do grande líder e

pajé *Tutawa*, falecido em 2015, que guiou o grupo de parentes nas décadas de genocídio que precederam o contato e nos anos posteriores à captura. *Tutawa*, grande referência de afeto e coragem dos netos que constituem a atual geração de líderes dos Avá-Canoeiro do Araguaia, transmitiu o legado tupi pela vivência do xamanismo e da respectiva cosmologia, pela transmissão da língua falada na intimidade do grupo e pelo batismo das crianças nascidas após o contato com nomes-alma ancestrais de relevância simbólica, histórica, religiosa e política. O grande guerreiro sempre deixou claro aos seus que eles eram de um outro povo e estavam em um exílio temporário. Todos do grupo se definem como *Ãwa*, mesmo sendo descendentes de casamentos interétnicos estigmatizados em um contexto adverso e de marginalização.

O grupo liderado por *Tutawa* resistiu por cerca de vinte anos ao projeto milionário do Programa Avá-Canoeiro do Tocantins (Funai/Furnas) de transferência para a Terra Indígena Avá-Canoeiro (Rodrigues, 2012, 2019, 2020; Silva, 2010; Tosta, 1997), embora não tenha se negado a visitar a região algumas vezes, estabelecendo laços afetivos duradouros com a outra família Avá-Canoeiro, com a qual não reconhecia nenhum tipo de vínculo histórico, mitológico ou de parentesco. A insistência institucional na transferência e concretização de casamentos arranjados só foi deixada de lado com o início do processo de identificação e delimitação da Ter-

ra Indígena Taego Ñwa, que levou a uma outra visão de setores da própria Funai sobre a história e situação do grupo do Araguaia.

Ao mesmo tempo que os Avá-Canoeiro foram incorporados como *wetxu* pelos Javaé após a derrota para o Estado brasileiro, categoria abrangente da língua karajá que define um conceito de subordinação em diferentes situações cotidianas e rituais, sendo utilizada para definir também os cativos de guerra em tempos anteriores ao contato (Pétesch, 2000; Rodrigues, 2008), os Ñwa também se conceberam como cativos de guerra em terra estranha após a captura.

Em uma narrativa mítico-profética contada por Agàek à bióloga Luciana Ferraz durante a identificação da Terra Indígena Taego Ñwa, abordada em um manuscrito a ser publicado como uma forma nativa de consciência histórica, há uma explicação para o presente de opressão e um projeto de futuro, que remete à célebre busca da Terra Sem Males dos povos Guaraní (Clastres, 1995). Agàek, o filho de *Tutawa*, que tinha cerca de 15 anos na época do contato, ficou conhecido regionalmente como “Agadimi” e faleceu dois meses depois de seu pai, em 2015, em condições físicas de grande debilidade. Condenado ao celibato desde jovem, apesar da beleza e da coragem de grande caçador, foi ele quem incorporou mais explicitamente o lugar de cativo da comunidade em terra estranha, ao mesmo tempo que teve

papel fundamental durante a identificação da Terra Indígena Taego. Foi dele a coragem catártica para acessar uma memória traumática coletiva e relatar em maiores detalhes o episódio violento da captura pela Frente de Atração, que era mantido oculto na intimidade dos sobreviventes do contato.

Na narrativa mítico-profética, o presente seria a repetição de um evento similar ocorrido em um passado indefinido, quando um reduzido grupo de antepassados viveu por um longo tempo em um cativeiro na terra de inimigos, após a derrota em uma guerra. A libertação sonhada ocorreu com a ajuda de um grupo de mulheres guerreiras que chegaram em canoas usando colares com dente de quati, a marca distintiva do grupo. Na época da identificação da terra indígena, feita por uma antropóloga que já havia pesquisado o povo Javaé e uma bióloga com quem *Agàek* desenvolveu grande proximidade afetiva, ele fez uma conexão de sentido entre a narrativa mítico-profética e o trabalho inédito com vistas à demarcação da terra perdida, que era conduzido por duas mulheres. Luciana Ferraz utilizava um colar com dente de quati, que havia sido dado de presente a ela por um xamã do povo Myky.

Nessa interpretação, ao mesmo tempo histórica e profética, há tanto uma explicação para a opressão advinda com a colonização, concebida como a derrota em uma guerra com um inimigo poderoso, como uma pers-

pectiva profética de transcendência e libertação que deu sustentação interna e ancestral à extraordinária resiliência dos Avá-Canoeiro do Araguaia e, ao que tudo indica, à experiência das retomadas em andamento.

Um depoimento de *Kamutaja ãwa*

A luta do povo ãwa e a importância da rede de apoio

Nós, os ãwa do Médio Araguaia, passamos por muitas violências, perseguições e massacres, que deixaram cicatrizes por várias gerações. Eu sou *Kamutaja Silva ãwa*, neta de *Tutawa ãwa* e filha de *Kawkamy ãwa*. Faço parte da geração que nasceu após o contato forçado no ano de 1973 (Rodrigues, 2012), realizado no período da ditadura militar, época em que a Funai estava militarizada. Trago como estratégia de luta e resistência a resiliência e alteridade do meu povo em forma de texto. Nós perdemos nosso território na década de 1970 e fomos obrigados a conviver junto ao povo *Inĩ* (Javaé) na Ilha do Bananal. Como se não bastasse tudo o que nosso povo viveu desde o século XVIII (Pedroso, 1994), passamos a viver como cativos de guerra dentro de um território de inimigos históricos. Com essa conjuntura, ficamos por mais de quarenta anos vivendo à sombra de outro povo dentro das políticas públicas do estado do Tocantins. O povo indígena que não tem território não existe, e o ato desumano de nos tirar de um território e entregá-lo a fazendeiros nos colocou numa situação de quase extermínio. Nosso povo sempre acreditou na profecia das mulheres com colares de dente de quati, história que se

falava entre os *Ãwa* há muito tempo, que contava sobre a condição de inferioridade em terras estranhas, a perda do território e que seríamos libertos por mulheres que carregavam o colar de dente de quati.

Nosso povo não tinha conhecimento sobre as leis criadas por não indígenas, e estávamos tentando sobreviver na condição de marginalizados em uma aldeia *Inỹ*, do povo Javaé. Nossa história começou a tomar um percurso diferente quando meu tio *Agaèky Ãwa* (*in memoriam*) encontrou a ambientalista Luciana Ferraz subindo o barranco do Rio Javaés, carregando em seu pescoço o colar com dente de quati. Claro que foi um processo até nosso povo conhecer e depositar confiança tanto na ambientalista quanto na antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, ambas estavam realizando trabalho com o povo Javaé. Durante anos, nosso povo foi objeto de pesquisa, mas em 2009, a partir do desejo ancestral de retornar à nossa terra tradicional, iniciamos com apoio da antropóloga e da ambientalista o estudo de identificação da T.I. Taego *Ãwa*, local em que nosso povo foi vítima do Estado no contato forçado.

O relatório de identificação foi entregue em 2012 para a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e, com ajuda do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), nosso povo foi incluído no movimento indígena. O Ministério Público Federal entrou com uma ação contra o Estado por danos morais e materiais causados ao nosso povo *Ãwa*, e a nossa história foi relatada na Comissão Nacional da Verdade como um dos casos mais emblemáticos.

Nós, os *Ãwa*, começamos a ter visibilidade como povo no estado do Tocantins por causa do processo de demarcação, assim como participação política dentro do movimento indígena. Aqui entendemos a força e a vida que o território dá a um povo. Começamos a construir nossa rede de apoio, e as mulheres que chegaram com colar de

dente de quati somam na luta por nosso território, porque não foi apenas um estudo de identificação ou uma pesquisa, é a certeza de uma possível reparação histórica e social a nosso povo na luta pela Terra Indígena Taego ãwa. Em 2014, construímos junto aos irmãos Borela, os cineastas Henrique e Marcela, o longa-metragem *Taego ãwa*, documentário que relata a nossa luta pelo território, documento importante que no mundo do cinema cultural deu muita visibilidade ao processo de demarcação. Ainda nesse período, construímos nossa organização Apãwa (TO), Associação do Povo ãwa, e com isso nos sentimos organizados de forma política.

Viver dispersos nas aldeias do povo Inỹ tornou-se insuportável, porque estávamos distantes e os encontros para discutir questões políticas, culturais, sociais e territoriais eram inviáveis financeiramente. Devido a essa circunstância, decidimos nos fortalecer culturalmente e como povo ãwa construindo nossa comunidade. Com apoio da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), que indicou nossa organização a uma ONG norte-americana que se chama Amazon Conservation Team (ACT-Brasil), conseguimos construir nossa comunidade com algumas estruturas e a montamos na Terra Indígena Inãwébohona em um “retiro”, nome dado a um determinado espaço dentro da Ilha do Bananal para arrendar terra a criadores de gado.

Nossa comunidade deu o nome de *Itaro* ao local em que estamos residindo, junção da primeira sílaba de *Itapuê*, em ãwa, e da última sílaba de *Manaro*, em Javaé. As duas expressões das línguas indígenas significam “dentro da pedra”. Nesse processo de luta em busca da visibilidade ãwa, criamos a Comissão Memória de *Tutawa*, que reúne várias pessoas da sociedade civil, assim como organizações e instituições que são sensíveis à causa indígena e acreditam na justiça social.

A partir desse movimento e com a criação da comunidade *Itaro Áwa*, começamos a ser inseridos nas políticas públicas do estado do Tocantins, como no Conselho de Educação Escolar Indígena (Ceei) e no Conselho Estadual de Saúde Indígena. Recentemente, em 2023, conseguimos que nossos alunos fossem atendidos pela educação estadual na nossa comunidade. Ainda não temos uma escola própria, somos extensão da Escola Maluá do povo Karajá, porém é uma conquista, porque durante anos nosso povo nunca teve uma escola específica. No espaço escolar, temos um professor exclusivo para dar aula de cosmologia, língua indígena e saberes indígenas. Se a educação escolar indígena é específica e diferenciada, não se pode trabalhar cultura separado de educação, pois é preciso que os alunos sejam letrados a partir de sua realidade. Trago relatos da nossa luta por território e visibilidade e a importância da rede de apoio, pois, desde a chegada das mulheres com o colar de dente de quati, a luta por nosso direito constitucional e para nos sentirmos cidadãos dentro da sociedade majoritária tem se fortalecido cada dia mais com pessoas da sociedade civil, organizações e instituições que compreendem a importância da garantia social para comunidades indígenas e principalmente o direito ao bem viver, que é proporcionado pelo território. Paralelamente a esses acontecimentos, o processo de demarcação da nossa terra indígena saiu da instância da Funai e passou a ter andamento no âmbito judiciário, devido ao contexto político em que nosso país vivia, com um presidente totalmente anti-indígena. O processo da nossa terra passou a ser judicializado e, em 2021, vivenciamos a etapa da perícia antropológica, solicitada pelos atuais ocupantes, momento em que tivemos que provar quem nós somos e de onde viemos e porque queremos voltar. Esse momento mais uma vez nos colocou numa

situação de fortes lembranças e de grandes desafios, pois nosso avô *Tutawa* não estava mais presente.

No mês de novembro de 2022, o juiz deu a sentença reconhecendo a tradicionalidade do território, porém mexeu na delimitação do que foi identificado pelo nosso avô *Tutawa ãwa*, tirando 30% da área já declarada em 2016, uma decisão que não esperávamos. Com a nossa rede de apoio, especificamente o Cimi, que disponibilizou um advogado para atuar em nossa causa, assim como a antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues e Marcelo Zelic, do Armazém Memória e Comissão de Justiça e Paz de São Paulo, junto à Coiab e ao Ministério Público Federal, nos articulamos para levar essa demanda à nova gestão da Funai em Brasília em busca de solução.

Não podemos aceitar mais essa injustiça contra nosso povo, porque a delimitação do nosso território foi feita a partir do reconhecimento feito pelos sobreviventes do contato forçado. Se neste país houver justiça e alguma reparação, que seja nos devolver o território de forma integral, respeitando o relatório de identificação, assim como a memória ancestral.

Dentro da garantia ao nosso bem viver, todos percebem a importância de abraçar a causa *ãwa*, pois fomos vítimas do Estado e hoje estamos nos fortalecendo para retornar à terra ancestral, que se chama *Taego ãwa*, nome de minha avó, dado ao nosso lugar de origem pelo nosso amado e inesquecível avô *Tutawa ãwa*.

Referências

ABRIL Indígena: TRF1 mantém condenação da União e Funai por violações aos direitos do povo Avá-canoeiro do

Araguaia (TO). *Ministério Público Federal*, Brasília, DF, 20 abr. 2023. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/abril-indigena-trf1-mantem-condenacao-da-uniao-e-funai-por-violacoes-aos-direitos-do-povo-ava-canoeiro-do-araguaia-to>. Acesso em: jun. 2024.

BORELA, Henrique A. *Arquivos fotográficos sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia: uma exploração possível*. 2013. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

BORGES, Mônica V. *Aspectos fonológicos e morfossintáticos da língua avá-canoeiro (Tupi-Guarani)*. 2006. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

CHAIM, Marivone M. *Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás*. Goiânia: Oriente, 1974.

CLASTRES, Hélène. *The Land-Without-Evil: Tupí-Guaraní prophetism*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório: textos temáticos*. Brasília, DF: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2).

DEMARCHI, André. *Laudo pericial antropológico Terra Indígena Taego ãwa*. Justiça Federal, Subseção Judiciária de Gurupí – Tocantins. Processo nº 1000093-43.2018.4.01.4302. Gurupí: [s. n.], 2021.

FERRAZ, Luciana. *Relatório ambiental da Terra Indígena Taego Æwa*. Brasília, DF: Funai, 2012.

FUNAI. Finalmente o contato. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, DF, ano 2, n. 8, p. 3-10, 3. trim. 1973.

FUNAI. Avá-Canoeiros aos poucos abandonam a peregrinação do medo. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, DF, ano 3, n. 11/12, p. 68-72, 1974.

GRANADO, Eliana. Sobrevivência e reconstituição étnica dos Avá-Canoeiro. *Revista Brasileira de Ecologia do Século 21*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 41, p. 29-34, jul./ago. 1999.

KARASCH, Mary. Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In: CUNHA, Manuela C. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 397-412.

LIMA, Daniela; AMORIM, Fabrício; BURGER, Leila; RODRIGUES, Patrícia M.; SILVA, Victor A. *Genocídios silenciosos: povos indígenas isolados não reconhecidos pelo Estado brasileiro*. Copenhagen: IWGIA, 2019.

MEIRELES, Denise M. Breve notícia sobre os Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, DF, ano 2, n. 8, 3. trim. 1973.

MEIRELES, José A. S.; MEIRELES, Denise M. O conhecimento dos Avá-Canoeiro. *Boletim Informativo Funai*, Brasília, DF, ano 3, n. 9/10, p. 15-23, 4. trim. 1973, 1. trim. 1974.

NEULANDS, Lílian; RAMOS, Aguinaldo A. *Apoena, o homem que enxerga longe: memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004*. Goiânia: UCG, 2007.

PACTO. *Programa Avá-Canoeiro do Tocantins*. Brasília, DF: Funai/Furnas, 1992.

PACTO. *Programa de apoio aos Avá-Canoeiro*. Brasília, DF: Funai/Furnas, 2004.

PEDROSO, Dulce M. R. Avá-Canoeiro. In: MOURA, Marlene C. O. (org.). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: UCG, 2006. p. 91-133.

PEDROSO, Dulce M. R.; GRANADO, Eliana; SILVEIRA, Ester; MADALENA, Hélio; ARRUDA, Mário; PECHINCHA, Mônica. *Avá-Canoeiro: a terra, o homem, a luta*. Goiânia: UCG, 1990.

PEDROSO, Dulce M. R. *O povo invisível*. Goiânia: UCG, 1994.

PÉTESCH, Nathalie. *La pirogue de sable: pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central*. Paris: Peeters, 2000.

RODRIGUES, Patrícia M. *A caminhada de Tanỹxiwê: uma teoria Javaé da História*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Chicago, Chicago, 2008.

RODRIGUES, Patrícia M. Avá-Canoeiro. *Povos indígenas no Brasil; Instituto Socioambiental (ISA)*, 2020. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Av%C3%A1-Canoeiro>. Acesso em: jun. 2024.

RODRIGUES, Patrícia M. Cincuenta años de destierro e injusticia para el Pueblo Āwa. *Revista Debates Indígenas, Especial Genocidio Indígena en Brasil*, 2023a. Disponível em: <https://www.iwgia.org/es/noticias/5218-cincuenta-anos-de-destierro-e-injusticia-para-el-pueblo-awa.html>. Acesso em: jun. 2024.

RODRIGUES, Patrícia M. El poder inhumano y el genocidio indígena en el Araguaia Medio. In: VILLAMIZAR, Carlos S.; RAMOS, Alcida (comp.). *Genocídios indígenas en América Latina*. Rosario: UNR Ed., 2023b. p. 309–345.

RODRIGUES, Patrícia M.; FERRAZ, Luciana. *Nota técnica sobre decisão judicial de novembro de 2022*: Terra Indígena Taego Awa (TO). [S. l.: s. n.], 2022. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/appforest_uf/f1674744492763x759178045983137000/NT_Ava_Canoeiro_TI_Taego_Awa.pdf. Acesso em: jun. 2024.

RODRIGUES, Patrícia M. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 38, n. 1, p. 83–137, 2013.

RODRIGUES, Patrícia M. O caso do desaparecido Tutxi Awa. *Armazém Memória*, 2021. Disponível em: <https://armazem-memoria.com.br/ava-canoeiro>. Acesso em: jun. 2024.

RODRIGUES, Patrícia M. Possibilidades de reparação e justiça para os Avá-Canoeiro do Araguaia a partir da memória e da verdade sobre o que não se quer lembrar. *Campos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 59–81, jul./dez. 2019.

RODRIGUES, Patrícia M. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação*: Terra Indígena Taego Awa. Brasília, DF: Funai, 2012.

RODRIGUES, Patrícia M.; SILVA AWA, Kamutaja. Os Avá-Canoeiro isolados do Médio Araguaia. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Curitiba. *Anais [...]*. Brasília, DF: ABA, 2022. p. 1–17.

SILVA, Ariel P. C. *Elementos de fonologia, morfossintaxe e sintaxe da língua avá-canoeiro do Tocantins*. 2015. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015.

SILVA ÑWA, *Kamutaja*. Em memória de Tutawa: a luta do povo Ñwa. *Sur: revista internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 18, n. 31, p. 131-142, 2021. Disponível em: <https://sur.conectas.org/em-memoria-de-tutawa>. Acesso em: jun. 2024.

SILVA, Christian T. *Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto Rio Tocantins*. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC Goiás, 2010.

TORAL, André A. Os índios negros ou os Carijó de Goiás: a história dos Avá-Canoeiro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27/28, p. 287-325, 1984/1985.

TORAL, André A. Sem perspectivas: dispersão e isolamento impedem continuidade dos Avá-Canoeiro. *Povos Indígenas no Brasil*, São Paulo, v. 85/86, n. especial 17, p. 371-372, 1986.

TOSTA, Lena T. D. “*Homi matou papai meu*”: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. 1997. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997.

Amansando inimigos e fazendo aliados: manejo de relações em contexto de retomada, aldeia Serra do Padeiro, sul da Bahia

Daniela Fernandes Alarcon¹

Os Tupinambá da Serra do Padeiro, na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, sul da Bahia, oferecem um marcado exemplo da vitalidade da mobilização política contemporânea dos povos indígenas no Brasil. Com cerca de 47 mil hectares de extensão, a TI se estende por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, sendo conformada por mais de vinte localidades, incluindo a Serra do Padeiro, no limite oeste. As estatísticas mais recentes apontam uma população de aproximadamente cinco mil pessoas, sem considerar os ocupantes não indígenas que ainda vivem

1. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ).

na área (Brasil, 2019). Em 2004, os Tupinambá da Serra do Padeiro começaram a realizar *retomadas de terras*, ações diretas para recuperar seu território, que, desde fins do século 19, vinha sendo apropriado por não indígenas, sobretudo para produção de cacau e turismo.

Apesar de sujeitos a criminalização, ataques paramilitares e brutalidade policial, hoje, após a realização de 95 ações de retomada, os Tupinambá da Serra do Padeiro detêm a posse de aproximadamente 75% do território da aldeia. Quando iniciaram o processo, viviam em apenas cerca de 10% da área, em sítios que lograram manter a despeito do esbulho. Apesar de a demarcação da TI, iniciada em 2004, ainda não haver sido concluída, a ampliação da posse reverberou profundamente em todos os aspectos da vida na Serra do Padeiro. Um censo realizado em 2016, que contabilizou cerca de 500 indígenas na aldeia, verificou que aproximadamente dois terços da população viviam em áreas retomadas; boa parte dos demais, que moravam em sítios, trabalhavam em retomadas (Alarcon, 2022). Constituindo a base da organização contemporânea da aldeia, as retomadas criaram condições para a reversão da diáspora tupinambá e para a construção de uma perspectiva asentada na noção de *viver bem*.

Desde 2010, venho pesquisando junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro. Em trabalhos anteriores, etnografei o *retorno da terra*, isto é, o processo de recuperação territorial em curso (Alarcon, 2019), e o *retorno*

dos parentes, focalizando a diáspora e os regressos ao território de origem (Alarcon, 2022). Construir a aldeia como um lugar para se viver bem, no quadro das significativas alterações que vêm ocorrendo com os avanços da recuperação territorial, é um processo ininterrupto, que demanda de seus membros intenso engajamento e criatividade. Conforme a perspectiva prevalente na Serra do Padeiro, ao passo que fortalece o projeto coletivo em curso, o afluxo de parentes regressados da diáspora também comporta riscos de desestabilização da aldeia, de modo que é necessário investir grandes esforços para restabelecer ou criar vínculos, manejar tensões e firmar consensos.

Um aspecto crucial da construção da aldeia ganha corpo nos dispositivos cotidianos para *afastar o mal* e *amansar os inimigos*, fechando caminhos e corpos, de modo a circunscrever *dentro* e *fora*, e controlar o que circula entre esses âmbitos. Fundamentados na comunicação entre vivos, mortos e encantados (entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá), e sempre atualizados, tais dispositivos adquirem grande importância no contexto da recuperação territorial. A proteção do território e da coletividade demanda uma interpretação fina das estratégias dos antagonistas e a elaboração de uma gama de respostas, conectadas a um arcabouço de conhecimentos e práticas compartilhados.

Fechar as estradas, porém, não significa impedir os fluxos. Os Tupinambá da Serra do Padeiro se dedicam a

construir aliados, estabelecendo relações com parentes de outras aldeias e de outros povos, militantes de diferentes movimentos sociais, pesquisadores, agentes de entidades civis e de órgãos governamentais, e representantes políticos. Além disso, manejam complexas relações com vizinhos não indígenas, comerciantes e prestadores de serviço de cidades do entorno, atuando para criar aproximações contextuais e demarcar fronteiras. Atentar para os vínculos mantidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro com outras coletividades, dentro e fora da aldeia, é crucial, já que eles concebem o projeto que vêm construindo como possibilidade de alterar as relações de poder na região, e mesmo globalmente, aproximando lutas e fortalecendo um horizonte de vida em comum, assentado em alianças étnicas e de classe.

Neste capítulo, uma versão adaptada de análises publicadas em Alarcon (2022), examinaremos alguns aspectos centrais desse duplo movimento. Primeiro, nos aproximaremos dos expedientes levados a cabo na Serra do Padeiro para acompanhar a mobilização dos antagonistas, compreendendo suas ações e respondendo adequadamente a elas. Em seguida, observaremos os esforços despendidos cotidianamente na aldeia para estabelecer alianças com sujeitos de outros grupos sociais e manejar as complexas relações com vizinhos não indígenas. Em alguns casos, pseudônimos foram empregados, com asterisco na primeira aparição, para resguardar a segurança e a privacidade de interlocutores e pessoas citadas em suas falas.

Amansando inimigos

Em trabalhos anteriores, chamei atenção para a diversidade de estratégias que têm buscado frear o procedimento de demarcação da TI Tupinambá de Olivença. Abarcando pressões junto ao poder Executivo, demandas ao Judiciário e o recurso à violência aberta, entre outras iniciativas, movimenta-se ininterruptamente uma engrenagem contra os direitos territoriais indígenas, que, na perspectiva de vários de meus interlocutores, também opera *nas sombras*. Da análise do histórico de movimentação de sujeitos e grupos contrários à demarcação, advém uma das principais diretrizes em operação na Serra do Padeiro: *estar sempre alerta e enxergar o que está oculto*. Para interpretar os acontecimentos e prever o que está por vir, é preciso *estudar os inimigos*, inclusive observando seu modo de proceder em outros contextos, que se passa a conhecer no seio do movimento indígena e na interlocução com outros movimentos sociais. Além disso, é preciso atenção à comunicação com os mortos e os encantados, que protegem os indígenas, municiando-os com informações e estratégias, e atuando diretamente para *desamarrar os laços* feitos pelos antagonistas.

Durante uma reunião da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP) em 1º de maio de 2016, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), principal liderança política da aldeia, fez uma exposi-

ção aos parentes, periodizando a luta em duas fases: se antes havia sido questão sobretudo de “organização e força”, com o avanço da recuperação territorial eles entraram em uma fase que demanda principalmente “inteligência”. Nesse sentido, afirmou, não se trata de reagir de qualquer modo aos ataques: é preciso tomar tempo para “separar e classificar o inimigo”, identificando, assim, as estratégias pertinentes. Ao mesmo tempo, é preciso se antecipar a eles, “amarrando e fortalecendo a aldeia”. Em outra ocasião, Glicéria Jesus da Silva, irmã de Babau, havia apontado na mesma direção, dizendo que as primeiras retomadas cumpriram o papel de “testar a coragem” dos Tupinambá da Serra do Padeiro e que, conforme se desenrolava, a luta se tornava cada vez mais complexa, exigindo outras competências.

Quando se vislumbra o quadro de ação dos antagonistas, torna-se possível revertê-lo. Um sonho relatado por Babau, ocorrido em um período de tensionamento, remete claramente a essa possibilidade. Primeiro, dona Maria da Glória de Jesus, mãe de Babau, sonhou que ele era perseguido por cães. Em seguida, Babau sonhou que alguém soltava três *cães do inferno*, isto é, demônios, em seu encalço. No próprio sonho, ele aprendeu a dominá-los e usá-los contra os inimigos. “Eu fiz feitiço, dominei os cães do inferno, amarrei com as correntes e soltei atrás dos cabras. O sonho de mãe foi de ataque. O meu já foi de defesa e reversão. Me ensinaram [como agir]”. O que ele aprendeu foi repassado a dona Maria e Glicéria.

Algumas lacunas em relação aos procedimentos de proteção, que não eram complicados e envolviam apenas a manipulação de produtos vegetais, foram sanadas na conversa entre os três, que acionaram acontecimentos extraoníricos para interpretar e complementar as informações oferecidas no sonho.

Em Alarcon (2019), comentei a relevância de interpretar sensações físicas, aparições de aves agourentas, sonhos e outras manifestações que antecipariam acontecimentos, de modo a se proteger, proteger os parentes e *agir informado*. Por exemplo, em outubro de 2008, contou Glicéria, pouco antes de a Polícia Federal (PF) realizar uma ação na Serra do Padeiro lembrada pela brutalidade, ela e diversos parentes tiveram sonhos premonitórios: “Eu sonhei, Babau sonhou, mainha sonhou – várias pessoas sonharam. Babau saiu do corpo dele, levaram o espírito dele e botaram junto com a reunião onde o pessoal estava tramando o ataque aqui, a morte dele”. Depois disso, acrescentou, os encantados determinaram que Babau acordasse – ele já tinha visto o que precisava – e se preparasse, pois a PF estava a caminho.

A criminalização de lideranças é uma estratégia reiterada no caso tupinambá: no transcurso do processo demarcatório, indígenas de diferentes regiões da TI foram presos ou indiciados. Apenas Babau foi encarcerado quatro vezes. Em 2010, ficou preso cinco meses, parte dos quais em uma penitenciária de segurança máxima. Sua prisão mais recente ocorreu em 7 de abril

de 2016, na esteira de uma ação de reintegração de posse na fazenda São Jorge, explorada pelo Areal Bela Vista, que extrai areia e brita do interior da TI.² Dona Maria recorda que, antes da prisão de 2016, a acauã cantou. Sabendo que a ave traz maus presságios, ela se pôs de sobreaviso. Também em relatos de Babau acerca dos acontecimentos que antecederam a prisão, fica evidente a importância que ele atribui à capacidade de ler sinais de várias ordens, analisando a situação para *conduzi-la*, isto é, para determinar seu desfecho, *desmontando o inimigo*.

Menções à capacidade de confundir, neutralizar, paralisar ou fazer retroceder – em suma, desmobilizar – os antagonistas, empenhados em frear a recuperação territorial e o retorno dos indígenas na diáspora, eram recorrentes entre meus interlocutores. “Quando a polícia reagiu e foi para cima, quando eu vi o que ia acontecer, peguei a palavra. Depois que eu peguei a palavra, não só todo mundo se acalentou, mas a própria polícia, que ouviu o meu discurso, baixou os escudos e recuou. Sem violência alguma, usando o poder da fala”. Assim, Babau recordava a ocupação do Congresso Nacional, em Brasília (DF), realizada por lideranças indígenas em abril de 2013 contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 215/2000, que visava alterar o procedimento administrativo de demarcação de terras

2. Em 11 de abril de 2016, o juiz federal em Ilhéus Lincoln Pinheiro da Costa, responsável pela prisão preventiva, converteu-a em prisão domiciliar, fazendo-a perdurar por quase um ano.

indígenas.³ Na fala de Babau, vê-se que ele afetou todos, aliados e antagonistas, com palavras. Conforme a perspectiva partilhada na Serra do Padeiro, a fala que age, frequentemente conectada aos encantados, assim como outras estratégias empregadas cotidianamente, teria o poder de amansar os inimigos.

Outra via de incidência dos Tupinambá da Serra do Padeiro consiste em *desmascarar os inimigos*, em *jogar luz nas sombras*. Conforme meus interlocutores, é possível identificar entre os antagonistas um movimento no sentido de legitimar suas pretensões de posse e propriedade na TI, distorcendo a realidade. De um lado, eles circulariam informações falsas sobre os indígenas. De outro, sustentariam uma caracterização de si próprios também enganosa, ocultando os reais interesses em jogo na mobilização contra a demarcação. Por exemplo, conforme detalhei em outra parte, informações demográficas equivocadas, reproduzidas sem checagem por veículos de imprensa, buscariam apresentar a demarcação como uma “injustiça social”, um golpe nos pequenos agricultores da região, ocultando qual é o perfil social prevalente entre os sujeitos à frente das mobilizações anti-indígenas (Alarcon, 2019, p. 137-154).

Meus interlocutores diziam que responder essas colocações contribui para fragilizar os antagonistas, minando suas estratégias. Tornando-se conhecidos pela organização e capacidade de trabalho, pela regenera-

3. Sobre a ocupação, ver, por exemplo, Lourenço (2013).

ção ambiental associada à recuperação territorial e pelos avanços nos indicadores da aldeia, os Tupinambá da Serra do Padeiro desmantelariam a imagem construída pelos inimigos. Para alguns, a proeminência de Babau contribui sobremaneira. “Babau ganhou uma coisa que pouca gente ganhou: muito poder de se expressar”, disse um interlocutor. Sua esposa concordou: “Ele tem um nome. E a aldeia também”.

No mês de início do mandato presidencial de Bolsonaro, janeiro de 2019, tornou-se pública a existência de um intrincado plano visando o assassinato de Babau e alguns de seus parentes, inclusive duas de suas sobrinhas, uma das quais adolescente e a outra, grávida (Branford; Torres, 2019; Valente, 2019). Em referência ao plano de extermínio, o cacique avaliava que ali também se havia observado uma bem-sucedida inversão. De acordo com ele, o objetivo dos inimigos não era apenas eliminar lideranças, mas “assassiná-las duas vezes”, ao destruir suas reputações, forjando porte de armas e drogas ilegais. Com isso, buscava-se descaracterizar a mobilização. Dispondo de evidências robustas, incluindo depoimentos de testemunhas e imagens de câmeras de segurança, os Tupinambá apresentaram denúncias aos governos estadual e federal, ao Ministério Público Federal (MPF), a instâncias internacionais e a entidades de proteção dos direitos humanos. Em 12 de março, Glicéria discursou na 40ª Sessão do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU), em Genebra,

na Suíça (Santana, 2019). O plano foi noticiado no país e no exterior. Na perspectiva de Babau, torná-lo visível foi o que impediu sua concretização – expostos em sua violência, os antagonistas como um todo, não só os diretamente envolvidos, teriam perdido força, ao menos momentaneamente.

Aprender a lidar com a repressão, as investidas paramilitares e a criminalização passa também pela organização da aldeia, pela capacidade de responder prontamente e, ainda, de manejar o trauma. Referindo-se à prisão de Babau em 2016, dona Maria tinha vívida a imagem dos parentes chegando a seu terreiro, vindos de retomadas e sítios – muitos choravam. Uma interlocutora comentou as reações de alguns ao receberem a notícia: “Dulcinha* desmaiou, foi a primeira a se abalar. Só que a gente, como tem essa vivência de que tudo pode acontecer, *a gente fica mais firme*. Criança, a gente entende, porque é apegada e tudo. E Dulcinha, por estar já nessa idade, toda debilitada, com pressão baixa...” (grifo meu). Como se vê, a experiência de lidar com esse aspecto disruptivo da luta teria tornado os membros da aldeia mais aptos a minimizar seus efeitos, o que não significa, porém, que não se afetem.

Ter coragem e não negociar direitos são diretrizes centrais da luta, enfatizavam meus interlocutores. Em um cenário de intensa criminalização, em que o medo de ser preso serve, por si só, para desmobilizar, ter coragem é fundamental. Dona Maria gosta de dizer: “A gente

é teimoso que nem bem-te-vi. Vê a morte nos olhos e diz: ‘Eu não vi’”. Um senhor, na mesma direção, era enfático: “O cacique é de raça, e a comunidade, os homens e as mulheres, de raça também. Se fôssemos uns índios frouxos, eles tinham botado para correr todo mundo”. Enfatizando sua coragem, em depoimento em torno de sua prisão, ocorrida em 3 de junho de 2010,⁴ Glicéria reconstituiu qual teria sido sua posição: “Ah, meu amigo, se pensa que vai me botar aqui [na cadeia] pra me calar, vai ser difícil, porque quando eu voltar, vou voltar mais valente ainda’. Eles pensou [pensaram] que eu ia amansar, ainda mais com filho e tudo mais” (*apud* Freire, 2016, p. 144). Ela permaneceu mais de dois meses presa, com seu bebê.

Lidar com os antagonistas demanda também *fazer feitiço*, isto é, adotar procedimentos para neutralizar suas ações, com a mediação dos encantados. Trata-se de uma expressão genérica para dispositivos diversos, utilizada frequentemente de forma bem-humorada entre parentes, dirigida a quem é considerado *entendido*. Em momentos críticos, é comum que as mulheres, em particular, tomem providências, queimando incensos e defumadores, e proferindo *rezas fortes*, entre outras ações. “Nós sabemos lidar com demônios”, afirmou um

4. A prisão preventiva, determinada pelo juiz estadual Antonio Carlos de Souza Hygino, da comarca de Buerarema, ocorreu um dia depois de Glicéria se reunir com o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em Brasília, ocasião em que denunciou as arbitrariedades cometidas pela PF contra seu povo.

interlocutor certa vez. De acordo com Babau, alguns parentes seriam capazes mesmo “de puxar o Cão e botar de volta no inferno”. Às vésperas de um evento-chave da mobilização anti-indígena, algumas mulheres se empenharam em providências com o intuito de *fazer com que eles brigassem com os amigos deles*, isto é, para provocar cisões entre os antagonistas. Nessa direção, Babau comentou: “O mal, por si só, se destrói; nós não precisamos nos tornar maus para destruí-lo”.

Descrevendo ações diretas realizadas pelos indígenas da Serra do Padeiro, em 2016, contra a exploração minerária junto à faixa costeira da TI, o cacique enfatizou as transformações que tiveram lugar quando os indígenas reunidos nas imediações da lavra de areia realizaram os rituais demandados pelos encantados. “A mata virou uma coisa maravilhosa: a polícia tremia de medo, a polícia não tinha coragem de reagir. E não tinha ninguém fazendo nada, só os meninos cantando, gritando o grito tupinambá”. De vários interlocutores, escutei formulações semelhantes, relativas a diferentes momentos-chave de defesa territorial. É importante notar, ao mesmo tempo, que, para além das ações dirigidas a antagonistas ou situações específicas, são empregados ininterruptamente dispositivos para afastar o mal e construir a aldeia como um lugar para se viver bem. Não se deve andar no mundo *à toa*, isto é, sem defesas espirituais.

Em minhas estadas em campo, os esforços para proteger a aldeia estavam visíveis por toda parte. Cuidados

especiais eram dedicados às estradas, em particular às pontas da aldeia. A intensa circulação de indígenas pelo território contribui para a vigilância; qualquer presença incomum acende rapidamente sinais de alerta. Por outro lado, em momentos de agudização das tensões, tenta-se evitar movimentações pelas estradas da aldeia durante a noite e reduzir a circulação nas sedes de distrito, cidades e aldeias vizinhas. Por exemplo, a ata de reunião da AITSP de 2 de março de 2014 registra uma recomendação nessa direção: “vamos evitar de ficar saindo para Sururu [distrito de Buerarema], Vila Brasil [distrito de Una], Serra das Trempes [uma das aldeias que compõem a TI, fronteira à Serra do Padeiro] etc.”.

Atrás de portas, há cruzeiros desenhados com giz e óleo ou papéis com orações; penduradas em árvores ou soleiras, garrafas com água, para afastar coisas ruins; em áreas de morada, sinais do fogo do toré; na maioria das casas, altares domésticos, dos menos aos mais elaborados. Na casa de seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), o pajé, e dona Maria, sua esposa, atrás da porta da sala – que se abre para o terreiro, mais especificamente para o fogo do toré e a *casa do santo*, onde se realizam alguns dos principais ritos da aldeia –, foi fixada uma oração contra a peste, diagramada em formato de cruz. Plantas são utilizadas extensamente para limpeza espiritual e proteção. Por exemplo, a uma jovem que passou a ter pesadelos, recomendaram que colocasse cuarana ou espada-de-ogum sob a cama. Quando um de seus fi-

lhós se mudou para uma casa nova, em uma retomada, dona Maria disse que iria até lá plantar beru no terreiro, planta que protege e é útil, pois suas sementes servem para fazer maracá.

A realização de torés em diferentes pontos da aldeia é cotidiana. Também é relativamente comum que pessoas se dediquem a orações diárias à beira do fogo, disposição que tende a se disseminar em períodos lidos como difíceis ou preocupantes. Muitos interlocutores revelaram saber o número de vezes que se dever repetir uma reza, o número de velas a acender e os santos aos quais recorrer para sanar problemas específicos, entre outras numerosas e intrincadas determinações. Além disso, registra-se um extenso calendário de festejos religiosos e outros atos de devoção, que tem seu ponto culminante na festa de São Sebastião, de 19 de janeiro.

Entre os Tupinambá, o âmbito externo à aldeia é tido como domínio de perigos. “Tem pantomima⁵ ruim: tem o Cão, tem a Pelada, que é a Peste, a mulher do Cão”, explicava seu Bebé (Marcionílio Alves Guerreiro). Seus conhecimentos demonológicos são quase tão extensos quanto os zoológicos e botânicos. Anos antes da pandemia de covid-19, iniciada em 2020, os Tupinambá da Serra do Padeiro começaram a receber avisos dos encantados a respeito de *doenças devastadoras* que se avizinhavam e que fariam com que *metade da humani-*

5. *Pantomima*, aqui, não tem acepção de espetáculo, logro ou embuste, mas de aparição, de figura infernal.

dade fosse aniquilada. Em 2016, a epidemia das febres zika e chikungunya, sempre associada à cidade, era tema corrente, reforçando a noção de que as doenças se multiplicavam. Esses prognósticos e constatações demandariam ações constantes, sobretudo após a chegada do novo coronavírus.⁶

Em reunião da AITSP de 1º de março de 2015, o pajé avisou: “o mal anda rondando nossas áreas”. Daí o porquê de ser preciso *fechar a aldeia* religiosamente. Rezas e outras iniciativas teriam o poder de *blindar* a aldeia contra diversos males. Foi isso que se viu, por exemplo, com a seca que atingiu a região em 2015. Contrastando a devastação ocorrida fora da aldeia ao cenário relativamente melhor em seu interior, alguns interlocutores enfatizavam a eficácia de suas ações. As rezas empregadas por eles se dirigiam, em especial, a São Sebastião, o padroeiro da aldeia, mas também frequentemente a São Jorge, santo protetor e vencedor de demandas. Em geral, versavam sobre a tríade *fome, peste e guerra*, e circunscreviam *dentro e fora*.

“Salvo estou, salvo estarei, salvo entrei, salvo sairei. São e salvo, como entrou nosso Senhor Jesus Cristo no rio de Jordão, com São João Batista. Na Arca de Noé, eu entro com a chave de Senhor São Pedro e me tranco. A Jesus de Nazaré eu me entrego. Com as três palavras do credo, deus me fecha”. De Bom Jesus da Lapa (BA),

6. Sobre as ações da aldeia diante da pandemia, ver Alarcon e Silva (2022).

aonde se costuma ir em romaria, trazem-se rezas poderosas, impressas em papel. Por exemplo, a “Oração para livrar de muitos perigos, fechar o corpo e quebrar as forças dos meus inimigos carnisais, dos demônios, das pragas e das guerras consumidoras”. Só de serem carregadas na bolsa, elas já protegem. Seu Bebé, por exemplo, sabe fazer rezas para *livrança*, isto é, para proteger de perigos. “São boas para defesa de guerra, essas rezas fortes. A arma pisa [falha], [o projétil] não rompe”. Por isso, foram cruciais para fazer frente à repressão contra as ações de retomada. Seu Bebé é capaz, inclusive, de andar *envultado*: as pessoas passam rentes a ele e não o veem, a não ser as crianças *pagãs*, isto é, não batizadas, para as quais o envultamento não surte efeito.

Conforme as rezas de livrança indicam, assim como se fecha a aldeia, fecham-se corpos. Em trabalhos prévios (Alarcon, 2019, 2022), comentei as defumações, banhos, pinturas corporais e outros dispositivos de proteção empregados nas ações de retomada, que confundem os inimigos e fazem as balas *esfriarem e caírem no chão*, sem tocarem os corpos dos indígenas. O *fechamento de trabalho*⁷ com o pajé, um rito de

7. Durante um período fixado pelo pajé em comunicação com os encantados – que gira em torno de seis meses, mas varia caso a caso –, aquele que pretende fechar trabalho cumpre uma série de obrigações. Ao final, se tudo correr bem, tem lugar uma louvação na casa do santo, à qual acorrem muitas pessoas, em particular aquelas que têm trabalho fechado. Na ocasião, o pajé efetivamente fecha o corpo daquele que vem se preparando, sucedendo-se um breve período de resguardo e algumas determinações para toda a vida.

passagem a que muitos se submetem, pode ser pensado também nesse quadro, como um processo específico e mais profundo de proteção para os embates. Alguns interlocutores contaram que rezavam, em particular, pelos parentes na linha de frente, notadamente por Babau. Nesse sentido, uma senhora afirmou: “Peço a deus que tome conta do cacique. A gente fica preocupado. Quando ele foi preso mesmo... Parece que o sono some, eu não durmo mais. A gente só descansa quando está todo mundo junto. Eu peço a deus que deus tome conta”. Os pedidos de intercessão dos encantados seriam cruciais para alguém tão em evidência. Dona Maria recordava que, certa vez, conversando sobre a luta, seu Lírio e ela concluíram: “Só mesmo a proteção dos encantados para não terem matado Babau”.

Como se sabe mais visado, por sua proeminência, Babau cuida de se rezar com o pajé com certa frequência, notadamente às vésperas de eventos críticos. Certa vez, uma de suas irmãs comentou que ele estava “toda hora com a espinhela caída”,⁸ o que poderia se relacionar tanto à exaustão, devido aos compromissos da luta, como à afetação pelo que lhe fazem os antagonistas e, eventualmente, parentes descontentes com algum aspecto de sua atuação.

8. À espinhela caída, Campos (1967, p. 69-70) dedicou uma entrada, recuperando outros autores e delineando sintomas e formas de tratamento. Na definição de Navarro (2013, p. 305), trata-se de “dor no peito causada por esforço excessivo ou cansaço”.

Para além do cacique, *cuidar-se* é obrigação de todos: observar os resguardos, no caso daqueles que têm trabalho fechado com o pajé e de quem atravessa períodos específicos; *alinhar* as pinturas corporais ao participar de rituais, isto é, não as fazer aleatoriamente, cuidando de seus sentidos, em conexão com os outros corpos; não participar de rituais ou ações para as quais, por diferentes razões, não se tem condição no momento; avaliar quando um *canto forte* pode ou não ser puxado durante o toré; e, sobretudo, não andar de corpo aberto. Uma senhora recordava o transtorno causado por jovens que participaram da limpeza espiritual de uma retomada sem terem tomado as devidas precauções: “Os jovens de corpo aberto pegaram uma ruma de troço [espíritos perturbados que habitavam a antiga fazenda]. Lírio levou dias limpando esse povo”.

Por meio do conjunto de expedientes referidos aqui, constrói-se uma aldeia fechada pelos encantados, mas aberta aos fluxos de pessoas e coisas que os Tupinambá da Serra do Padeiro consideram relevantes, desejáveis ou mesmo inevitáveis. Dona Maria explicou, certa vez, que é preciso controlar o afluxo à aldeia. “Se abrir as correntes, minha filha, embola doido, doente, tudo!”. Ela se referia, especificamente, às *correntes espirituais*. Quando as correntes estavam abertas, os necessitados encontravam o caminho até seu Lírio. Agora, ele só as abre, e não de todo, perto da festa de São Sebastião. Mas é possível expandir o quadro para pensar como são ma-

nejadas mais amplamente as relações com os domínios de fora da aldeia, conforme veremos na próxima seção.

Fazendo aliados

As estratégias levadas a cabo na aldeia preveem o estabelecimento de relações com parentes de outras localidades da TI e de outros povos indígenas; a constituição de *parceiros* e *aliados*, militantes de movimentos sociais, membros de entidades não governamentais, pesquisadores e representantes do poder público; e o manejo das relações com vizinhos não indígenas, comerciantes e prestadores de serviço de cidades próximas à aldeia, e com políticos. Gerir adequadamente esses vínculos, cultivando, em particular, as relações com parentes e aliados, é considerado muito relevante para o avanço do projeto coletivo da aldeia.

Indo além dos limites da TI, meus interlocutores costumavam enfatizar a capacidade da Serra do Padeiro de atrair parceiros e aliados. Isso ocorre, diziam, porque eles *trabalham bem* e têm *atuação coerente*, isto é, *entendem a posição de cada um*. “A gente sabe o que é posição de governo, qual a posição nossa, qual a posição de cada um. A gente não mistura, para sair xingando todo mundo”, disse Babau em certa ocasião. Segundo ele, outras coletividades pautariam suas relações com aliados em uma postura de *cobrança*, em muitos casos indevida, demandando providências que fugiriam

ao escopo de atuação do indivíduo ou da entidade em questão. Considerando-se assertivos na exigência de direitos, mas, ao mesmo tempo, muito habilidosos em implicar politicamente os aliados também pelo afeto, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm criado ao longo dos anos uma ampla, diversa e sólida rede de relações em torno da luta. De acordo com Babau, isso instaura responsabilidades específicas: “Como eu tenho muitos aliados, não posso cometer erros, senão eu desmoralizo os aliados, que sempre falam bem de nós”.

Meus interlocutores colocavam muita ênfase no *nome*, isto é, na reputação que haviam firmado. Como são *autônomos, trabalham duro e cortam na linha certa*, eles passaram a ser largamente conhecidos. A visita à Serra do Padeiro da então relatora especial das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, em março de 2016, era referida como exemplo (Tauli-Corpuz, 2016). Por sua vez, a participação em instâncias de movimentos sociais bastante diversos e em espaços de controle social junto ao poder público, entre outros âmbitos no país e fora dele, os tem colocado em contato com muitos sujeitos; comumente, essas relações se aprofundam. Como assinalou Freire (2016, p. 120), com a mediação dos encantados, os Tupinambá da Serra do Padeiro verificam em que parceiros podem ou não confiar. É importante notar também que muitos aliados se aproximaram da aldeia em função do

processo de criminalização, que, inadvertidamente, ampliou a visibilidade da mobilização tupinambá.

O caso de uma liderança regional do movimento sem-terra que hoje mantém relação próxima com a Serra do Padeiro oferece um exemplo muito esclarecedor de como têm se construído essas aproximações. Gilda* contou que desde que escutou falar de Babau pela primeira vez, em conversa com um membro da Comissão Pastoral da Terra (CPT) com quem já tinha relação, passou a ter muita vontade de conhecê-lo. A conversa, ocorrida em 2010, foi suscitada pela prisão do cacique. Não muito depois, Gilda conheceu dona Maria em Bom Jesus da Lapa, durante uma atividade para a qual elas haviam sido convidadas, respectivamente, pela CPT e pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Em 2012, a realização de um seminário de juventude levou Gilda à Serra do Padeiro, onde finalmente encontrou Babau pela primeira vez. Desde então, ela frequenta a aldeia, participando de reuniões, festas religiosas e outros eventos.

Dona Maria, que considera Gilda muito *lutadeira*, atuou para colocá-la em contato com trabalhadores sem-terra do entorno da aldeia, contribuindo concretamente para que alguns se mudassem para o projeto de assentamento da reforma agrária (PA) em que a liderança vivia à época ou para acampamentos ligados ao Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas da Bahia (Ceta), do qual ela fazia parte, ao menos até nosso contato mais recente. Foi Gilda quem

mediou o estabelecimento em um PA de um não indígena que, desde pequeno, havia sido criado por dona Maria e seu Lírio e, agora, casado, buscava um lugar para si. Como se vê, firmou-se uma colaboração cruzada entre indígenas e sem-terra, efetiva para ambas as partes e construída a partir de baixo, não de fóruns mais elevados dos respectivos movimentos.

As articulações estabelecidas entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, outras coletividades indígenas do sul da Bahia e grupos mobilizados por direitos foram examinadas mais detidamente por Freire (2016). Ele analisou, por exemplo, as relações entre a Serra do Padeiro e o PA Terra Vista, situado em Arataca (BA) e ligado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Como registrou o pesquisador, também nesse caso a criminalização dos Tupinambá contribuiu para a aproximação, já que a principal liderança do PA os conheceu “levando solidariedade” à aldeia quando Babau estava preso (Freire, 2016, p. 147). Mais atrás, falamos da atuação da Serra do Padeiro para reverter as ações dos antagonistas. A conversão das prisões e de outros ataques em ferramenta mobilizadora, ao contrário do que tencionariam os setores contrários aos direitos indígenas, talvez seja um dos melhores exemplos.

Freire (2016, p. 135) indica também que, na perspectiva da Serra do Padeiro, ter condições de autofinanciar a mobilização garantiria condições de escolher livremente os aliados, sem ter de se conformar a situações

indesejadas em função de premências financeiras. Ele assinala ainda que, de acordo com seus interlocutores, “os Tupinambá da Serra do Padeiro estão, de certa forma, despreocupados em fazer alianças e articulações políticas, ao passo que estas se dariam naturalmente na medida em que eles se organizam internamente” (p. 140).

Em sua pesquisa de especialização em Estado e Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, uma jovem tupinambá, Jéssica Silva de Quadros (2018), mostrou que aproximações religiosas também estabelecem alianças. Ela se debruçou sobre a realização na Serra do Padeiro, em julho de 2018, da XVI Mesa Redonda Caboclo Camarada Amigo Meu, organizada pela Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (Acbantu), com sede em Salvador (BA). A atividade se insere em um horizonte de relações mais profundo, deixando ver como a construção dessas alianças se estende no tempo: “Em três ocasiões, a última delas em 2018, Babau recebeu homenagens da [Acbantu], [...] cujo presidente é mais conhecido como Taata Konmannanjy” (Quadros, 2018, p. 4). Conforme a autora, o evento na Serra do Padeiro “apresentou-se como potente iniciativa para a consolidação de diálogo e interação afro-indígena, e para fortalecimento de nossas lutas” (p. 4).

É preciso ter em mente que os Tupinambá da Serra do Padeiro não restringem suas perspectivas de luta à aldeia: como indiquei, eles concebem seu projeto, antes, como possibilidade de subverter as relações de poder na

região, como uma *aliança entre fracos*, que se conecta, portanto, com outras lutas, como as dos sem-terra e as do povo de terreiro, apenas para indicar dois segmentos referentes a exemplos mencionados aqui. Posto que essas relações são cruciais, apontavam alguns interlocutores, é preciso fortalecê-las. Conforme Babau, alguns indígenas teriam preconceito em relação aos sem-terra, aderindo a narrativas hegemônicas, que seria necessário desconstruir. De outra parte, ele afirmava que os movimentos sem-terra deveriam “aproveitar melhor o vácuo da questão indígena”, isto é, avançar em uma estratégia conjunta que articulasse as lutas pela garantia dos direitos territoriais indígenas e pelo reassentamento de ocupantes não indígenas com perfil para a reforma agrária.

Constituída em 2012, durante a I Jornada de Agroecologia da Bahia, realizada no PA Terra Vista, a Teia Agroecológica dos Povos tem sido um dos espaços de articulação nesse sentido, combinando-se a outras iniciativas, muitas delas enraizadas nas interações cotidianas entre parentes, compadres, vizinhos e conhecidos. Em 2014, participantes da Teia plantaram dois baobás, que já adquiriram certo porte, perto da antiga morada de João de Nô (João Ferreira da Silva, c. 1905-1981), pai de seu Lírio e um dos antepassados de referência na aldeia. Tempos atrás, dona Maria espalhou na Serra do Padeiro sementes de gergelim presenteadas por assentados do Terra Vista, que também deram à aldeia

mudas de árvores nativas. Essas plantas, somando-se a um pau-brasil levado no início dos anos 2000 pela cacica Jamapoty (Maria Valdelice de Jesus),⁹ aos cultivos deixados por numerosos projetos realizados na Serra do Padeiro com o apoio de entidades civis e governamentais, e às fruteiras legadas pelos *troncos velhos*, isto é, pelos antepassados, inscrevem na terra uma história povoada de relações.

De outra parte, a frequência de não indígenas à aldeia, como estudantes do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP), vem levando à constituição de mais um âmbito de convívio, em que predominam, ao lado dos indígenas, assentados da reforma agrária, acampados e safreiros, entre outros. Muitas vezes, a aproximação resulta em casamentos. Complexas, as relações e percepções cruzadas entre indígenas e não indígenas no âmbito do CEITSP foram etnografadas por Pavelic (2019, p. 253-282).

A despeito do avanço da recuperação territorial, ainda persistem no território áreas em posse de não indígenas entendidos como *pequenos* ou *fracos*, isto é, pobres, de modo que as relações com esses vizinhos fazem parte do cotidiano dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Hoje, já não restam dentro da aldeia sujeitos lidos como *fazendeiros*, apenas *sitiantes*, referidos como *pessoas*

9. Jamapoty, que vive na aldeia Itapoan, região litorânea da TI, foi eleita cacica dos Tupinambá em 1999; em 2003, a aldeia Serra do Padeiro passou a se organizar de forma autônoma, apontando seu próprio cacique.

que vivem dentro das areazinhas delas, como herdeiros ou espólios.¹⁰ Frequentemente, diz-se que são vizinhos que não abusam ninguém. Em diálogos com representantes do poder público, em diferentes ocasiões, Babau enfatizou que esses não indígenas queriam “ser remanejados em bloco, e não despedaçados”, sendo reassentados, preferencialmente, “aqui perto”. De acordo com o cacique, ele se empenha em “mostrar que eles são sujeitos de direitos, com a compreensão de que o território é nosso e nós o queremos”.

As relações com esses vizinhos não são monolíticas. Enquanto alguns vivem nas áreas sem manter ou mantendo escassas relações com a Serra do Padeiro, outros têm trabalho fechado com o pajé e participam intensamente da vida religiosa da aldeia. Em sentido inverso, há indígenas que fecharam trabalho em um terreiro de candomblé situado em um sítio em posse de não indígenas dentro dos limites da aldeia. Em 2012, seu Raimundo Curador, não indígena que mantinha um terreiro na TI, em um sítio na Serra do Cabelo, teve participação destacada na festa de São Sebastião. Na ocasião, seu Lírio entregou o salão da casa do santo para ele, seus parentes e iniciados, que conduziram o ritual durante parte da noite. Seu Raimundo, que à época estava enfermo, morreria não muito depois. Segundo dona Maria e Babau, ele só *descansou* depois de receber um recado

10. Como se vê, o termo *espólio* desliza do patrimônio do morto para nomear os herdeiros.

do cacique garantindo que a área da família não seria retomada. Além de ser pequeno, ser um bom vizinho e não se envolver em mobilizações anti-indígenas, explicou dona Maria, ele tinha “a cultura dele, o candomblezinho dele”, que era preciso respeitar.

Alguns vizinhos não indígenas mantêm relações próximas e de longa data com meus interlocutores e seus parentes. Em certos casos, as ligações com vizinhos se alteraram com o tempo. Se, em dados momentos, as relações entre uma família extensa não indígena e a aldeia eram de evitação, em outro, as tensões poderiam se distender, levando a uma reaproximação. Além disso, os vínculos não se dão apenas em face dos Tupinambá da Serra do Padeiro como uma coletividade, mas em referência a pessoas ou famílias específicas. Por exemplo, um não indígena que, por criar galinhas, catraios e patos soltos, tornou-se alvo das reclamações de uma indígena que vive na retomada vizinha ao seu sítio foi ajudado por um indígena que tem um sítio em outra parte da aldeia e que se dispôs a receber a criação para evitar problemas. Alguns interlocutores classificavam o não indígena como bom vizinho e a parente como *encrenqueira*.

Um caso ocorrido em 2015 também dá mostra de como relações com vizinhos não indígenas são manejadas contextualmente. Em abril daquele ano, faleceu uma senhora não indígena que vivia em uma retomada, junto ao filho de criação e à nora, ambos indígenas. Ocorre que ela era parte de uma família extensa de não

indígenas que moram em um sítio no interior da aldeia, que não foi retomado. Ainda que esses parentes não fossem brigados com Valdemar*, o filho da senhora, alguns “tinham aquelas coisinhas, sabe?”, isto é, certa reserva em relação aos indígenas, no marco da recuperação territorial. Valdemar relatou que, na esteira da morte de sua mãe, começou a refletir sobre os ritos fúnebres.

“Eu sentei mais Babau e discutimos. Porque, às vezes, tinha parente deles que não queria vir aqui, porque é retomada. E nós não podíamos andar em Buerarema, por causa dos conflitos”. Da conversa, surgiu uma proposta: “Aí, faz assim: ela [a finada] fica aqui à noite; no outro dia, às 11 horas, a funerária pega, eles [os outros parentes] levam lá e fazem do lado deles.’ E eles aceitaram. Acho que umas quatro da tarde sepultaram”. Como se vê, as relações de vizinhança foram habilmente acomodadas com uma solução muito específica.

A despeito da diretriz vigente na Serra do Padeiro de não incidir em áreas de pequenos, algumas dessas terras foram retomadas. Tais ocorrências são qualificadas como exceções, justificadas pela participação de seus detentores ou pretensos proprietários em emboscadas ou outras formas de violência direta contra os indígenas e, de modo mais amplo, pelo envolvimento *com coisas que não prestam*: eram pessoas que não dava para deixar no meio da aldeia. Por outro lado, frequentar as reuniões dos fazendeiros, falar mal dos Tupinambá e ser um vizinho que reclama de animais de criação

dos outros ou mesmo que xinga os indígenas de *ladrões de terras* não são razões suficientes para que se retome uma área.

“Esses aí falam mal da gente, mas a gente não liga. Não é obrigado, todo mundo, a concordar com as nossas ideias”, disse um interlocutor sobre certos vizinhos não indígenas. Outro, por sua vez, afirmou: “Mandar os pequenos embora seria o mesmo que matá-los de fome”. A decisão de não retomar uma área, em conexão com as determinações dos encantados, não é isenta de tensões. Alguns prefeririam que as áreas de alguns pequenos – por exemplo, vizinhos com quem tiveram desentendimentos – fossem retomadas. Que se mostrem conformados com a determinação coletiva não significa que estejam propriamente satisfeitos.

Quando ainda restavam no território fazendas passíveis de serem retomadas, manter *muita amizade* com meeiros e trabalhadores não indígenas tendia a ser criticado, pois poderia fazer com que, quando fosse hora de recuperar as áreas, os parentes excessivamente próximos titubeassem. Uma interlocutora recordava a ocasião em que se deram conta de uma das implicações da luta, na reunião de fundação do cacicado: “No momento em que a gente se assume como índio, nós não temos mais compadre, nós não temos mais amigo, nós não temos mais ninguém. A gente agora só vai ter inimigo. E a gente quer fazer uma luta séria, a gente tem que fazer um enfrentamento”. Não se tratava, é claro, de não estabele-

cer relações, inclusive alianças, como vimos, mas de ter clareza sobre o que deveria preponderar dali em diante.

Em Alarcon (2019), referi-me às interações mantidas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro com comerciantes de cidades vizinhas, destacando seu papel na disputa. Relacionando-se com compradores de cacau, seringa, farinha e outros produtos, com vendedores de víveres, roupas, artigos religiosos, materiais de construção, eletrodomésticos e veículos, os membros da aldeia firmam reputações e cultivam lealdades que se revelam estratégicas, particularmente quando o conflito se agudiza. Isso explica por que meus interlocutores não tendem a *abandonar* vendedores e compradores com quem mantêm relações de longa data, mesmo quando aparecem, ocasionalmente, ofertas de negócio mais vantajosas.

O cálculo para decidir de quem comprar e a quem vender não se detém no preço da vez; ele considera, entre outros fatores, como esses parceiros comerciais têm se comportado ao longo do tempo. Durante as movimentações anti-indígenas que tiveram lugar em Buerarema em 2013, alguns desses sujeitos foram agredidos, por não se dobrarem às pressões para interromper as relações com a Serra do Padeiro. Essa postura é lembrada e profundamente valorizada na aldeia. Freire (2016, p. 24) anotou que, após os incidentes de 2013, um comerciante de Buerarema teria inclusive se mudado para São José da Vitória para não perder a clientela indígena.

Outro eixo de relações complexas envolve políticos, em nível regional, estadual e nacional. Os períodos de campanha eleitoral são compreendidos em geral como momentos de marcação do *peso* da Serra do Padeiro, particularmente de Babau, em face dos candidatos. Tanto em função do número de votantes como da relevância política assumida pela aldeia, diversos candidatos buscam alinhar seu apoio, declarado ou não. Devido à projeção dos Tupinambá da Serra do Padeiro, atrelada à recuperação territorial, ocorrem em alguns casos inversões interessantes, situações em que políticos regionais procuram a aldeia para tentar obter acesso a instâncias estaduais ou federais com as quais ela mantém interlocução.

Já as relações com políticos eleitos, no que diz respeito ao cumprimento de suas atribuições, são marcadas por constante negociação. Por vezes, a AITSP cumpre funções negligenciadas pelas prefeituras dos municípios que incidem na TI, inclusive despendendo grandes somas de recursos – foi o que ocorreu, por exemplo, com a manutenção das estradas que servem a aldeia, em 2016. Em outro momento, denunciando a negligência da prefeitura de Una em relação à coleta do lixo, Babau afirmou que, embora a aldeia tivesse condições financeiras de arcar com o serviço, eles acionariam o MPF para garantir que o poder público cumprisse sua obrigação. Assim, têm se registrado afastamentos e aproximações, apoios públicos, cobranças e afirmações de autonomia.

Em contraste com indígenas de outras localidades da TI e de outros povos, os Tupinambá da Serra do Padeiro não optaram, até agora, por enveredar pela política institucional, lançando candidatos próprios. A exceção, em termos, é Agnaldo Pataxó, indígena do povo Pataxó Hãhãhã casado com uma Tupinambá, morador da Serra do Padeiro e atual presidente da AITSP. Em 2000, ele se elegeu vereador em Pau Brasil (BA), pelo PT. Em eleições subsequentes, candidatou-se como prefeito, em 2004, e vereador, em 2012 e 2016, mas não foi eleito. Em mais de uma ocasião, escutei Babau aconselhando os parentes a “não deixarem a política do branco entrar na aldeia”. Essa afirmação, que pode soar estranha a quem observa a frequência das interações dos Tupinambá da Serra do Padeiro com políticos, fala, na verdade, dos esforços de marcação de limites sem prescindir das relações. *Deixar a política do branco entrar* equivaleria a ser capturado em vez de capturar, submetendo a atuação indígena à lógica da política eleitoral.

Certa vez, um vereador com quem os Tupinambá da Serra do Padeiro mantêm boa relação passou dias na casa do santo, sendo tratado por seu Lírio. Ele havia sido acometido por uma enfermidade, e seu estado de saúde se deteriorava rapidamente. De acordo com duas interlocutoras, em decorrência de um feitiço, desenvolveu uma ferida na perna. Em seguida, seus desafetos recorreram a um dispositivo que agravou a situação, levando-o às portas da amputação do membro. Ao final,

o vereador foi curado pelo pajé. A situação, que alguns possivelmente considerariam insólita, aponta para os marcos em que os Tupinambá da Serra do Padeiro buscam estabelecer suas relações com esses sujeitos. Nesse caso, o vereador deve sua cura à aldeia, a quem teria se tornado ainda mais leal.

Considerações finais

Certa vez, Babau observou: “A proteção não é a valentia, é a relação”. Uma das dimensões de *relação*, como vimos, dirige-se para fora da coletividade. Pudemos observar, ainda que brevemente, a importância assumida nas estratégias dos Tupinambá da Serra do Padeiro pelos vínculos com outros sujeitos e coletividades, incluindo aliados de diferentes segmentos da sociedade ou figuras mais fronteiriças e ambíguas, como determinados vizinhos não indígenas. Ao mesmo tempo, ficou evidente a relevância atribuída à busca de estratégias e ferramentas para gerir relações hostis, amortizando seu potencial destrutivo. Manejar com destreza conexões nocivas também é crucial para proteger o projeto coletivo gestado na Serra do Padeiro.

Fortemente enraizado em seu contexto, tal projeto não deve ser pensado como processo de menor escopo, com repercussões unicamente locais ou regionais. Alterando profundamente as vidas dos envolvidos, assim como os destinos do povo e do território, ele reverbera

muito além da Serra do Padeiro, oferecendo possibilidades de futuro em um período de amplas incertezas, que tem na emergência ambiental e na sempre presente ameaça de ascensão da extrema direita suas expressões mais agudas. Com a descrição e análise de algumas das minúcias da mobilização cotidiana na Serra do Padeiro, espera-se contribuir para ampliar a compreensão em torno de processos de recuperação territorial levados a cabo por povos indígenas, fortalecendo uma perspectiva acadêmica comprometida com a garantia de direitos.

Referências

ALARCON, Daniela F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.

ALARCON, Daniela F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

ALARCON, Daniela F.; SILVA, Glicéria J. Das profecias à cura do mundo: território, autonomia e a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia, em face da Covid-19. In: ALARCON, Daniela F.; PONTES, Ana Lúcia M.; CRUZ, Felipe S. M.; SANTOS, Ricardo V. (org.). *“A gente precisa lutar de todas as formas”: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 131-165.

BRANFORD, Sue; TORRES, Maurício. Brazil sees growing wave of anti-indigenous threats, reserve invasions. *Mongabay*, New York, 19 fev. 2019. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2019/02/brazil-sees-growing-wave-of-anti-indigenous-threats-reserve-invasions/>. Acesso em: 19 fev. 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. *Resposta a solicitação de informações – SIC nº 3406801*. Brasília, DF: Sesai/MS, 28 nov. 2019.

CAMPOS, Eduardo. *Medicina popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1967.

FREIRE, Ricardo S. *Articulações políticas indígenas no sul da Bahia*. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

LOURENÇO, Iolando. Indígenas ocupam plenário da Câmara. *Agência Brasil*. Brasília, DF, 16 abr. 2013. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2013/04/indios-invademplenario-da-camara>. Acesso em: 10 maio 2019.

NAVARRO, Fred. *Dicionário do Nordeste*. 2. ed. Recife: Cepe, 2013.

PAVELIC, Nathalie B. *Aprender e ensinar com os Outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. 2019. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Salvador/Paris, 2019.

QUADROS, Jéssica S. *Pisando na terra de Tupinambá: o encontro do povo Bantu na morada dos encantados*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Estado e Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SANTANA, Renato. Glicéria Tupinambá, a voz da mulher indígena na ONU: “Só cabe a nós definir como queremos viver e morrer”. *Conselho Indigenista Missionário*, Brasília, DF, 22 mar. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/03/gliceria-tupinamba-a-voz-da-mulher-indigena-na-onu-so-cabe-a-nos-definir-como-queremos-viver-e-morrer/>. Acesso em: 22 mar. 2019.

TAULI-CORPUZ, Victoria. *Relatório da missão ao Brasil da relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas*. Genebra: Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, 8 ago. 2016.

VALENTE, Rubens. Líder indígena na BA pede proteção à família e apuração de suposto plano de mortes. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10 fev. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/lider-indigena-na-ba-pede-protecao-a-familia-e-apuracao-de-suposto-plano-de-mortes.shtml>. Acesso em: 10 fev. 2019.

“Pode dar outra guerra de novo”: luta pela terra e a iminência dos massacres na retomada pataxó de Gerú Tucunã¹

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves²

Em minha estada na comunidade Gerú Tucunã Pataxó (Açucena/MG), não era incomum os *makiami* (anciãs(ãos)) principiarem uma história dizendo: “isso aconteceu com os massacres, com a guerra”. Os *massacres*, se bem entendi a formulação dos Pataxó, corresponde a uma categoria de amplo uso e flexão contextual. Em geral, se usa para falar do sofrimento dos *velhos*, a violência que desencadeou a dispersão dos antepassados, é comum empregá-la na passagem entre uma história

1. Este capítulo é a versão resumida e ligeiramente modificada do Capítulo 1 de minha tese de doutorado, *vide* Gonçalves (2022).

2. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professor na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Unidade Divinópolis.

e outra: “no tempo dos massacres, os índios andavam tudo corrido”. Dentro daquilo que os *txihi* (gente, índio em Patxôhã) de Tucunã se prontificaram a me contar sobre suas histórias, e dentro dos limites de minha inteligibilidade enquanto etnógrafo em busca de conhecê-los, os *massacres* são uma tradução da tradução, quer dizer, contam o que os *makiami* tentam traduzir quando se referem às caminhadas do extremo sul da Bahia até Minas Gerais, mas também traduzem o intraduzível, o que não tem justa medida no tempo e no espaço, o que se *espar-rama* pelos interstícios das histórias, o que está lá e cá ao mesmo tempo, o que faz passar pelo passado mas para evitar sua concreção no tempo presente, ou o inverso, o que se concreta *tuhutary* (hoje) retomando a *nuhâtê ùg kuã txóp naô xohã* (força e sabedoria dos antepassados).

Neste capítulo, percorro uma descrição dos *massacres* aos Pataxó, categoria que entreabre para uma série de episódios relacionados à presença dos *txihi* em Tucunã: o Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal na aldeia mãe de Barra Velha (BA). Pretendo descrever esses eventos críticos e articulá-los aos deslocamentos do povo de Bayara, liderança de Tucunã, da Bahia a Minas. O objetivo deste texto é, a partir das movimentações dos habitantes de Tucunã, compreender a agencialidade de um evento passado – o Fogo de 51 – *tuhutary* (hoje), mas também naquilo que escapa à violência privada-estatal, na agencialidade que corre à revelia dos planos catalizadores do Estado. A questão

não é tanto saber quais foram as diferentes atrocidades do Estado, ao longo dos tempos, em relação aos Pataxó, mas sim o que os *txihi* fizeram com o que foi feito com eles(as).

No tempo dos *massacres*, na iminência da guerra

A presença dos Pataxó em Açucena (MG) se articula, em tempos mais recuados, a dois episódios históricos: o Fogo de 1951, evento trágico caracterizado pela ação da polícia baiana, que culminou no incêndio da aldeia mãe de Barra Velha (BA) e na posterior dispersão dos Pataxó; e a implantação do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal (PNMP) em 1961³ nas imediações de Porto Seguro (BA). Não seria ocasional se alguém se perguntasse: como acontecimentos que se sucederam no extremo sul baiano desembocaram na vinda dos Pataxó para o Vale do Rio Doce em Minas Gerais?

A depender do grau e minúcia do saber historiográfico e etnológico da região pelo(a) autor(a), nós poderíamos desdobrar diferentes respostas. Melatti (2016), por

3. O Parque Nacional do Monte Pascoal foi instituído por Getúlio Vargas através do Decreto 12.729, de 19 de abril de 1943, mas só foi efetivado em 1961 pelo Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF/atuado ICMBio) depois da realização de estudos técnicos e medições na área que levaram a uma drástica redução das terras tradicionais de ocupação indígena. O PNMP abarca uma faixa de Mata Atlântica entre o Monte Pascoal até a costa (Carvalho, 2009; Sampaio, 2000).

exemplo, já sinalizaria que não faz o menor sentido estabelecer uma cartografia de linhas euclidianas numa região onde alguns povos indígenas, até pelo menos meados do século XIX, circulavam com alguma facilidade, cruzando os terrenos e navegando os ribeirões entre o rio de Contas e o Jequitinhonha e, por vezes, trocando carne de caça e *beijú*, como faziam os Maxakali e Pataxó.

Carvalho (1977, 2009) e Sampaio (2000), por sua vez, lançam luz sobre essa pergunta, vasculhando as ocorrências históricas e buscando indícios de como estes dois eventos (o *Fogo* e a fundação do PNMP) se atam a processos anteriores do contato interétnico dos Pataxó, a começar pela sua existência em bandos nômades de caçadores e coletores até meados do século XIX, perpassando pelo aldeamento compulsório da etnia em Barra Velha, em 1861,⁴ dentre outros aspectos postos em sucessão pela história interétnica. Assim, a Costa do Descobrimento,⁵ depois de muitos séculos de “isolamento relativo”, em meados de 1939 se torna “zona de fronteira” dos projetos modernizadores, estatais e privados, com a entrega de terras supostamente “devo-

4. Ante os conflitos entre indígenas e plantadores de cacau e na tentativa de evitar que os primeiros reivindicassem para si as suas terras no entorno do Monte Pascoal, o presidente da província da Bahia resolveu deslocar as populações indígenas do extremo sul baiano para uma única aldeia situada em algum ponto da costa, próximo à embocadura do rio Corumbau, em 1861 (Carvalho, 1977).

5. A Costa do Descobrimento se estende pelo litoral do extremo sul da Bahia entre as cidades de Belmonte (BA), nas porções mais ao norte, e de Prado (BA), nos limites ao sul.

lutas” à iniciativa privada, o aldeamento forçado de índios(as) em Barra Velha e a criação do PNMP através de um decreto de Vargas em 1943.

Destarte, a tônica central dos argumentos dos(as) pesquisadores(as) do Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), ao qual Carvalho (1977) e Agostinho (1980) se filiam, é justamente o processo de contato dos povos ameríndios do extremo sul da Bahia com os segmentos regionais da sociedade nacional, aos quais os Pataxó se imbricam, sobretudo devido ao fato de terem sido sedentarizados(as) e estarem em dependência socioeconômica com a sociedade majoritária (Carvalho, 1977).

Cardoso (2018), ao revisar a literatura produzida pelos(as) antropólogos(as) do Pineb, se empenha em rever a diacronia de suas análises. Entre o aldeamento compulsório de 1861 dos Pataxó em Barra Velha e as trágicas circunstâncias do Fogo de 1951, Cardoso (2018) aponta para um movimento mais difuso e menos marcado historicamente, isto é, o processo de “violência lenta” (Nixon, 2011) na região com a abertura de rotas entre o Rio de Janeiro e o Nordeste, através do Vale do Rio Doce, com a crescente vinda de madeireiros, arrendatários e as contendas sucedâneas pela posse de terras.

Por outro lado, o Fogo de 51 e a efetivação do PNMP em 1961 explicitam em parte os trajetos de meus interlocutores de pesquisa. Isso porque a chegada dos Pataxó em Minas também se relaciona com a construção de

presídios indígenas pela ditadura militar (1964-1985) no estado: o Reformatório Krenak em 1969 e a Fazenda Guarani em 1972 (Campos, 2013; Ciccarone, 2018; Côrrea, 2000; Dias Filho, 2015; Foltram, 2017; Mattos, 1996; Queiroz, 1999; Valente, 2017).

Alguns/algumas dos(as) Pataxó que hoje vivem em dez aldeias em Minas Gerais,⁶ quatro situadas em Carmésia, além de outras seis nos municípios de Açucena, Araçuaí, Guanhães, Itapecerica e São Joaquim de Bicas, se mudaram forçadamente para o estado, sobretudo em decorrência da ocupação de suas terras por posseiros, gerando conflitos que levavam a deslocamentos sumários dos *txihi* para aqueles dois presídios. A política indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai) assumiu, na época, um papel decisivo nessas prisões, uma vez que eram as denúncias dos chefes de postos indígenas (PI) que ensejavam as transferências de indígenas e, por conseguinte, permitiam a permanência de arrendatários, plantadores de cacau e madeireiros no

6. Em Carmésia (MG), na Terra Indígena Fazenda Guarani, situam-se as aldeias Sede (Guarani), Imbiruçu, Encontro das Águas e Kanã Mihay Retirinho. Em Itapecerica (MG), a aldeia Muã Mimatxi; em Guanhães (MG), dentro do Parque Estadual Serra da Candonga, a aldeia Mirueira Pataxó. Em Araçuaí (MG), localiza-se Cinta Vermelha-Jundiba, território compartilhado pelos povos pankararu e pataxó no Vale do Jequitinhonha. Em São Joaquim de Bicas (MG), ficam Naô Xohã e Katurâma, duas áreas de retomada dos Pataxó e Pataxó Hãhãhã. Em Açucena (MG), fica a aldeia Gerú Tucunã, território pataxó onde realizei meu trabalho de campo entre 2018 e 2020.

extremo sul da Bahia e no nordeste de Minas (Corrêa, 2003; Dias Filho, 2015; Silva, 2003).

Não vou me aprofundar na reconstrução histórica do Fogo para os Pataxó, haja vista que *Rosarinha* (Carvalho, 1977, 2009), *Guga* (Sampaio, 2000, 2008, 2010) e *Thiago* (Cardoso, 2018), tal como são conhecidos, respectivamente, a/os antropóloga(os) Maria Rosário de Carvalho, José Augusto Sampaio e Thiago Mota Cardoso pelos Pataxó, já seguiram essas linhas diacrônicas em seus respectivos trabalhos. Farei um outro exercício para *registrar essa história*.

Registrar uma história, ao menos como aprendi em Tucunã, não são eventos que estão *higwá* (lá) – lá em 1951, lá em Barra Velha –, não são coisas dos *antigos*, aliás, justamente por serem relatos dos *antigos*, do que os *velhos* viveram em sua luta, podem a todo momento se transmutar, se transladar no *piátá tuhutary* (tempo presente). Minha experiência de campo em Açucena se deu num contexto de retomada, de embates sempre possíveis entre os habitantes de Tucunã, os posseiros que ocuparam áreas do Parque Estadual do Rio Corrente e, para complicar ainda mais, o fazer etnográfico se principiou em meio a chegada de um grupo de trabalhadores rurais. Em maio de 2018, o Movimento dos Sem Terra (MST) resolveu ocupar um trecho de terra entre Tucunã e a fazenda de um dos posseiros no Parque. Era comum se escutar tiroteios à luz do dia e, vez por outra, ao atravessar os caminhos da aldeia até os distritos da

região, via-se a queimada proposital de roçados e matas como forma dos posseiros expulsarem os Pataxó e o pessoal do MST da área. Ora, mas o que isso tem a ver com o Fogo de 51?

Registrar uma *awãkã* (história) não é perquirir um relato equilibrado com começo-meio-fim, os fragmentos vêm e vão *ũ ãbakoháy txóp makiami* (na memória dos(as) anciãos(ãs)), a história não se fecha numa diacronia mais ou menos definida, a atividade narrativa se transforma em algo mais parecido com uma tradução xamânica, no sentido de transladar o *homãk* (antigo) sobre novas relações, mantendo esses fluxos de saberes em sua parcialidade mesma. Os *massacres* como o de 1951 são revividos em contextos diferentes, estes, por sua vez, não deixam de remeter a influxos outros, desde o crescimento dos plantios até a *presença dos guerreiros* ao redor do território; ao mesmo tempo, a vicinalidade da *mimatxi* (mata) e dos *naô xohã* (*guerreiros, caboclos*) em Tucunã informa a sabedoria dos(as) anciãos(ãs). Nos diálogos *ũxé pahu-ré* (em sonho), lacunas se entreabrem sucessivamente, *txaupã'p* (medos) vividos despertos pelos *makiami* reaparecem nas *kôpokisay'p hũ kwãhy* (conversas com os sábios). O Fogo passa a conectar, de diferentes maneiras, ramas, troncos, roçados, pessoas e *awãkã'p* (histórias).

Nesse sentido, as ações do presente interagem com a combustão do passado, o *Joôpek* (Fogo) é também o fogo que ameaça os *kijêmi'p* (casas) dos Pataxó em Tucunã *txôg ãg kramiã* (aqui e agora), as atrocidades que

os *makiami* escutaram de seus pais ou avós e/ou que viveram no extremo sul da Bahia relampejam. Nisso, as cadeias de saberes da ancestralidade vão refazendo, a cada átimo, os elementos narrativos dispersados pelos estilhaços da violência do *Fogo*, mas também pelas *trioká'txê'p* (caminhadas) dos antepassados, ora se revelam *ũxé pahuré* (em sonho), ora fazem passar pelo presente se atando à *espiritualidade dos caboclos*. Na *Cabaninha do Segredo* em Tucunã, *jokanas* (mulheres) recebem os *naô xohã* e transmitem mensagens sobre as ameaças dos posseiros e sobre quando é menos arriscado viajar a Belo Horizonte (MG) ou a Governador Valadares (MG) para as reuniões das lideranças visando reivindicar a demarcação do território. Nem tudo está contido dentro de uma história, e a *awãkã* perfaz tanto uma tradução quanto se anovela à contingência, os *kuã'p homãk* (saberes antigos) são retomados na *ykhã ikõ hãhãw* (luta pela terra), os fragmentos de histórias insurgem em meio às turbulências de Tucunã – envenenamento das fontes d'água, tentativas de atear fogo na aldeia durante a noite, queimada dos roçados, tiros, dentre outras violências provocadas pelos fazendeiros.

A forma de registrar a história do Fogo pelos *txihi*

Na descrição desse triste evento que *esparramou* os parentes, o ponto de partida são os relatos escritos de

jovens pataxó. Neles, o *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) ora é pulverizado em muitas memórias parciais, pois cada *patanionã* (família), velho ou liderança guarda uma versão diferente do que foi o *sofrimento no tempo dos massacres*, ora o *Fogo* aparece enquanto recurso alusivo do qual se suscita o episódio em poucas palavras. É frequente que a alusão e o *esparramo* dessas memórias se sobreponham nesses escritos.

Em meu levantamento de textos de autoria pataxó (livros de histórias, monografias e dissertações), observei que a maioria deles sempre contém uma seção e/ou introdução “da história do Fogo de 51”, geralmente nas primeiras páginas. É como se os Pataxó reservassem ao *Fogo* um lugar canônico e ao mesmo tempo conciso nos seus textos. A violência física e mental de que fala a pataxó Natália Conceição (2016), citada mais à frente, lança luz nesse silenciamento relativo. Das dezenove monografias,⁷ quatro dissertações⁸ e seis livros de his-

7. Monografias de Alessandro Cruz (2015), Tary Alves (2016), Uilding Braz (2016), Natália Conceição (2016), Itanajé Ferreira dos Santos (2016), Cleidiane Santana (2016), Ariane Santos (2016), Aritana Bonfim (2017), Kaline Cunha e Roberta Ferreira (2017), Leandro Santos (2017), Jonatan Cunha (2018), Joseane Santana (2018), Erilsa Santos (2018), Carolaine Alves (2019), Wagner Meira (2019), Tamikuã Pataxó (2019), Txaywã Pataxó (2019), Adreano Santos (2020) e Sekuai Conceição (2021).

8. Dissertações de Anari Bomfim (2012), Arissana Souza (2012), Keyla Conceição (2018) e Samara Carvalho Santos (2020).

tórias⁹ que coletei, ainda que a maioria dos textos façam alusão aos *massacres* ocorridos com os Pataxó, apenas os trabalhos de Leandro Santos (2017) e de Erilsa Braz dos Santos (2018) descrevem, por diferentes caminhos, o que foi o Fogo de 51 para os *txihi* da aldeia mãe.

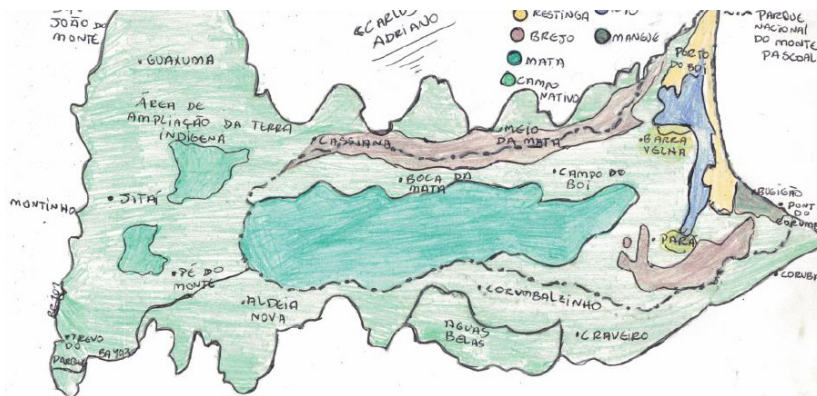
Erilsa Santos (2018), atual vice-cacica de Barra Velha, relata a história da terra indígena no Monte Pascoal de 1940 até 1982, quando 8.627 hectares foram declarados de posse dos Pataxó, o que representa uma drástica redução de suas terras ancestrais. A autora recorre às *histórias dos antigos* e aos desenhos de Carlos Adriano Braz Ferreira e Sarah dos Santos Braz, estudantes da *Kijêtxawê Txihihãĩ Pataxó Arahuna'á Makiامي* (Escola Indígena Pataxó de Barra Velha) para reconstruir o processo de demarcação da aldeia mãe (Figura 1). Erilsa Santos, a partir dos desenhos, recapitula o Fogo de 1951, posicionando-o num *continuum* de *lutas pela terra* no extremo sul da Bahia:

Esse trabalho deixa registrado que nossos parentes, mesmo sem o conhecimento da escrita e da leitura, tiveram a visão de ir lutar pela demarcação da nossa terra. Hoje, nós temos outros conhecimentos, mas

9. Os livros de Kanáttyo Pataxó (1997), *Txopai e itohã*, e de Katão Pataxó (2004), *Trioká hãhãõ pataxi*. O material didático publicado em Minas Gerais, *O povo pataxó e suas histórias*, assinado por Anghichay Pataxó, Arariby Pataxó, Jassanã Pataxó, Manguahã Pataxó e Kanáttyo Pataxó (1997); além das publicações conjuntas entre os coletivos na Bahia, *Leituras pataxó: raízes e vivências do povo pataxó nas escolas* (Povo Pataxó, 2005) e *Inventário cultural pataxó: tradições do povo pataxó no extremo sul da Bahia* (Povo Pataxó, 2011).

não sinto os jovens na luta pela terra. O fogo de 51 travou a mente de muita gente que ficou com medo de que tudo aconteça novamente. Por isso, tem muitos na comunidade que não se envolve na luta pela terra. Eu aprendi que a terra não é simplesmente um pedaço de terra para estar morando, a terra para a gente é uma mãe, é uma mãe natureza. A terra tem um valor para o povo indígena (Santos, 2018, p. 45, grifo meu).

Figura 1 – O território de Barra Velha, a aldeia mãe dos Pataxó



Fonte: Ilustração de Carlos Adriano Braz Ferreira (Santos, 2018).

Já a monografia de Leandro Braz dos Santos (2017), por sua vez, toma o Fogo de 51 como escopo de análise ao longo de mais de setenta páginas, recorrendo a relatos gravados com anciãos e a um seminário organizado pelos próprios Pataxó na *pataxí imamakã* (aldeia mãe): “Olhar Pataxó sobre o Massacre de 51’ promovido pela Escola Indígena Pataxó de Barra Velha no ano de 2016” (Santos, 2017, p. 8).

O *Joôpek ũpú 51* (Fogo de 51) se inicia anos antes, em 1943, com a vinda da equipe de Dr. Barros para realizar as medições de um futuro parque a ser fundado naquelas terras, o já mencionado PNMP. Zé Piega (José Sales), avô de Leandro Santos, conta que, no processo de demarcação da área, Dr. Barros teve o auxílio dos Pataxó, como transcrito em sua monografia:

Em [19]42 os índios andavam com suas próprias pernas dentro de suas áreas, dentro de suas florestas, dentro das suas reservas porque eles não tinham limite deles andarem. O que foi que o governo da Bahia fez? Passando aqui acho de avião ou não sei o quê. E viu esse território bonito. E em [19]43 ele mandou fazer essa medição, e os próprios índios foram trabalhar também, enganados pensando que essa terra era para eles. Que o meu pai trabalhou, Patrício trabalhou, Manoel Suía trabalhou, o velho Epifânio trabalhava. Então, quando eles perguntavam ao engenheiro, chamado Dr. Barros, o que ele falava: “Não sei o quê que é, depois da terra demarcada eu falo para vocês, o que é, que eu estou fazendo aqui”. E os índios continuaram trabalhando, ele demarcou do lado de lá de Caraíva que chama o Bangalô, do lado de lá tem um marco, de lá foi a Corrida onde tinha um campo de aviação, lá tem outro marco, de lá foi para o Montinho, do Montinho desceu a Serra da Gaturama e concluiu num lugar aqui embaixo num lugar chamado Bunda da Nega. Quer dizer, tinha muito fazendeiros nestas terras, o que foi que aconteceu ele colocou o limite de um rio ao outro do Caraíva ao Corumbau. Relato

de José Sales [Zé Piega] 71 anos, Aldeia Barra Velha 2016 (Santos, 2017, p. 28).

Uma vez finalizada a medição, Dr. Barros combinou com os *kakusú* (homens) de se encontrarem no dia seguinte em Caraíva, antigo povoado de Cramimoã a poucos quilômetros de Barra Velha, de modo a ele dar o *kaiãbá* (pagamento) aos *kakusú* que o ajudaram a estabelecer os marcos na terra *para os índios*. Entretanto,

feito o pagamento o Dr. Barros falou que aquelas terras que eles tinham medido não era do meu povo [pataxó], que toda a área medida era do governo e que a partir daquele momento se tornaria um parque e todos que moravam em Barra Velha teriam que desocupar a aldeia. E daquele momento em diante ninguém tinha o direito de cortar uma vara ou até mesmo botar uma roça. Essa notícia causou um grande desespero dentro da aldeia, todas as pessoas ficaram com medo de perder suas terras para o governo. É a partir desse medo de perder a terra que começa a luta pela garantia de nossas terras. E então aparece o nome Capitão Honório Conceição Borges que foi a liderança Pataxó a iniciar essa luta árdua pelo reconhecimento de nossas terras (Santos, 2017, p. 29-30).

A medição do Dr. Barros é concebida pelos *txihi* como uma grande traição, pois Epifânio, Manoel Suía, Patrício e outras lideranças de Barra Velha pensavam estar trabalhando com o objetivo de medir a terra para o seu povo, mas descobrem, depois, que foram enganados pelo engenheiro. No desenho de Carlos Adriano

(Figura 2), aluno de Erilsa Santos, um filete recorta os *keijêmi'p* (casas) na aldeia da Mata Atlântica no entorno, deixando os Pataxó numa estreita faixa de terra areada, o que impedia o acesso ao mangue e as possibilidades de *botar uma roça* no terreno diminuto e árido.

Figura 2 – Demarcação enganosa do Dr. Barros



Fonte: Ilustração de Carlos Adriano Braz Ferreira (Santos, 2018).

Passados mais seis anos desde a visita do engenheiro, Capitão Honório, cacique de Barra Velha, junto com Manuel Caetitu e Leôncio (Bomfim; Souza, 2013; Carvalho, 2009), preocupados com a questão do território, resolveram empreender uma viagem. Em 1949, caminharam por dois meses a pé até chegarem ao Rio de Janeiro (RJ). Em 1º de setembro daquele ano, foram à

sede do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em Niterói e relataram ao Marechal Rondon o que sucedeu anos antes, isto é, a tramoia do Dr. Barros no qual ele pediu aos *txihi* para que lhe orientassem nas trilhas do território de modo a demarcar as terras para o povo, sendo que o real propósito da medição era o estabelecimento de um parque no local, e o medo dos(as) habitantes de Barra Velha de serem *escorraçados* dali.

De fato, foi isso que aconteceu, os Pataxó *sairam corrido da aldeia mãe* em 1951, mas não exatamente pela fundação do parque. Depois de meses da *caminhada* das lideranças ao Rio de Janeiro, eis que aparecem em Barra Velha dois sujeitos; o “tenente e o sargento” vinham, segundo contam, para demarcar o território. Os supostos técnicos do SPI (Cardoso, 2018), encarnados nas figuras do “tenente” e do “sargento”, são os *ladrões* em relato do velho Sapuca (Seu Nilson), transcrito a seguir:

Sapucaia (Seu Nilson): isso aí foi em 1951 que foi o negócio lá [o *Fogo*]. Eles foram pra lá pro Rio de Janeiro, Luiz mais Palmiro, e o pai dele, o velho Epifânio. Aí chegaram lá, conversando, que eles queriam pra tirar o Parque [PNMP] pra eles. Aí tinham uns homens lá, o Marechal [Rondon disse]: “dia 15 de maio, no dia 15 de maio cê pode esperar nós que nós vai”. Aí eles vieram, no dia 15 [de maio de 1951], eles chegaram mesmo, mas foram os ladrão que vieram, mas quem era pra vim não veio [o pessoal do SPI]. Aí eles perguntaram onde que é que

tem um comércio aqui mais perto. Aí disse: “tem em Caraíva e Corumbau”. “Mas tem muita coisa lá no Corumbau?” [perguntaram]. “Tem, tem roupa, tem facão, machado, muita coisa lá”. Aí disse: “então nós vamos pra lá, então nós não vamos pra Caraíva não”, porque Caraíva pra eles era mais difícil porque tinha o telégrafo. Aí passava o telegrama pro Prado [BA] ou pra Porto Seguro [BA] e vinham pegar lá eles então. Aí eles foram pra Corumbau, bateu no homem, no Teodomiro [dono do comércio no Corumbau], roubaram os trem dele: roupa, cober-ta, peixe, carne, carregaram tudo. Era muita gente, muito índio. Aí carregaram os trem dele. Aí eles tão comendo carne, cozinhando peixe, esses trem por lá. Aí meu sogro saiu de lá. Tava lá um bocado deles lá no pé da fogueira. Aí veio ele pra cá: “eu vou assuntar esse trem aí” [disse o sogro]. E vinha uma lâmpada lá do outro lado da Lagoa [Grande, em Barra Velha]. Aí eles perguntaram: “aquela lâmpada lá é um farol ou o que é aquilo lá?”. [O sogro disse]: “ah, o negócio não tá bom não, já teve bom”. Aí ele disse: “eu vou sair aí fora pra me ver o que é isso”. Disse que chegou lá, só viu tiro nele. Deram quatro ou cinco tiro nele, à queima roupa. Aí ele correu, da vez que ele correu só viu foi tirambança pra lá, tiro pra desgrama. Deram duas rajadas de tiro, deu essa, quando foi 5 horas da manhã, deram outro. Aí já era polícia com polícia [troca de tiros entre os policiais do Prado e de Porto Seguro] que tava fazendo fogo, porque os índios não tinham arma nenhuma. Foi a polícia que veio, a polícia já tava nessa hora aí. [Os ladrões] cortaram o telégrafo também, cortou o telégrafo que não era pra passar telegrama nem pro

Prado, só passava de Caraíva pra Porto Seguro, mas pro Prado não ia, eles cortaram. Aí o pessoal caiu tudo no mato. Aí não ficou ninguém mais em Barra Velha, correu tudo pro mato. Muitos foram pro rio Caraíva, outros foram pro rio Corumbau, outros foram pro rio de Cahy pra lá, espalhou os índios tudo. Depois eles foram ajuntando esses índios de novo pra lá. Um mucado de índio lá pra Caraíva. Eles pegaram, aí já foi a polícia que pegou pra levar pra lá [Caraíva], teve gente que eles botaram as celas montaram nos índios, enfiaram um pau no cu dele pra fazer o rabicho. Tudo foi acontecido lá, dessa vez. Aí espalharam o povo tudo, depois disso, eles fizeram malvadeza com índio. Tem um rapaz lá que ele é vivo ainda, a mulher dele já morreu. Bateram no rapaz, pintaram a desgrama, fizeram ele carregar um porco, ele sozinho, de 4 arrobas de Barra Velha a Caraíva que dá mais de légua, parece que é [uma] légua e meia. É um pedaço danado, ele levou sozinho esse porco [nas costas] e a polícia atrás. Aí pegaram eles, os ladrão, cá numa fazenda de Vicente André, na divisa do Parque [PNMP]. O Parque é pra baixo e pra cima já é um fazendeiro, [a polícia] vieram matar eles cá. Cá mataram eles, os dois ladrões e dois índios. Morreu quatro pessoas. Mas pra terminar, o pessoal andava tudo corrido lá de polícia, pegavam gente e ia pra [cadeia em] Caraíva. Botaram fogo na aldeia, as casas queimaram tudo. Tudo foi acontecido lá em Barra Velha, pois essa história essa aí que vou contar, não falo mais nada não.¹⁰

10. Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Sapucaia (Seu Nilson) em 4 de outubro de 2018.

Os ladrões são assim descritos por Sapuca – “Aí eles vieram, no dia 15 [de maio de 1951] eles chegaram mesmo, mas foram os ladrão que vieram, mas quem era pra vim não veio [o pessoal do SPI]” –, porque fizeram um saqueio à mercearia do Teodomiro em Corumbau, povoado próximo da aldeia mãe. Além disso, os dois homens abateram algumas cabeças de gado de fazendeiros da região. Regressaram à Barra Velha com os despojos, acenderam fogueira e assaram carne. Após alguns dias, o sogro de Sapucaia avista uma lâmpada na direção da Lagoa Grande, quando corre para fora de casa de modo a *assuntar* o que rumava no horizonte, leva quatro tiros à queima-roupa. Era a resposta à ação dos dois homens no Corumbau. A polícia de Porto Seguro atirava de um lado e, de outro, revidavam os policiais do Prado. Uns e outros conjecturavam que eram os/as habitantes de Barra Velha que alvejavam contra eles, porém a Figura 3, também ilustrada por Carlos Adriano, estudante *txihihãĩ*, mostra como os Pataxó ficaram no meio de um fogo cruzado produzido pelos policiais.

Figura 3 – Fogo cruzado de 1951



Fonte: Ilustração de Carlos Adriano Braz Ferreira (Santos, 2018).

Conforme relata Erilsa Santos (2018), Honório encontrou esses dois homens, “o tenente e o sargento”, na saída do escritório do SPI e compartilhou com eles o objetivo da sua viagem: impedir que o governo tomasse as terras do seu povo. Munidos dessa informação, os sujeitos se deslocaram até Barra Velha em maio de 1951, culminando no roubo no Corumbau e na troca de tiros dos policiais do Prado e de Porto Seguro. Literalmente, pode-se estender a sabedoria de um antigo adágio aos Pataxó: “a ocasião fez o ladrão”, ou melhor, *os ladrões*, no plural. Tanto os dois homens que diziam vir em nome do SPI, quanto a represália policial e a ação do Estado em

ignorar a presença pataxó naquele território entre os rios Caraíva e Corumbau, estabelecendo ali um parque nacional (PNMP) para celebrar o “Descobrimento do Brasil” por outros ladrões, esses vindos nas caravelas de Pedro Álvares Cabral em 1500.

Como consequência do Fogo de 51, Barra Velha foi totalmente destruída pelos policiais, incendiaram as casas, saquearam os animais de criação (Figura 4). Os Pataxó *saíram corrido da aldeia mãe*, fugiram para dentro do mato. Ao buscarem refúgio nas florestas, mulheres foram perseguidas e estupradas pelos agentes de Estado, e as lideranças presas numa cadeia em Caraíva. Os *dois ladrões* e outros dois índios foram mortos pela polícia. Muitos anciãos que não faleceram nesses quinze dias de *guerra* em Barra Velha vieram a óbito semanas depois do ocorrido devido aos *massacres* e as agressões sofridas no *Joôpek* (*Fogo*).

Figura 4 – Incêndio e destruição da aldeia mãe



Fonte: Ilustração de Carlos Adriano Braz Ferreira (Santos, 2018).

Nas narrações dos(as) *txihi* sobre o Fogo de 51 (*Joôpek ũpú 51*), esse episódio é conhecido pelos Pataxó como *tempo dos massacres, época da guerra*. Natália Conceição, professora pataxó de Tucunã, descreve o Fogo da seguinte maneira em sua monografia:

“O Fogo de 51” ou o “Massacre de 51” ocorrido na aldeia Barra Velha, caracterizado pela ação violenta da polícia baiana que desarticulou a aldeia, dispersando os índios como forma de promover a ocupação “civilizada” na região de Porto Seguro. São atos de violência que marcaram a história do povo física e mentalmente. São fatos que os mais velhos guardam na memória até os dias de hoje. E muitas vezes têm vergonha de relatar aos mais jovens. Muitos ín-

dios se refugiaram nas matas para não serem mortos e outros esconderam suas identidades, pois sofriam discriminação e perseguição (Conceição, 2016, p. 15).

Sob o rastro da *guerra*, a memória do *Fogo* é pulverizada por silêncios, omissões e temores. As cicatrizes da violência estatal e da fome causadas pelas frentes de contato no extremo sul baiano ainda estão aí pungentes e latejantes nos escritos pataxó e nas *kõpokixay* (conversas) com as/os anciãs(ãos). No meu campo, Sapucaia (Seu Nilson), o mais velho ancião pataxó de Açucena e que viveu o *Fogo* e as consequências dele quando ainda era um jovem morador de Boa Vista – um *txagrú* (lugar) no território de Barra Velha (BA) –, evitava narrar algo relativo ao *Fogo*, tanto a mim quanto aos familiares e netos(as), mudava de assunto e a conversa fluía noutra dobra de sentido. Numa vez, com os olhos marejados, disse-me na soleira de sua casa: “rapaz, a gente já sofreu muito”. Contar *histórias* para os *makiami* (anciãs e velhos pataxó) é revolver um *passado sofrido*, *hãtõ piá-tá* (um tempo) em que escondiam suas origens indíge-

nas para não se tornarem *escravos de fazendeiros* no extremo sul da Bahia, sobretudo após 1951.¹¹

Assim, se o relato transcrito acima do velho Sapucaia sobre o *Fogo* demandou tempo para ser registrado, não é apenas uma questão de método, do tempo de campo, da confiança do velho Sapuca em nossa interlocução, mas também envolve o desenrolar da retomada¹² e todos esses pequenos focos de insurgência que conectam a *ãbakoháy itsã tuhutary* (memória ao presente), atravessam *homãk* (passado) e se relacionam com a vigília e *niमितãg* (proteção) dos *caboclos* no entorno do território *kramiã* (agora). Contar histórias é transladar a *sabedoria dos caboclos pãx tuhutary* (no presente), operando em bases relacionais outras, lá a *espoliação* do Parque Monte Pascoal, aqui a violência dos posseiros, Sapuca traduz o contingente fragmentário de *kuã'p*

11. Sobre a exploração dos *txihi* após 1951, Joel Braz Pataxó comenta: “Nós, os Pataxó, vivíamos trabalhando para os fazendeiros da região, como acontecia com os nossos pais, tios, nos anos [19]60, [19]70, e até nos anos [19]80, aí nós éramos bonzinhos; trabalhando como boias-frias. Cumprindo horários, das 06 horas da manhã até às 05 horas da tarde, acordando 04 horas para a tarefa do trabalho, dando lucros aos patrões, é claro, e ainda [sendo] chamados de preguiçosos. Roçando pastarias, roçando cacau, colhendo, troperando, secando cacau a noite toda, fazendo cerca e outros serviços” (Pataxó, 2021, p. 48).

12. Neste texto, devido à escolha metodológica de interlocução a partir dos escritos *txihi*, não cheguei a comparar a retomada de Tucunã com outros processos indígenas de recuperação territorial no país. Para uma revisão bibliográfica cuidadosa sobre este tema e descrição das retomadas tupinambá no sul da Bahia, ver Daniela Alarcon (2020); para o caso da reocupação dos territórios guarani kaiowá no Mato Grosso do Sul, ver Tonico Benites (2014).

(saberes), esses fluxos *esparramados* pelas *triokã'txê'p txóp naô xohã* (caminhadas dos velhos guerreiros, dos *caboclos*) e, ao narrar, ele enfrenta os bloqueios na sua memória, o *sufrimento* dos antepassados, o *massacre* que “travou a mente de muita gente”, para lembrar as palavras de Erilsa Santos (2018). Não é por acaso que Sapuca finda o seu relato com esses dizeres: “essa história essa aí que vou contar, não falo mais nada não”. A evocação se torna aqui um quase acontecimento, o medo de acontecer novamente a *guerra de 51* está incrustado no cotidiano e memória dos *txihi xohã* (índios (as) guerreiros(as)) de Tucunã.

Tendo em conta a tradução e a dose de elementos presentes vinculados pela narrativa de Sapucaia, seguirei o rastro que os próprios Pataxó me legaram ao tentar compreender o que o *Joôpek* (*Fogo*) significava para eles(as). Vale ressaltar que as monografias de Erilsa e Leandro foram uma indicação de Sekuai Braz, professora de Tucunã, neta de Sapuca, filha de Joãozinho Gameleira e Dona Branquinha (Eliene). Até mesmo o meu linguajar e a colocação de apostos, expressando o parentesco dos personagens e as intersecções entre campo e literatura *txihi*, estão eivados pela parcialidade das narrativas, quer dizer, o que os *tapurumã* (jovens *txihi*), *ipakâyé'p txihihã* (professores indígenas) sabem se vincula à sabedoria dos *makiami* (anciãos), e estes só sabem porque viveram o Fogo de 51 e/ou porque conseguem acessar a virtualidade desses saberes fragmen-

tários dos *caboclos*, dos *espíritos guerreiros (naô xohã)* que ainda persistem na luta, seja em Barra Velha, seja em Tucunã. Em últimas, *registrar uma história* como a do *Joôpek (Fogo)* não é pouca coisa para os Pataxó, porque demanda navegar nesses interflúvios da memória, na caminhada dos *troncos velhos* (ancestrais), de saberes que constantemente arrolam outros e não se fecham num determinado episódio.

A memória desse *massacre* é ainda, nos dias de hoje, tão forte entre os Pataxó que Uilding Braz, professor de Barra Velha, relaciona o Fogo de 51 a um possível genocídio de Estado contra seu povo:

A partir daí foi só massacre: mulheres e moças sendo espancadas, estupradas, crianças jogadas para cima e aparadas na ponta de punhal, índios comendo o couro de sua própria cabeça com pimenta, fogo nas casas, cavalos pisoteando velhos etc. Depois de alguns dias de perseguição ao nosso povo que correu para as matas, veio a ordem de que não tinha sido os índios que haviam saqueado a venda [do Teodomiro] e sim os dois forasteiros. E que não precisaria mais a perseguição e matança dos índios, pois os indivíduos já estavam presos. Embora os dois elementos tenham se autodenominado, os seus históricos e identidades verdadeiras ainda hoje é misterioso para nós. Mas, acredito que foi mais um dos golpes do Estado contra nosso povo, visto que nesta época, algumas lideranças estavam no Rio de Janeiro para reivindicar os direitos sobre a terra. [...] Por isso, para o governo não era e nem é difícil forjar mais um ato de genocídio contra um

povo indígena para roubar-lhes suas terras e doá-las aos fazendeiros. Desta forma não está descartada a hipótese de tentativa de genocídio contra o nosso povo (Braz, 2016, p. 20).

“Pode dar outra guerra de novo”: *iõ Joôpek ũpú 51 tuhutary* (o Fogo de 51 hoje)

Jessia, professor pataxó que me hospedou em sua casa em Barra Velha, neto do Pajé Albino (Karũxo Dendê), disse-me para assistir um filme, *Narradores de Javé*; do seu enredo, ele tirou uma conclusão: “não existe uma história do Fogo de 51, cada uma das lideranças a viveu de modo diferente”. Palmiro, por exemplo, foi preso numa cadeia em Caraíva, *jokanas* (mulheres) de Barra Velha foram violentadas por policiais, famílias se esconderam dentro do oco da árvore de pequi e nas abas da jundiba. Caso eu tentasse amarrar os diferentes pontos de vista numa só história, é bem provável que eu apagasse o sofrimento de cada qual, as lutas e os requintes de crueldade que enfrentaram dos seus algozes.

Cardoso (2018) abdica mesmo da possibilidade de uma metanarrativa acerca do episódio, ele prefere, ao invés, tratar de uma das histórias situadas e parciais que registrou durante o trabalho de campo em Barra Velha, pois cada pessoa ou família o viveu a partir de lugares e trilhas diferentes. Daí a impossibilidade de

“uma história dos Pataxó [...] ou uma História com H maiúsculo sobre tal evento” (Cardoso, 2018, p. 93). Já Sampaio (2000, 2008) e Carvalho (1977, 2009) vinculam as diferentes evidências, documentos de antes e depois de 1951 e relatos orais numa descrição antropológica:

Com efeito, já por ocasião da expedição de Gago Coutinho [em 1939], se encontrava na região uma comissão instituída “pelo Presidente da República para determinar o ponto exato do descobrimento do Brasil” e de cujos trabalhos se teria originado uma primeira proposta de criação de um parque na área [o PNMP]. Esta comissão foi, também, muito provavelmente, responsável – ou um dos responsáveis – por fazer chegar aos Pataxó a informação da existência do Marechal Rondon e de um órgão federal de proteção aos índios [o SPI], o que, segundo relatam os próprios Pataxó, motivou uma viagem de representantes seus ao Rio de Janeiro na década de 1940, a qual estaria, por sua vez, na origem da misteriosa e frustrada tentativa de “medicação” e do levante [Fogo] de 1951 [...]. De concreto sabe-se – pela imprensa e pela vigorosa tradição oral Pataxó – da violenta repressão policial que se seguiu, e das perseguições de que, a partir daí, foram alvo os Pataxó, causa inicial da sua dispersão, pois, atemorizados, muitos pataxós deixaram sua aldeia buscando trabalho nas fazendas da região. [...] O êxodo de pataxós de Barra Velha se consolidaria porém em seguida à implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal que, apesar de já criado pelo Decreto 12.729/43 (Diário Oficial da União, 19/04/1943), se torna efetivo através do Decreto Estadual 171.912, de 1960, no qual o Estado da Bah-

ia doa à União 22.500 hectares para instalação do Parque, aí abrangido o núcleo central do tradicional território dos Pataxó de Barra Velha (Sampaio, 2008, p. 59-60).

O *Fogo* é considerado pelos(as) etnólogos(as) do Píneb – *Rosarinha* (Carvalho) e *Guga* (Sampaio) – como um “evento crítico”, conforme os significados conferidos por Veena Das (1995) a esta expressão, ou seja, uma situação de ruptura do cotidiano que obriga o grupo afetado a se fazer enquanto ator político e se defrontar com os aparelhos burocráticos do Estado.

É no mínimo curioso observar que a intervenção truculenta do Estado entre os Pataxó por meio do Fogo de 51 desdobra a violência num duplo registro: o que supõe a violência como instauradora das normas do Estado em fundar um parque nacional nas terras pataxó, bem como a repressão policial sucedânea para assegurar aquela violência primeva incutida pelo decreto de 1943 (Sampaio, 2008), isto é, o poder do Estado, quer em palavra escrita, quer em ato, se exerce na e pela violência. Ele não simplesmente agrega um corpo estranho, monopolizando-o em suas engrenagens, mas, ao contrário, a violência lhe é consubstancial.

A violência é o principal meio na *espoliação* do Estado contra os Pataxó, mais do que isso, ela é coextensiva ao poder, condição *sine qua non* para seu exercício. Esta, a violência de Estado, talvez seja uma das razões de Uilding Braz (2016) não descartar a hipótese de geno-

cídio intencional contra seu povo. Em 1961, após a doação das terras pataxó do estado da Bahia para a União, o PNMP é efetivado e culmina com a chegada dos guardas do Instituto Brasileiro de Defesa Florestal (IBDF), atual Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Estes impediam o livre trânsito dos Pataxó pelas fronteiras do Parque. Conforme relatam os *makiami* (anciãs(ãos)) de Tucunã, Siquara, *chefe dos guardas*, soltava seus cavalos sobre os roçados indígenas, extirpava as plantações para além do terreno arenoso que foi legado aos *txihi* de Barra Velha. O *tempo dos guardas do IBDF* é lembrado pelos Pataxó através de seus efeitos: a *fome*, por não poderem *botar uma roça*, e as *doenças*, como as mortes provocadas pela epidemia de sarampo na aldeia mãe.

Bayara, liderança de Tucunã, refletindo sobre o *tempo dos massacres*, disse-me: “a batalha nossa ela não acabou, ela tá começando brotar agora e tem muitas lutas pela frente”. Dia após dia, os inimigos recalculam suas estratégias violentas, suas *malvadezas*, e os *txihi* seguem na busca da *nuhâtê* (força) *nos velhos*, naqueles que morreram lutando pelo seu povo. Os *caboclos*, fonte de *sabedoria* e o *espírito de luta* dos Pataxó, são os mortos *txihi* que retornam em sua forma espiritual e fortalecem nas batalhas em porvir, tal como Epifânio, Tururim, Dona Josefa, Luciana Zabelê, Gerú (pai de Bayara), Palmiro e tantos outros(as) guerreiros(as) que se

juntaram aos *caboclos* (ancestrais) sem ainda ver a *ykhã ikõ hãhãw* (luta pela terra) resolvida no Monte Pascoal.

Antes de seguir adiante, gostaria de retomar um aspecto no relato do velho Sapucaia. Na sua fala, ele confunde os personagens na viagem a pé ao Rio de Janeiro, substituindo a tríade de companheiros de *caminhada* Honório-Manuel Caetitu-Leôncio por outra: “Eles foram pra lá pro Rio de Janeiro, Luiz mais Palmiro, e o pai dele, o velho Epifânio”, diz Sapuca (Seu Nilson). Epifânio, Luiz e Palmiro viajaram, mas se trata de outra *trioká'txê* (caminhada), ocorrida após o Fogo de 51. Esta última deveu-se à fome em Barra Velha causada nos anos 1960 pelo aparecimento dos *guardas do IBDF*.

Assim como fizeram Honório-Caetitu-Leôncio, os Pataxó, outra vez, *caminharam em busca de seus direitos*, Luiz-Palmiro-Epifânio saíram de Barra Velha, passando por Nanuque (MG), Carlos Chagas (MG), Governador Valadares (MG), Belo Horizonte (MG), pelo estado de Goiás até chegarem a Brasília (DF) em 1963. Eles denunciaram a situação de miséria dos parentes ao SPI e, novamente, tentaram resolver a *questão do território*. Essas *caminhadas* das lideranças *txihi* se perpetuam ainda em meados de 1988, quando o trecho de 8.627 hectares – inferior aos 52.748 hectares reivindicados – é regularizado em favor dos Pataxó de Barra Velha (Carvalho, 2009; Santos, 2017; Santos, 2018).

Ora, a alusão do velho Sapucaia (Seu Nilson) mais revela do que oculta. A substituição das tríades Honó-

rio-Caetitu-Leôncio por Luiz-Palmiro-Epifânio, embaralhando *uĩ ãbakoháy* (na memória) as viagens a pé das lideranças de 1949 e de 1963, deixa às vistas uma tática em comum. Aliás, menos que um lapso, o velho Sapucaia troca nomes que estão intrinsecamente vinculados noutro plano, isto é, embora Honório-Caetitu-Leôncio e Luiz-Palmiro-Epifânio se situem em tempos e espaços distintos, *topehêp* (eles) retomam uma prática: *trioká dxahá ykhã* (caminhar para resistir).

Relendo os cadernos de campo, percebo que aquilo que observei em Açucena, o afastamento físico de Tucunã, as caminhadas dos *tapurumã* (jovens *txihi*) pelo Parque Rio Corrente em meio às idas e vindas entre os distritos da região, não era um emparelhamento circunstancial de elementos, mas sim uma tática de guerra, um *kuã txóp naô xohã* (sabedoria dos velhos guerreiros). A *trioká'txê* (caminhada) é um modo ancestral de resistência dos *txihi* de que eles(as) lançaram mão ao enfrentar obstáculos e inimigos na sua *ykhã* (luta), seja no Vale do Rio Doce, seja no extremo sul da Bahia.

A monografia de Hugo Pedreira (2013) ecoa alguns desses aspectos nos deslocamentos pataxó a partir da Aldeia Velha – Arraial d'Ajuda, Porto Seguro (BA). Pela expressão êmica “saber andar”, o autor realoca a teia relacional daquele que caminha, a comensalidade e um certo valor de despojamento dos próprios Pataxó:

“gostar de andar” ainda é um traço autoatribuído e, mais que isso, “saber andar” é um valor a ser per-

seguido. É um índice de *sociabilidade*. A ênfase no deslocamento tem infinitas e saborosas expressões, a casa é um “passa chuva”; ter “um primo em cada aldeia” e nunca ficar sem abrigo é ser plenamente um índio Pataxó; o índio anda muito porque “é tudo dele mesmo”; “saber andar” é o mesmo que “saber viver”, contar com a ajuda dos outros, ter despojamento e confiança (Pedreira, 2013, p. 90).

“Saber andar” evoca para Pedreira tanto os laços de parentesco *esparramados* em mais de quarenta aldeias pataxó de Santa Cruz de Cabralia (BA) ao Prado (BA), quanto a reciprocidade dos *parentes* em saber se deslocar de um lugar para o outro, aceitar a comida que o anfitrião oferece, ter primos e amizades de modo a acorrê-lo nas andanças. Nesses deslocamentos, a casa não é uma posse, mas sim “um passa chuva”, as relações e trocas correm por ela tal qual as chuvas no litoral do extremo sul da Bahia:

Manoel Jorge tinha uma roça em Itaporanga, vizinha à aldeia Imbiriba [Porto Seguro-BA], de onde procede sua família. Uma de suas filhas vivia, na época, em Cumuruxatiba e lhe pediu que levasse para ela alguns fardos de farinha. O trajeto foi difícil, tendo ele seguido pela praia com o animal de carga. No caminho de volta, ele se deparou com um grupo de pescadores trabalhando com uma rede. Eram quatro, ele se uniu a eles para puxar a rede e ganhou, em troca, parte do pescado. Longe de casa, ele não tinha como tratar o peixe, a tempo. Acorreu, então, à casa de um amigo que vivia perto dali. Lá, o peixe foi tratado e seco habilmente, pois este

amigo tinha três esposas. Tratava-se de um amigo ao qual ele já havia ajudado: “antes de eu ocupar ele, ele me ocupou”. Passou ali um dia, enquanto o peixe secava, e deixou para o amigo e sua família parte dos peixes tratados (Pedreira, 2013, p. 93-94).

Os desdobramentos no percurso de Manoel nos levam da farinha de mandioca aos peixes, passando pelos pescadores que encontrou no caminho e no pernoite na casa do amigo para quem ele retribuiu com os *muku-suy* (peixes), que foram uma retribuição dos pescadores durante a puxada de rede. “Optei por compreender esta disposição para ‘andar’, comer junto e ‘ter amizade’ como um valor: o valor do despojamento”, diz Pedreira (2013, p. 91). Porém, esse “índice de sociabilidade” do autor, o “saber andar”, ainda não contempla o tipo de deslocamento anunciado pelo velho Sapuca, a *caminhada em busca de direitos* de Luiz-Palmiro-Epifânio e de Honório-Caetitu-Leôncio, nem a caminhada de que fala Bayara, as lutas em porvir. Isso porque, em Tucunã, a caminhada *txihihãĩ* instila nos seus intercursos tanto uma tática de guerra, em resistir, trespassar os cercos e as fronteiras construídas pelos oponentes quanto um meio de complementação das *awākã’p* (histórias), cada guerreiro(a) se desloca estabelecendo contato com os *makiami* (anciãs(ãos)) dispersos nos diferentes territórios pataxó em Minas e no extremo sul baiano. Assim, ele tece sua própria *trioká’txẽ* (caminhada) à medida que se involucra nesse movimento de amarrar os *kuã’p* (saberes) dos *velhos* e contar histórias.

É essa contínua transposição de limites e saberes pelas caminhadas que liga Honório-Caetitu-Leôncio à Luiz-Palmiro-Epifânio e estes aos guerreiros de Tucunã. Os elos parciais nos fluxos continuados da ancestralidade certamente resistiram ao *Joôpek ãpú 51* (Fogo de 51) e produziram medos e deslocamentos no seu ínterim. Veja a conversa entre Tamaru e Zezitão, habitantes de Tucunã, sobre a fuga dos parentes após a destruição de Barra Velha:

Tamaru: tem uns que considera de lá que eles falam que morou lá [em Barra Velha], outros têm medo de falar com medo de acontecer outra guerra de novo, acabar com a raça dos índios!

Zezitão: outros nem quer saber de lá, o próprio filho de lá que foi nascido e criado lá [na aldeia mãe] que mora aqui no estado de Minas aqui não quer nem saber de lá, com medo! Com medo da guerra, *pode dar outra guerra de novo*. O que aconteceu com eles pode ser que acontece de novo, está entendendo? Aí eles têm medo de ir, passaram muito sufoco, passaram um período que sofreu muito. [...] Lá mesmo tem uma índia que correu diz ela que estava num vestido, se rasgou-se toda, ficou só de calcinha dentro da mata. Até hoje ela mora lá, mas ela tem maior medo, mora lá em Boca da Mata. Diz ela que correu tanto na mata, sem saber pra onde ia. Ela ficou uns quinze dias perdida na mata, até os outros caçando ela, até que acharam, mas é com maior medo. Pensava que tudo que ela via na mata de zoada era a polícia, qualquer barulho que ela ouvia lá no mato já era a polícia encos-

tando nela. Aí ela ia correndo, diz ela que passou muita fome nessa época, sede. Diz ela que mora lá, mas está vendo uma hora de novo ter uma guerra lá de novo.¹³

O que foi vivido enquanto *massacre* se transmuta *ũxé ykhã* (em luta), que não é simplesmente o corolário daquele, o *medo da guerra* gera aquilo que observei em Tucunã, uma absorção das imagens de terror num estoque transformado de práticas. Nele, os *massacres* não findam em 1951, nem se circunscrevem no tempo e espaço de *Arahuna'á Makiami* (Barra Velha), há um agenciamento novo, as *ramas* (filhos(as)) que se deslocaram da *pataxí imamakã* (aldeia mãe) transformam a memória do *massacre* em forma de precaução: “o próprio filho de lá que foi nascido e criado lá [na aldeia mãe] que mora aqui no estado de Minas aqui não quer nem saber de lá, com medo! Com medo da guerra, pode dar outra guerra de novo”, exclama Zezidão.

Ora, se Pedreira (2013), nas conversas com as/os *makiami* (anciãs(ãos)) da Aldeia Velha, percebeu um valor autoatribuído de despojamento dos *txihi* em saber andar e conviver com as *ramas esparramadas* nos rincões do extremo sul da Bahia, aqui em Tucunã a *trioká'txê* absorveu a iminência da guerra, quer dizer, o deslocamento torna-se *instrumento de luta*, um *puhuy akuã* (arco e flecha) apontado para o *hãgnaháy* (amanhã). É

13. Aldeia Gerú Tucunã, relato gravado com Tamaru e Zezidão em 28 de janeiro de 2019, grifos meus.

o que diz Tamaru: “outros têm medo de falar [que é de Barra Velha] com medo de acontecer outra guerra de novo, acabar com a raça dos índios!”; e é também o que Zezidão encontra nos seus *parentes esparramados* com o *Joôpek ũpú 51*: “ela que mora lá, mas está vendo uma hora de novo ter uma guerra lá de novo”.

A guerra não acabou em 1951, nem as *malvadezas dos ĩdxihy* (brancos) se estancaram quando os Pataxó recuperaram suas forças e foram *batalhar pelo território*, caminhando a Porto Seguro, a Brasília, a Belo Horizonte para *lutar pelos seus direitos*. O tempo dos *massacres* não é apenas um episódio histórico para os *txihi*, ele detém uma agencialidade no *piátá tuhutary* (tempo presente), mesmo naquilo onde nós – *ĩdxihy*, não indígenas – vemos uma história oficial do Fogo, a recalcitrância dos Pataxó a demove em diversos pontos de vista, já dizia Jessia: “cada uma das lideranças a viveu de modo diferente”. Menos que um só núcleo denso para onde propendem os significados da nebulosa (Lévi-Strauss, 2004 [1964]), as *trioká'txẽ'p txóp txihi* (caminhadas dos Pataxó) fazem proliferar precipitações, cada uma delas coligadas diferencialmente pelas andanças dos *parentes*, pelo afastamento dispersivo (Paraíso, 1994) das diferentes *turmas* – como o *peçoal de Bayara*, a *turma de Kanatyó* – no esteio dos *massacres* e *conflitos*. Talvez seja por isso que lá onde Pedreira (2013) veja o “saber andar” dos *parentes* no extremo sul da Bahia, em Tucunã há outros vetores incidindo, desdobrando a *cami-*

nhada em múltiplas realizações, são como hastes que se ramificam e se *esparramam hãhãw* (terra) adentro.

Os Pataxó caminham, mas nesse *trioká* (caminhar) outras potencialidades se revelam, as *ramas* se soltam da *pataxí imamakã* (aldeia mãe) e os *parentes* perambulam de uma aldeia à outra, cada turma de guerreiros forja *instrumentos de luta* através de suas caminhadas, a iminência da guerra em Tucunã é um deles.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 23, p. 19-29, 1980.

ALARCON, Daniela F. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

ALVES, Carolaine S. *A chegada da energia elétrica e a mudança nos hábitos alimentares do povo Pataxó da Aldeia de Barra Velha – BA*. 2019. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

ALVES, Tary F. *Histórias de lugares sagrados*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BOMFIM, Anari B. *Patxohã, “língua de guerreiro”: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

BOMFIM, Anari B.; SOUZA, Arissana B. B. O valor de uma escola para *kitok* a partir da memória histórica Pataxó. In: CÉSAR, América Lúcia S.; COSTA, Susane L. (coord.). *Pesquisa e escola: experiências em educação indígena na Bahia*. Salvador: Quarteto, 2013. p. 227-257.

BONFIM, Aritana B. *Retomando a vida: o caso de deslocamentos de uma família pataxó*. 2017. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

BRAZ, Uilding C. *Iõ êtxawê ũpú Atxôhã Patxôhã uĩ Kijêtxawê Txihihãĩ Pataxó Arahuna’á Makiami: hãtö uhãdxê ũpú nio-niêmã fap’bwá uĩ atxôhã Patxôhã – O ensino de Língua Pataxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: uma proposta de material didático específico*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CAMPOS, André. Um campo de concentração indígena a 200 quilômetros de Belo Horizonte (MG). *Pública*, São Paulo, 25 jun. 2013.

CARDOSO, Thiago M. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica pataxó no Monte Pascoal*. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário G. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Cadernos CRH*, Salvador, v. 22, n. 57, p. 507-521, set./dez. 2009.

CARVALHO, Maria Rosário G. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CICCARONE, Celeste. The Guarani Farm: indigenous narratives about removal, reclusion and escapes during the military dictatorship in Brazil. *Vibrant*, Brasília, DF, v. 15, n. 3, p. 1-22, 2018.

CONCEIÇÃO, Keyla F. J. *A invisibilidade do indígena no processo eleitoral brasileiro: as organizações indígenas e a luta pela representação política*. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

CONCEIÇÃO, Natália B. *Uma reflexão sobre a variação linguística na língua Patxohã do povo pataxó*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CONCEIÇÃO, Sekuai B. *A história da construção da aldeia Gerú Tucunã Pataxó: estratégias para nossa permanência*. 2021. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

CORRÊA, José Gabriel S. *A ordem a se preservar: gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

CORRÊA, José Gabriel S. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Indígena Krenak e a administração estatal dos índios. *Arquivo do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 129-146, 2003.

CRUZ, Alessandro S. *A memória viva das interações dos povos-parentes Maxakali-Pataxó*. 2015. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CUNHA, Jonatan B. *Iê Atxôhã Patxôhã: upãp hãwmãytây itsã ãpiäkkex – A língua patxôhã: das palavras aos números*. 2018. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

CUNHA, Kaline B.; FERREIRA, Roberta P. *Causos contados pelos anciãos pataxó sobre Juacema: lugar encantado*. 2017. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DIAS FILHO, Antônio Jonas. *Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar*. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

FOLTRAM, Rochelle. *O Estado militar e as populações indígenas: Reformatório Krenak e Fazenda Guarani*. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências Humanas) – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2017.

GONÇALVES, Antônio Augusto O. *Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1964]. Mitológicas 1.

MATTOS, Izabel M. *Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e da memória étnica krenak*. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

MEIRA, Wagner S. *A utilidade das plantas medicinais para o povo pataxó de Aldeia Velha*. 2019. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MELATTI, Julio C. Capítulo B2 – Leste. In: MELATTI, Julio C. *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Brasília, DF: UnB, [2016]. p. 1-10.

NIXON, Rob. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 4, p. 173-87, 1994.

PATAXÓ, Angthichay; PATAXÓ, Arariby; PATAXÓ, Jassanã; PATAXÓ, Manguahã; PATAXÓ, Kanátyo. *O povo pataxó e sua história*. Belo Horizonte: MEC/Unesco/SEE-MG, 1997.

PATAXÓ, Joel B. Carta memória (para reflexão do povo Pataxó, para as lideranças, parentes e comunidades). *Leetra Indígena*, São Carlos, v. 19, n. 1, p. 48-51, 2021.

PATAXÓ, Kanatyo – Salvino dos Santos Braz. *Txopai e itôhã*. História contada por Apinhaera Pataxó – Sijanete Alves dos Santos. Belo Horizonte: MEC/Unesco/SEE-MG, 1997.

PATAXÓ, Katão. *Trioká hahão pataxi*: caminhando pela história pataxó. São Paulo: Garçoni, 2004.

PATAXÓ, Tamikuã – Tania Alves Maciel. “*Práticas de sustentabilidade*” e possíveis relações com a escola. 2019. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PATAXÓ, Txaywã – Antonildo Silva de Lira. *Moykã Txihihãĩ Xaurumã Pataxó*: nioniemã atxohê ũpú etxawê uxé Pataxi Makiami – *Jogos Indígenas Infantojuvenil Pataxó*: um mé-

todo de ensino em Aldeia Velha. 2019. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PEDREIRA, Hugo P. S. “*Saber andar*”: refazendo o território pataxó em Aldeia Velha. 2013. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

POVO PATAXÓ. *Inventário cultural pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia*. Bahia: Atxohã/Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011.

POVO PATAXÓ. *Leituras pataxó: raízes e vivências do povo pataxó nas escolas*. Salvador: MEC/FNDE/SEC/SUDEB, 2005.

QUEIROZ, Carlos C. *Punição e etnicidade: estudo de uma “colônia penal indígena”*. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SAMPAIO, José Augusto L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.

SAMPAIO, José Augusto L. Sob o signo da cruz. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro M. et al. (org.). *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008. p. 44-159.

SAMPAIO, José Augusto L. “Sob o signo da cruz”: relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra

Indígena Pataxó da Coroa Vermelha. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, v. 2, n. 1, p. 95-176, jan./jun. 2010.

SANTANA, Cleidiane P. *Cantos tradicionais pataxó na língua Patxôhã*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTANA, Joseane P. *Práticas e dosagens tradicionais da medicina pataxó da aldeia Boca da Mata*. 2018. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, Adreano P. *O deslocamento dos Pataxó para Minas Gerais: formação da aldeia Imbiruçu, dentro da Terra Indígena Fazenda Guarani*. 2020. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SANTOS, Ariane J. *A contação de histórias tradicionais do povo pataxó na reserva da Jaqueira: a oralidade através dos tempos*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, Erilsa B. *A história da demarcação da Terra Indígena Barra Velha*. 2018. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, Itanajé F. *Narrativas pataxó da aldeia Barra Velha*. 2016. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, Leandro B. *História do ponto de vista pataxó: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia*. 2017. Monografia (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SANTOS, Samara C. *A judicialização da questão territorial indígena: uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil*. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020.

SILVA, José Luís C. Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxó e “sem-terra” no extremo sul da Bahia. *Anthropológicas*, Recife, v. 14, n. 1/2, p. 1-28, 2003.

SOUZA, Arissana B. B. *Arte e identidade: adornos corporais pataxó*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Saberes que curam: a força das mariarcas na retomada do povo Kariú Kariri de Estreito/MA

Lidiane da Conceição Alves¹

Sou Lidiane da Conceição Alves, indígena do povo Kariú Kariri do Maranhão, meu nome na língua materna é *Adjú* (aquela que vem das águas). Forjada na luta do meu povo, me tornei mulher, mãe, acadêmica, antropóloga, poetivista, ativista dos direitos dos povos indígenas e tantas outras coisas. Minha luta, minha escrita e minha poesia nascem das movências realizadas pelas minhas ancestrais e pelas minhas mariarcas que me guiam em minhas próprias andanças, por isso, escrevo de vários lugares, escrevo da casa de minha avó Maria, da casa de minha mãe Maria e de tantas outras mulheres mariarcas que vieram antes de mim e me inspiram

1. Indígena do povo Kariú Kariri, antropóloga mestra pela Universidade de Brasília (UnB) e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

a viver, lutar e retomar os caminhos ancestrais do meu povo. Escrevo com elas e por elas as histórias de luta e de sabedorias construídas e mobilizadas ao longo dos rastros escritos no chão das movências realizadas pelo povo Kariú Kariri dos Alves e Lima desde os vales, serras e sertões até a chegada ao sul maranhense.

Os Kariú Kariri autodenominam-se *Dzutso* (povo das águas), eles habitavam originariamente as regiões de vales e serras na parte sul do estado do Ceará e, atualmente, encontram-se espalhados por diversas regiões do Estado brasileiro. Os Kariú Kariri pertencem à denominada *nação kariri* e são falantes da língua Dzubukuá-Kipéa da família linguística kariri. Atualmente, existem grupos de indígenas kariú kariri organizados em retomadas nos estados do Ceará, Maranhão e Acre, além da presença de indígenas kariú kariri vivendo por diversas cidades do território brasileiro.

O povo Kariú Kariri que vive no Maranhão está esparramado por várias cidades do estado. Além do meu *yetçãmyé* (grupo familiar), descendentes da minha bisavó Maria Antônia e do meu bisavô João Cândido, existem outros grupos de indígenas kariú kariri que também empreenderam andanças para o Maranhão e com os quais mantemos vínculos e alianças na retomada. O povo Kariú Kariri compõe o total de dezoito povos indígenas que habitam a Amazônia maranhense, alguns desses povos encontram-se em seus territórios demarcados e outros em processo de ampliação e/ou reivindi-

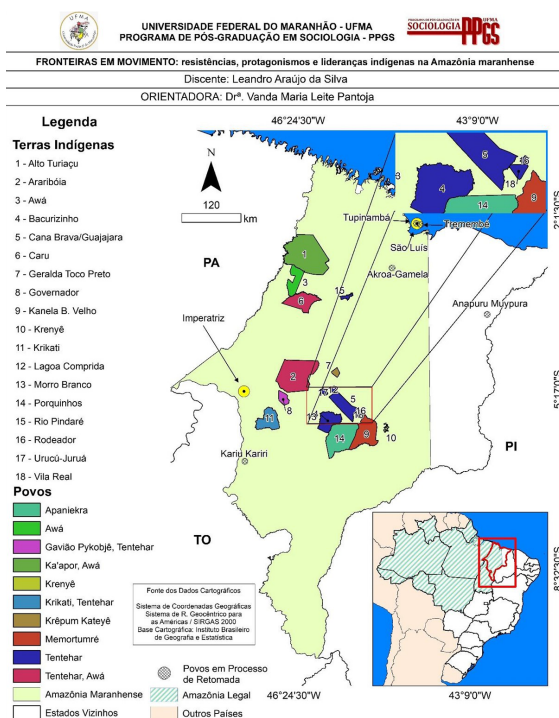
cação territorial. Além daqueles povos já consagrados na etnologia indígena e na literatura sobre povos indígenas no Maranhão, os escritos de Silva (2021) ressaltam a presença de outros cinco povos indígenas vivendo na Amazônia maranhense:

habitam, ainda, a Amazônia maranhense os povos Akroá-Gamela, Tremembé, Anapuru Muypurá, Tupinambá e Kariú Kariri em terras não demarcadas pelo Estado Brasileiro, apesar da reivindicação de territórios. Os Akroá-Gamela situam-se na baixada maranhense, nos municípios de Viana, Penalva e Matinha (SILVA, 2016; CIMI, 2014 *apud* COELHO; ALMEIDA, 2018), enquanto os Tremembé estão nas cidades de Raposa e São José de Ribamar na Ilha de São Luís (COELHO; ALMEIDA, 2018). Os Anapuru Muypurá encontrassem-se no município de Brejo, os Tupinambá em São Luís e os Kariú Kariri em Estreito (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2021, s.p.) (Silva, 2021, p. 78).

Esses cinco povos mencionados pelo autor se encontram organizados e articulados na luta pela retomada territorial, linguística, cultural etc. e reivindicando os seus direitos enquanto povos indígenas que foram violentados pelo Estado e pela sociedade brasileira. É importante lembrar que os povos que estão em retomada hoje são os mesmos povos que tiveram seus territórios, suas espiritualidades, seus corpos, sua cultura, suas mulheres, homens e crianças violentadas, exploradas, massacradas e silenciadas desde o início da colonização até os dias atuais.

Desse modo, a luta dos povos Akroá-Gamela, Tremembé, Anapuru Muypurá, Tupinambá e Kariú Kariri pelo direito ao território, demarcado e protegido pelo Estado brasileiro, é antes de tudo um direito conquistado pelo sangue dos nossos mais velhos que foi derramado em todo o território brasileiro. Assim, o território e o acesso às políticas sociais diferenciadas são reparação histórica de uma dívida incalculável que o Estado brasileiro tem para com nossos povos. O mapa a seguir (Figura 1) localiza a região onde esses povos se encontram no estado do Maranhão.

Figura 1 – Mapa das terras e povos indígenas da Amazônia maranhense



Fonte: Silva (2021, p. 77).

Dos cinco povos articulados em retomada no Maranhão, nós, Kariú Kariri, somos os únicos na região Sul do estado, isso se deve ao trajeto realizado pelos meus *troncos velhos* (minha *kunike*/bisavó Maria Antônia, meu *tokenhé*/bisavô João Cândido, seus filhos e suas filhas, às quais chamo de *mariarcas*) em suas movências. Os indígenas Kariú Kariri dos Alves e Lima empreenderam longas andanças desde o território ancestral no Vale do Cariri e Serra do Araripe até a chegada ao Maranhão por volta de 1960. Meus *troncos velhos* começaram suas andanças pelo sertão nordestino se deslocando em algumas cidades no Ceará e depois para os estados do Pernambuco, Piauí até o Maranhão, onde continuaram a se esparramar para os estados do Tocantins e Pará.

Meus *troncos velhos* entraram no Maranhão pela parte sul e, desde que chegamos a cidade de Estreito, não houve mais andanças integradas envolvendo todo o *yetçãmyê* (grupo familiar). Os velhos decidiram arranchar, pois para eles Estreito tinha terra fértil, água abundante e acima de tudo tinha sido indicado e aprovado pelos encantados para que o nosso povo pudesse arranchar e produzir nosso território nesse novo lugar. Assim, Estreito, a antiga Vila Paranaidji, se tornou o local que meus *troncos velhos* e meus ancestrais encantados escolheram para que o povo Kariú Kariri dos Alves e Lima pudesse viver o *diwóbá* (bem viver), pois o bem viver para o povo kariú kariri se produz na movência, no cultivo dos nossos alimentos ancestrais e no comparti-

lhamento da vida em coletividade; no entanto, no contexto social, econômico e político em que o Brasil estava se configurando, a continuidade das andanças, do modo como eram feitas antes, envolvendo todo o *yetçãmyê* (grupo familiar), representava o risco de esparramar e perder os parentes e não conseguir mais se juntar. Diante disso, os nossos *troncos velhos* decidiram arranchar, de modo que, por mais que as andanças continuassem, elas passaram a acontecer de modo fragmentado do *yetçãmyê* (grupo familiar), ou seja, feitas individualmente ou em pequenos grupos.

É importante ressaltar que as andanças fazem parte do *diwóbá* (bem viver) kariú kariri. Ainda que atualmente não aconteça de forma integrada com todo o *yetçãmyê* (grupo familiar), como no passado, a andança é aceita e muitas vezes incentivada, “pois ela, desde os tempos antigos, compõe o *diwóbá* (bem viver) que é modo de ser e existir do nosso povo” (Alves, 2023, p. 153). Sendo assim, é muito importante que a subjetividade da andança permaneça operante em nosso povo, haja vista que é uma maneira de produzir sabedorias e construir o bem viver. As novas configurações de um Brasil cada vez mais cheio de cercas, propriedades, grandes empreendimentos, desmatamentos e muitas outras coisas que acompanham o progresso e o desenvolvimento pressionaram meu povo e outros povos indígenas, que também compartilham da subjetividade da andança como modo de vida, a terem que reconfigurar sua organização social e suas estratégias de vivência no território.

Nessa perspectiva, Estreito foi escolhido pelos encantados para que meus troncos velhos fincassem nossas sementes ancestrais e ancestralizassem esse novo lugar para viver. Nossos *galhos novos*, os jovens, continuaram a nascer, crescer e se esparramar, mas nossos *troncos velhos* precisaram enraizar e ancestralizar a cidade de Estreito para se tornar o território onde as mulheres, homens, crianças e velhos poderiam viver o *diwóbá* (bem viver) kariú kariri. Com isso, entendemos que é a força e a sabedoria transmitidas pelas nossas mariarcas, através da memória ancestral delas, que fundamentam e fortalecem nosso pertencimento e nossa vivência como *Dzutso* (povo da água), pois, embora silenciados, sempre existimos enquanto indígenas, enquanto comunidade ligada à água, mantendo nosso jeito próprio de viver, de morar, de curar doenças, de festejar e de alimentar.

Mesmo que tenhamos levado muito tempo para dar o grito de retomada e romper o silenciamento colonial imposto ao nosso povo, o nosso pertencimento, nossa língua e nossa cultura se mantiveram guardadas na memória ancestral e nos corpos-territórios dos nossos *troncos velhos*. É importante compreendermos a categoria corpos-territórios, a partir da perspectiva circular e da *biointeração*, que, de acordo com Antônio Bispo (2015), é um modo de viver e manejar a vida no território. Nesse sentido, a categoria corpo-território tem sido mobilizada pelos povos indígenas para enfatizar que

o corpo indígena é um corpo conectado à terra, assim como o território tem memórias e histórias que existem desde os tempos ancestrais. Sendo assim, compreendo por corpos-territórios a extensão e conexão dos nossos corpos físicos e espirituais ao chão, ao território, e a essa completude de territórios corporificados pelos nossos encantados, nossos ancestrais, nossas cantorias e saberes ancestrais denominamos de corpos-territórios.

Desde 2006, ocorreram duas tentativas por parte dos mais jovens de dar o grito da retomada e romper o silenciamento, mas as mariarcas kariú kariri se mantiveram receosas da violência, da perseguição, discriminação e de tudo o que poderia acontecer ao nosso povo em decorrência dessa ação, e foi em respeito aos nossos mais velhos que nós, os mais jovens, envolvidos na missão de retomar e imbuídos do desejo de gritar, aguentamos calados. Em nosso povo, como na maioria de outros povos indígenas, “é notório o interesse das novas gerações indígenas, mais do que aquele dos velhos anciãos, pela recuperação do valor e do significado da identidade indígena” (Baniwa, 2006, p. 39). Nesse mesmo sentido, o autor argumenta que

as gerações indígenas mais antigas parecem oferecer maior resistência à reafirmação das identidades étnicas, em grande medida ainda influenciadas pelas sequelas do período colonial repressivo. E não é por menos. Eles foram forçados a abdicar de suas culturas, tradições, de seus valores e saberes porque eram considerados inferiores, satânicos e bár-

baros (ou seja, eram considerados como sinônimo de atraso, o que os impedia de entrar no mundo civilizado, moderno e desenvolvido) e para poderem se tornar gente civilizada, moderna e desenvolvida. Eles foram obrigados a acreditar que a única saída possível para o futuro de seus filhos era esquecer suas tradições e mergulhar no mundo não-indígena sem olhar para trás (Baniwa, 2006, p. 40).

Como ressalta o antropólogo indígena, os mais velhos têm seus motivos para se manterem receosos e desconfiados diante da retomada. No início da retomada em minha comunidade, as mariarcas dividiam opiniões em relação à retomada do nosso povo. Algumas questionavam o porquê de ir atrás disso (do pertencimento e dos direitos indígenas) depois de tanto tempo, outras diziam que nos tempos de hoje está mais fácil ser indígena, referindo-se ao passado colonial de grande violência ao qual elas estiveram submetidas desde a invasão e expulsão dos territórios de origem, e há também aquelas que acreditam que nunca é tarde para tomar de volta aquilo que nos foi tirado de forma cruel e violenta. Contudo, apesar das divergências de opiniões, todas elas se convenceram de que precisavam fortalecer os mais jovens na luta, transmitindo todo o saber espiritual, cultural e político que foi construído ao longo da vida e das movências realizadas pelos nossos ancestrais, pelos encantados e pelos nossos troncos velhos.

Diante disso, em 2020, em meio à pandemia do coronavírus, decidimos que era hora de libertar o grito

que, há séculos, estava sufocado em nossa garganta. A pandemia nos colocou em uma situação de grande vulnerabilidade social, de modo que enfrentar novamente a fome e as doenças desconhecidas nos trazia de volta a memória do genocídio do nosso povo, e foi esse cenário que nos deu força para romper o silenciamento e dizer que estamos vivos e existimos enquanto povo indígena. Assim, em 2020, cerca de 25 pessoas da minha *yetçãmydé* (família que vem da mãe, que também pode ser entendida como família extensa) se organizaram juntamente com outros povos do Maranhão e do Ceará para declarar publicamente a retomada do povo Kariú Kariri em Estreito/MA.

Mariarcas kariú kariri e suas movências

Mariarcas é o termo que utilizamos para nos referir às mulheres marias kariú kariri, filhas de minha bisavó e de meu bisavô, pois entendemos que elas são para o nosso povo bem mais do que se entende como matriarca, por isso juntamos a força do nome maria que quase todas as mulheres mais velhas do nosso povo receberam como primeiro ou segundo nome. Sendo assim, *mariarca* traz a força da junção dos termos maria, mãe, matriarca, nos remetendo a grandeza, proteção, sabedoria, entre outras palavras ligadas ao materno.

Nesse sentido, as mariarcas são para o povo Kariú Kariri uma grande casa de proteção e de aprendizados

que sustentam espiritualmente a nossa retomada. Elas nos acolhem, nos abraçam, nos alimentam, nos ensinam e nos transmitem a força, a resistência e o encantamento dos nossos *troncos velhos* aos *galhos novos*, os jovens ancestrais do futuro. Sendo assim, a palavra mariarca expressa a *expertise* feminina que as mulheres kariú kariri detêm e mobilizam nas suas formas de lutar, de resistir, de apreender, de ensinar, de acolher e de socializar-se.

A sabedoria e a resistência do nosso povo estão ligadas à subjetividade de povos moventes, a andança é um movimento que nasce das entranhas dos corpos-territórios kariú kariri e atravessa todos nós, principalmente as mulheres, Marias, mariarcas. Nesse sentido, nossos saberes são ativados, mobilizados, aprendidos e ensinados através das andanças, e esse movimento eu denominei de movências. Desse modo, movência deve ser entendida a partir da epistemologia nativa kariú kariri, ligada à origem ancestral do nosso povo de “águas que brotam na mata e correm pelos rios”, à nossa subjetividade movente de *Dzutso* (povo das águas) e ao movimento da cobra ancestral encantada que serpenteia as águas e o chão. Assim, o termo movência aponta para uma dupla dimensão: é ao mesmo tempo um pensamento e um modo de existir, saber e construir o mundo, pois compreendemos que são as experiências cotidianas das mariarcas kariú kariri nas movências individuais e/ou coletivas que mobilizam histórias ancestrais, saberes e

práticas de cura ancestral, que esticam o chão e o nosso saber no andar.

Dito isso, considero importante apresentar imagens e algumas informações sobre cada uma das mariarcas que inspiram e sustentam a retomada do povo Kariú Kariri com sua força espiritual e suas *expertises* de mulheres moventes.

Figura 2 – Fotografia de minha *kunité* (bisavó) Maria Antônia Alves de Lima



Fonte: Arquivo pessoal.

Essa é minha mariarca Maria Antônia Alves de Lima (índia Marieta) – Figura 2. Neném, como era conhecida, minha *kunité* (bisavó), nasceu em 1915 na cidade de Crato, no estado do Ceará, casou-se com meu bisavô João Cândido de Lima, nascido em 1910 na ilha de Inhamuns, do São Francisco, nas proximidades de Coripós (atual Santa Maria da Boa Vista), em Pernambuco. A mariarca Marieta era a segunda entre as(os) filhas(os) da união entre minha tataravó Maria da Conceição e meu tataravô José, conhecido por Zé Boqueirão. Dessa união, tiveram seis filhas(os), sendo Gregório, Maria Antônia, Maria Catarina, Maria Rita, Venâncio e Verônica. Minha bisavó era benzedeira, costureira, rendeira, fazia redes, roupas e cestarias com a fibra do caroá e com o algodão; casou-se com meu bisavô João Cândido, e os dois tiveram nove filhos. Destes, quatro são mulheres (Maria de Jesus, Maria das Dores, Maria Soledade e Maria José) e cinco são homens (Manoel, Antônio, Pedro, Cicero e Basílio). Minha bisavó não se alfabetizou, era uma mulher valente e trabalhadeira.

Figura 3 – Fotografia de minha *niké* (avó) Maria dos Anjos



Fonte: Arquivo pessoal.

Essa é minha *niké* (avó), a mariarca Maria dos Anjos (Maria), ou Maria das Sete Flechas, como era conhecida pelas vizinhanças – Figura 3. Nasceu na cidade do Crato, no Ceará; atualmente, aos 88 anos, mora em Araguaína/TO. Ela é a primeira entre os oito filhos de Maria Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha avó Maria, assim como sua mãe, não se alfabetizou; teve dois relacionamentos conjugais e, desses relacionamentos, teve oito filhos: Maria da Conceição, Deusamar, Deusirene,

Sebastião, Maria de Lurdes, Isaura, Francisco e Genaro. Os quatro últimos já se encantaram e faz muitos anos que ela não tem notícias de Sebastião. Minha avó Maria é costureira e agricultora, tem muita experiência com o amanho das plantas e da terra e, para criar os filhos, teve que desempenhar diversas atividades que estavam disponíveis para uma mulher indígena desterrada, sem estudo, vivendo na cidade e criando os filhos sozinha. Por isso, além de costureira e agricultora, ela foi lavadeira, diarista e trabalhadora doméstica.

Figura 4 – Fotografia de minha *niké* (avó) Maria Soledade



Fonte: Arquivo pessoal.

Essa é a minha mariarca, a *niké* (avó) Maria Soledade, mais conhecida pelo apelido de Pequena – Figura 4. Minha *niké* (avó) nasceu em Juazeiro do Norte, no estado do Ceará, atualmente ela tem 80 anos e mora em Tocantinópolis/TO. Ela é a quinta entre os nove filhos de Maria Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha avó Maria Soledade teve vários relacionamentos conjugais e, desses relacionamentos, teve doze filhos: Maria Neusa (minha mãe), Valdeci, Ribamar, Dorian, Maria Barbara, Maria da Penha, Cícero, Damião, Davi, Maria Divina, Luiz e João. Minha avó Maria Soledade também não se alfabetizou e tirou seus documentos na velhice e, assim como minhas outras mariarcas, retirou o segundo nome de seus documentos, passando a usar somente o nome Maria. Minha avó Pequena precisou desde cedo trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e nas fazendas de algodão, junto com sua mãe e seu pai, para garantir o alimento em casa. Ela é agricultora, costureira e raizeira, mas realizou diversas atividades informais ao longo da vida para poder criar os filhos que, em sua maioria, foram criados sem a presença e o apoio financeiro de seus pais.

Figura 5 – Fotografia de minha *niké* (avó) Maria José



Fonte: Arquivo pessoal.

Essa é a mariarca Maria José (Ló), minha *niké* (avó), ela nasceu em Exu no Pernambuco e faleceu em Estreito/MA, em junho de 2021, aos 74 anos de idade. Ela morava no assentamento Vitória, distrito de Estreito/MA. A mariarca Ló era a sexta entre os nove filhos de Maria Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha *niké* (avó) Maria José, assim como as suas irmãs mais velhas, não frequentou a escola, mas aprendeu a ler e escrever seu nome. Ela era mãe, tia, avó e tataravó, era também

uma exímia costureira, lavradora e agricultora. De todas as mariarcas, ela me parecia a mais saudosa da Região do Cariri, território ancestral do nosso povo. Durante as andanças nas proximidades de Floriano, no Piauí, minha avó Maria José teve seu primeiro filho, Lucilei, e em seguida casou-se com Alfredo e juntos acompanharam minha bisavó e meu bisavô nas andanças rumo ao Maranhão até chegar ao vilarejo Paranaidji (atual Estreito/MA), em 1960. Em Estreito, minha avó teve mais cinco filhos com seu esposo Alfredo, sendo Laudecy, Claudecy, Rivaldo, Laila e Alfredo Junior.

Figura 6 – Fotografia de minha dé (mãe) Maria Neusa



Fonte: Arquivo pessoal.

Essa é minha *dé* (mãe), a mariarca Maria Neusa (Neusa) – Figura 6. Tem 61 anos de idade, nasceu em Nazaré do Piauí e, atualmente, mora em Estreito/MA na comunidade da aldeia Recanto Kariú. É a primeira dos doze filhos de minha avó Pequena. Minha mãe não conheceu o pai; segundo minha avó, o pai de minha mãe era um homem branco que desapareceu logo que ela nasceu. Minha *dé* (mãe) foi criada pela minha bisavó e meu bisavô, a quem ela chamava de mãe e pai, por isso minha mãe nasceu e cresceu nas andanças junto com eles. Minha mãe casou-se com meu pai Josué e com ele teve dez filhos: Maria Josélia, Ionar, Iolanda, Jucy Leide, Nilson, Leidilene, Lidianne, Denison, Denivaldo e Beatriz. E assim como uma geração de Marias, minha mãe não frequentou a escola, mas aprendeu a ler e escrever já na vida adulta, após se divorciar de meu pai, eu mesma lhe acompanhava nas aulas de alfabetização para adultos, e foi lá que ela aprendeu a ler e a escrever seu nome. Seguindo a sabedoria das outras Marias, minha mãe é rendeira de redes de pesca e costureira, a costura é um saber que vem sendo passado de geração em geração pelas mariarcas do nosso povo, mas para criar os filhos, além de rendeira e costureira, ela se tornou lavadeira de roupas, cozinheira e lavradora no viveiro de pimenta do reino na Vila Arataú/PA, onde todas nós trabalhamos anteriormente.

Esse é o perfil das mulheres mariarcas que me inspiram e que conduzem a retomada do povo Kariú Kari-ri em Estreito/MA. As mulheres mais velhas gozam de

grande respeito no âmbito das casas e da comunidade de forma geral. Além da capacidade de tomar a frente nos trabalhos da roça, de tomar decisões políticas na retomada, de mobilizar saberes medicinais e de guardar consigo técnicas ancestrais de cultivos, outro fator de grande importância que nos ajuda a compreender a força das mariarcas kariú kariri é o fato dos Kariú Kariri se organizarem socialmente a partir da matrilinearidade.

A matrilinearidade kariú kariri reforça o núcleo ou grupo familiar da mariarca, que passa a contar com uma rede cada vez maior de parentes e alianças. A cada casamento ou ajuntamento que acontece na comunidade, a mariarca ganha um genro e talvez mais crianças, e isso torna uma *yetçãmydé* (família que vem da mãe) grande e cada vez mais forte dentro da comunidade. Nessa perspectiva, podemos perceber que a *expertise* mobilizada pelas mariarcas kariú kariri nas movências realizadas pelo nosso povo também é mobilizada na forma como elas fazem parentes e exercem liderança e comando nas decisões dentro da comunidade.

A retomada kariú kariri e a mobilização de saberes que curam

No Brasil, povos de diversas regiões têm realizado ações voltadas para a recuperação e/ou fortalecimento de seus territórios, existência, língua, rituais, culturas, costumes, saberes, reconhecimento, pertencimento

etc., ações que visam recuperar algo que lhes foi tomado, e a essas ações os próprios povos indígenas têm chamado de retomada. Nesse movimento conhecido por retomada, os povos indígenas do Nordeste têm ganhado grande notoriedade, pois o pioneirismo nas relações de contato e nas violências exercidas pelos colonizadores obrigaram e obrigam esses povos a criar estratégias que possibilitem o direito ao território, o fortalecimento do pertencimento indígena, das memórias e dos saberes ancestrais silenciados pela violência e pela opressão exercida pelo colonizador.

A ação dos povos indígenas que estão empenhados em retomar e recuperar tudo o que lhes foi retirado pelo colonizador foi ganhando diversas nomenclaturas. Indigenistas e pesquisadores acadêmicos começaram a denominar esse movimento de etnogênese, emergência étnica, povos insurgentes, entre outras nomenclaturas igualmente rejeitadas pelos povos indígenas, sob o argumento de que essas categorias não condiziam com a realidade histórica de luta e existência dos povos indígenas no Brasil. Embora tenham sido bastante invisibilizadas, as lutas pela retomada territorial desses povos vêm desde a primeira metade do século XX, os povos indígenas Fulni-ô/PE, Potiguara/PB, Pankararu/PE, Pataxó-Hã-Hã-Hãe/BA, Kariri-Sapuyá/BA, Tupinambá de Olivença/BA, entre outros, têm empreendido forças para retomar seus territórios da mão dos colonizadores.

Nesse sentido, as retomadas indígenas no Brasil estão, de forma majoritária, ligadas à luta pelo direito ao território e “no Nordeste elas passaram a constituir a principal tática de recomposição dos territórios indígenas, mesmo antes de qualquer iniciativa do órgão indigenista oficial” (Lacerda, 2021, p. 196). Podemos encontrar registros desses movimentos nos trabalhos acadêmicos que se dedicaram a pesquisar e escrever a luta de muitos povos indígenas no Nordeste (Cruz, 2017; Magalhães, 2019; Santos, 2018; Souza, 2019).

Atualmente, a luta indígena pelo direito ao território se espalhou por todo o Brasil, de modo que povos que vivem historicamente nas regiões Norte, Sul e Sudeste também se encontram em processo de retomada, seja territorial ou de algum outro bem cultural. Contudo, existem muitas retomadas que são realizadas pelos povos indígenas que migraram da região Nordeste para outras regiões do Brasil, como é a realidade do povo Pataxó de Geru Tucunã em Minas Gerais, apresentada por Gonçalves (2022), e também do povo Kariú Kariri e de muitos outros povos que, por diversas razões, saíram dos seus territórios de origem e empreendem a retomada a partir da perspectiva de territórios moventes, plantando e ancestralizando os lugares onde estão para torná-los territórios ancestrais.

Nos últimos anos, pesquisadores indígenas e não indígenas, indigenistas e os próprios povos indígenas têm mobilizado diversas palavras para significar a ação

dos povos indígenas de fortalecer e/ou retomar algum bem cultural que foi afetado pela colonização, como a língua, rituais, saberes de cura etc., e o ato de retomar para si o direito e a autonomia de manejar as políticas territoriais, educacionais, de saúde e sociais realizadas pelo Estado dentro de seus territórios e comunidades. Nesse sentido, compreendo que os conceitos de “domesticação” (Baniwa, 2011), “ressignificação” (Alves, 2016; Melo; Giralдин, 2012), “interculturalidade” (Walsh, 2001), “decolonialidade” (Mignolo, 2007), “apropriação”, “revitalização”, “reivindicação”, entre outros, podem ser entendidos como elementos que compõem o que os povos indígenas têm chamado de retomada.

A junção desses conceitos e categorias ao que estamos compreendendo como retomada não deve ser vista de um modo reducionista de categorias e conceitos amplamente discutidos e fundamentados academicamente. Por sua elasticidade, o conceito de retomada detém em si a possibilidade de ser esticado para significar as múltiplas formas de autoestratégias de defesa e combate contra as forças coloniais que operaram no passado e continuam operando para a retirada dos direitos dos povos indígenas no Brasil atual.

No dicionário da língua portuguesa, a palavra retomada é um substantivo feminino que significa reconquista ou recuperação, ação ou efeito de retomar, de voltar a possuir. Desse modo, partindo da perspectiva kariú kariri, entendo a retomada como uma ação per-

manente empreendida pelos Kariú Kariri e os espíritos encantados como autoestratégia de defesa e combate para retomar territórios físicos e culturais, no intuito de produzir a autocura contra os cortes que a colonização desferiu contra nossos corpos-territórios. Na língua materna Dzubukuá-Kipéa do povo Kariú Kariri, utilizamos a palavra *dziwichi* (voltar a sentir) como possível tradução para a palavra retomada em português. A palavra *dziwichi* tem uma amplitude de usos e significados na nossa língua, mas aqui nos interessa pensar que *dziwichi* é uma palavra usada na guerra, ela é acionada tanto como um grito de combate quanto como um grito de vitória, pois *dziwichi* é voltar a sentir as forças dos ancestrais, a força do território, a força do povo na luta contra os inimigos de guerra e também voltar a sentir honra e orgulho da vitória na guerra. Nesse sentido, a retomada é defesa, é combate e é também uma vitória contra a colonização, ou seja, a cura contra a força colonial que sufoca nossos corpos desde a invasão do Brasil.

De todos os aspectos e dimensões que compõem a retomada, a busca pela cura é uma das que considero centrais nessa luta, pois a meu ver todas as ações e estratégias mobilizadas na retomada estão voltadas para a cura. Quanto mais engajados na luta pela retomada, mais fortes e revitalizados nos tornamos. À medida que nossos corpos-territórios vão sendo curados, vamos preenchendo o vazio da colonização com o sentimento de orgulho de poder voltar a sentir nossa língua mater-

na, nossos encantados, nossos alimentos sagrados, nosso jenipapo, nossa medicina ancestral, nossos saberes e a força dos nossos ancestrais junto ao nosso povo.

Nesse sentido, vale ressaltar que a nossa *dziwichi* (voltar a sentir) vem através de nossas mariarcas, pois entendemos que, desde os tempos ancestrais até os dias atuais, as mariarcas são para nosso povo um elo entre o saber ancestral e as estratégias atuais de luta empreendidas pelo povo Kariú Kariri na retomada.

Na retomada do povo Kariú Kariri de Estreito/MA, os *troncos velhos* (anciãos e mariarcas anciãs) e os *galhos novos* (crianças e jovens) exercem papéis diferentes e complementares. Os *troncos velhos* são a base na qual a retomada se sustenta, as nossas mariarcas guardam na memória de seus corpos-territórios-ancestrais a nossa língua silenciada, nossos cantos, nossos sagrados encantados, a luta, o sofrimento, a violência, o desterro, a memória dos parentes esparramados, os lugares de andanças, os territórios ancestrais, os alimentos e as sementes utilizadas pelo nosso povo desde os antigos. Os *galhos novos* têm a força, a altivez e formação necessária para enfrentar os desafios contemporâneos, nos quais a luta dos povos indígenas está inserida, pois, atualmente, a luta pelos direitos dos povos indígenas depende da apropriação e manejo do conhecimento acadêmico, das mídias e dos diálogos realizados junto às instituições governamentais etc.

Dessa forma, foi com a junção da força dos *galhos novos* com a sabedoria e a resistência dos *troncos velhos* que nós, os Kariú Kariri, começamos a fazer alianças com os povos Akroá-Gamela, Tremembé, Anapuru Muypurá e Tupinambá, que também se encontram em retomada no Maranhão, além das alianças feitas com o Conselho Indigenista Missionário do Maranhão (Cimi) e com a Teia dos Povos Tradicionais do Maranhão,² para articular as demandas dos nossos povos por garantia dos direitos indígenas. Com isso, a partir de 2020, o povo Kariú Kariri juntamente com os outros povos aliados têm travado diversas lutas perante as instituições governamentais, a exemplo da Fundação Nacional do Índio, atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), e com os órgãos do estado do Maranhão responsáveis pela garantia e efetivação dos direitos dos povos indígenas no estado, como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e a Secretaria de Educação do Estado do Maranhão (Seduc).

2. A Teia dos Povos e Comunidades do Maranhão é uma articulação formada por indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, pescadores, sertanejos, camponeses, geraizeiros e instituições aliadas como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) – Regional Maranhão, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento Quilombola do Maranhão (Moquibom), o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) e o Conselho Pastoral de Pescadores (CPP), que tem como principais objetivos/esteios a luta pela soberania alimentar, defesa e proteção dos territórios, educação, relação de gênero, saúde, produção, economia, comunicação, governanças sustentadas pela ancestralidade, memória comum, cuidado, autonomia, história, espiritualidade.

Assim, entendemos que as alianças firmadas com os povos em retomada no Maranhão e com o Cimi têm sido fundamentais para que nós, o povo Kariú Kariri de Estreito/MA, conquistemos nossos direitos enquanto povo indígena. A imunização contra a covid-19, em 2021, foi uma das primeiras conquistas do povo Kariú Kariri advindas da aliança feita com os outros povos indígenas e com o Cimi. A imagem da Figura 7 é do dia 21 de junho de 2021, primeiro dia de vacinação do povo Kariú Kariri de Estreito/MA.

Figura 7 – Povo Kariú Kariri sendo imunizado contra a covid-19



Fonte: Foto de Denivaldo Alves.

Apesar de somente ter conseguido o direito à imunização após a maioria do povo ter se vacinado por outras prioridades, celebramos com muita alegria essa

conquista, pois foi o resultado da luta, das articulações e das manifestações realizadas pelo nosso povo e, na retomada, assim como na guerra, é preciso celebrar a vitória em cada batalha. Atualmente, o nosso *muduko* (maracá) e o nosso canto têm sido para nós a principal arma utilizada para conquistar nossos direitos enquanto povos indígenas.

Nesse sentido, ao compreendermos a retomada como uma ação de autoestratégia de defesa e combate empreendida pelos povos indígenas para retomar territórios físicos e culturais e encontrar a cura para os cortes que a colonização desferiu contra nossos corpos-territórios, é preciso dizer que, para o povo Kariú Kariri, essa cura só é possível por meio das mulheres mariarcas guardiãs dos saberes de cura. Estamos chamando de saberes que curam a ciência, a sabedoria e a interação dos *troncos velhos* com a mãe terra, com as estrelas, com os sonhos, com a serra, com a chapada, com os rios, com os alimentos, com os encantados ancestrais e com todos os saberes produzidos e aprendidos pelo nosso povo desde os tempos ancestrais. Desse modo, a cura ancestral, ou seja, o processo de autocura, advém da mobilização desses saberes que são transmitidos pelas nossas mariarcas ao nosso povo.

É através da memória dos corpos-territórios-ancestrais de nossas mariarcas que mantemos e fortalecemos nossas práticas de cura. É a partir das memórias das mariarcas que conseguimos retomar a realização

de alguns rituais do nosso povo. A Figura 8 mostra o povo Kariú Kariri, na aldeia Recanto Kariú em Estreito/MA, durante a realização do ritual do *Baty*, que foi realizado pela primeira vez desde o início da retomada do nosso povo.

Figura 8 – Povo Kariú Kariri na aldeia Recanto Kariú



Fonte: Foto de Leomar Mercedes.

No dia 25 de junho de 2022, realizamos o ritual do *Baty* (ano novo), esse ritual é celebrado ancestralmente pelo povo Kariú Kariri e pelos demais povos da nação kariri. Geralmente ele é celebrado por volta dos dias 5 ou 6 de junho, quando as Plêiades (sete estrelas) aparecem no céu e se estendem, mais ou menos, até o dia 28 de junho, quando essas estrelas ainda estão visíveis no céu. Nesse período, entendemos que os nossos encan-

tados se fazem visíveis para nós, e isso favorece uma conexão ainda mais forte com eles. Durante o Baty, realizamos muita cantoria e dança no pátio, consumimos a bebida da jurema, nos sentamos em torno da fogueira para cachimbar, olhar as estrelas e conversar. O Baty se inicia com a noite, assim que a noite chega começamos a olhar o céu, observar as estrelas, contar as histórias que aprendemos com nossos *troncos velhos* e identificamos os ancestrais na forma de animais sagrados no céu. Quando a lua alcança o ponto central no céu, iniciam-se as cantorias, que são intercaladas com brincadeiras e a animação dos tocadores de búzios, ao longo da noite fazemos pequenas pausas entre um canto e outro até o nascer do sol.

Na Figura 8, podemos observar duas crianças tocando dois búzios pequenos. O búzio é um instrumento musical feito de taboca ou bambu, madeiras leves e ocas que permitem a passagem do sopro de um lado a outro do instrumento. Os búzios podem variar de um metro até dois metros e meio a depender do porte físico dos tocadores, os búzios são soprados por duas pessoas de maneira a competir quem tem a voz mais forte e mais bonita, além disso, enquanto se sopra os búzios, os tocadores vão dançando fazendo passos intercalados com os sons emitidos pelos búzios, competindo na dança e no sopro dos búzios, e essa competição anima a noite do ritual.

Pela manhã, logo cedo, realizamos a tradicional corrida de tora, onde dois grupos competem entre si (o grupo da arara vermelha e azul e o grupo da arara azul e amarela), a corrida de tora é feita por mulheres, homens e crianças. Os homens podem competir com outros homens ou com mulheres; as mulheres, da mesma forma, competem entre si e também com os homens; as crianças, por sua vez, competem com outras crianças. Quando os encantados aparecem no céu na forma de estrelas é um sinal de que completamos um ciclo e vamos iniciar outro, é a passagem de ano e a chegada de um ano novo. Além disso, é o momento em que sentimos ainda mais forte a presença dos encantados entre nós, pois eles descem do céu para cantar, dançar, brincar e se alegrar junto com seu povo. Esse costume de celebrar nossos ancestrais encantados nas sete-estrelas foi silenciado pela colonização, mas agora, com a ajuda da memória ancestral dos nossos *troncos velhos* e nossas mariarcas, muitos povos da nação kariri estão retomando esse saber ancestral.

Além da retomada dos rituais, as mariarcas têm grande importância na mobilização da medicina da mata, pois são elas as detentoras desse saber e é com elas que aprendemos no cotidiano da comunidade a valorizar e utilizar a medicina da mata. É a partir desses ensinamentos que aprendemos a dar preferência às práticas de cura realizadas em casa, aos remédios que nossas avós e nossas mães usaram para curar nossas doenças.

Desse modo, quando alguém adoece em nossas casas, recorreremos às garrafadas, banhos de raízes e folhas, chás de ervas e às rezas com fumo e ervas, como faziam os mais velhos. Doenças como o quebranto, sol na cabeça, arca caída, encantamento do corpo, mal olhado, diarreia, estufamento, entre outras, são tratadas na comunidade com o auxílio de nossas rezadeiras, benzedadeiras e raizeiras, fortalecendo com isso a medicina da mata, os saberes que curam e as práticas de curas ancestrais.

O sonho é, para nosso povo, um grande saber que cura, um canal de comunicação com encantados ancestrais, acessado pelo povo Kariú Kariri, sobretudo pelas mariarcas e mulheres mais jovens. Os sonhos, assim como as plantas, são uma cura ancestral que devem ser cultivados, aprendidos e ensinados aos mais jovens. É preciso saber sonhar, saber se comunicar e compreender o que nossos encantados ancestrais nos dizem através dos sonhos, desde pequena sempre estive imersa na importância dos sonhos, minha mãe me passou isso, ela se organizava e agia em função da comunicação com essa força encantada que a orientava em sonhos. Através deles, os encantados ensinam práticas de cura, remédios para determinadas doenças, orientam o melhor período para viajar, para plantar etc.

Quando eu era criança, escutava minha mãe falar com minhas irmãs mais velhas sobre os sonhos que ela tinha e como o sonho orientava as ações cotidianas dela. Às vezes minhas irmãs queriam fazer determina-

das coisas, mas eram proibidas pela minha mãe em razão da orientação que ela tinha recebido da encantaria através dos sonhos. Quando alguma de nós, suas filhas, sonhava, ela sempre pedia para a gente contar com detalhes o que tinha sonhado e procurava escutar atenta aos detalhes para conseguir compreender a mensagem que estava sendo dada através dos sonhos.

Eu só fui entender a importância dada aos sonhos pelas minhas mariarcas à medida que fui crescendo e que os sonhos foram se tornando cada vez mais fortes em mim também. Foi essa experiência de sonhar que me fez perceber que o sonho, além de ser um canal de comunicação e orientação com os encantados, é também um espaço para a realização de rituais de cura. Nesse sentido, sonhar os encantados é bem mais do que apenas receber orientações para as decisões do dia a dia, é se colocar diretamente em contato com os espíritos sagrados e acessar o mundo dos espíritos, onde a cura ancestral pode acontecer e as nossas mariarcas são as nossas guias, as nossas conselheiras, que nos ajudam a sonhar, a compreender os sonhos, a entrar e sair do mundo dos espíritos em segurança.

Considerações finais

Atualmente, a categoria retomada também tem produzido incômodo, assim como aconteceu com ou-

tras categorias, a exemplo de *povos resistentes*, *levante* etc. Esses incômodos e assédios são frutos do racismo e do colonialismo vigente no Brasil, de modo que a sociedade brasileira, inclusive os povos indígenas que ainda não se deram conta de que também estão lutando para retomar algum bem cultural, ritual, artístico, práticas de cura etc. afetados pela colonização, está estereotipando e inferiorizando não apenas a categoria, mas os próprios povos que se encontram imersos em diversas retomadas, sobretudo a territorial.

O contexto social e político do Brasil a partir de 2018, com a eleição de Jair Bolsonaro para a presidência e com a pandemia da covid-19 em 2020, contribuiu para o despertar de muitos povos, que se viram ainda mais fragilizados, ameaçados e vulneráveis a muitos inimigos, e foi nesse contexto que o povo Kariú Kariri de Estreito/MA precisou mobilizar as autoestratégias de defesa e combate utilizadas desde os nossos ancestrais e tornar pública a luta por direitos enquanto povo indígena, pois não dava mais para permanecermos caladas diante da grande vulnerabilidade em que o nosso povo se encontrava e ainda se encontra.

Na retomada, contamos com o apoio, a sabedoria ancestral e a força espiritual que vêm das mariarcas, dos nossos *troncos velhos*, elas são a nossa base, o chão firme que sustenta a nossa luta, elas lutaram, combateram e resistiram a muitas guerras que o nosso povo enfrentou. Assim, é a *expertise* das mariarcas que sus-

tenta e guia os *galhos novos* na retomada cotidiana do povo Kariú Kariri.

Sendo assim, a retomada não deve ser compreendida como um processo evolutivo de “indianização”, nem mesmo deve ser uma substantivação ou adjetivação que deslegitime os povos que se encontram em permanente luta. É importante compreendermos a retomada dos povos indígenas do Nordeste e de todas as regiões do Brasil enquanto uma ação-resposta, legítima e necessária diante da histórica violência enfrentada por esses povos desde o início da invasão do Brasil até os dias atuais, pois retomar é um direito dos povos indígenas violentados, e a retomada é um dever para com nossos ancestrais massacrados. Dessa forma, a retomada deve ser feita de forma contínua e permanente por todos os povos indígenas no Brasil e não apenas por aqueles que se autointitulam ou são intitulados povos em retomada.

Referências

ALVES, Lidiane C. *Entre o pátio e a escola: formas de aprender e de ensinar entre os Panhĩ*. 2016. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis, 2016.

ALVES, Lidiane C. *Movências, encantarias e retomadas: uma natnografia sobre o corte e a cura dos Kariú Kariri no Maranhão*. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

BANIWA, Gersem J. S. L. *Educação para manejo e domesticação do mundo – entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.

BANIWA, Gersem J. S. L. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília, DF: MEC: Laced/Museu Nacional, 2006. Coleção Educação para Todos. Disponível em: <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm>. Acesso em: mar. 2023.

BISPO, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: UnB, 2015.

CRUZ, Felipe S. M. “Quando a terra sair” – os Índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

GONÇALVES, Antônio Augusto O. *Trioká xohã – Caminhar guerreiro: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

LACERDA, Rosane F. A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. *Interterritórios*, Caruaru, v. 17, n. 3, p. 192–222, 2021.

MAGALHÃES, José Carlos B. “O que nós queremos é uma escola com o cheiro do nativo”: os modos de apropriação da escola pelos Tupinambá de Olivença. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

MELO, Valéria M. C.; GIRALDIN, Odair. Os Akwẽ-Xerente e a busca pela domesticação da escola. *Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun. 2012.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

SANTOS, Maria Hilda S. Retomada, luta e resistência na construção da Aldeia Agricultura no Território Indígena de Coroa Vermelha. *Odeere*, Jequié, v. 3, n. 5, p. 206-222, 2018.

SILVA, Leandro A. *Fronteiras em movimento: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense*. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2021.

SOUZA, Jurema M. A. *Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

WALSH, Catherine. *La interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación, 2001. Disponível em: <http://www.cepis.org.pe/tutorialin/e/lecturas/walsh.pdf>. Acesso em: mar. 2023.

“Tirar estacas e pular para lá”: estratégias Kaiowá e Guarani para lidar com a expansão urbana da cidade de Dourados/MS¹

Elis Fernanda Corrado²

Aline Castilho Crespe³

1. Os dados e as reflexões apresentados neste capítulo fazem parte da pesquisa de doutorado da primeira autora, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo 2018/11287-2, e do projeto de pesquisa *Retomadas Guarani e Kaiowá no entorno da Reserva Indígena de Dourados (RID)*, coordenado pela Profa. Dra. Aline Castilho Crespe e vinculado ao Grupo de Estudo do CNPq *Etnologia e História Indígena* e ao Laboratório de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD).

2. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp.

3. Doutora em História Indígena pela UFGD. Professora do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da UFGD.

Neste trabalho, procuramos reunir algumas reflexões sobre a presença das retomadas guarani e kaiowá no município de Dourados e o crescimento da cidade sobre as retomadas. Ambas as autoras vêm se dedicando a compreender a presença das retomadas na cidade de Dourados e os conflitos que enfrentam na reivindicação de seus direitos. A cidade começa a aparecer diretamente como um problema para as retomadas principalmente a partir de 2011, quando, em um projeto de lei do executivo, a prefeitura ampliou em 150% o perímetro urbano de Dourados. A partir de então, algumas retomadas passaram a incidir sobre o perímetro urbano e a sentir, de forma cada vez mais explícita, a pressão advinda do crescimento do mercado imobiliário.

A cidade de Dourados aparece como questão na dissertação de Elis Fernanda Corrado (2017).⁴ Foram nossos interlocutores que nos fizeram olhar para a cidade. Durante a pesquisa de campo para a realização do mestrado, Elis foi repetidas vezes alertada sobre o crescimento dos bairros no entorno da retomada e de como os contornos da cidade vinham se aproximando do *tekoha*. Ao “levarmos a sério” suas falas, começamos a prestar atenção nas transformações no espaço urbano, a buscar na memória, a partir das primeiras vindas de Elis a

4. A pesquisa de mestrado contou com o apoio da Fapesp (nº de processo 2015/06850-1, período de vigência 01/07/2015 a 28/02/2017) e resultou na dissertação intitulada “O *tekoha* como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados, defendida em novembro de 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/Unicamp).

Dourados em 2011, tentando relembrar as paisagens de anos anteriores.

Começamos a prestar atenção e a desnaturalizar os transportes e os caminhos que utilizamos para chegar às áreas de retomada. As rodovias haviam se transformado, os bairros pelos quais percorremos eram novos, com casas novas e outras ainda em construção, algumas placas de aluga-se penduradas nos portões dos imóveis completavam a paisagem junto com ruas sem asfalto. Esses novos bairros estavam localizados nas bordas da cidade. Essas regiões, que em menos de dez anos eram pasto, gramas rasteiras e pequenas matas, agora davam lugar a ruas e quarteirões que nos serviram de caminho para chegar à retomada. Ir para a retomada se tornou um dos modos de observar o crescimento da cidade.

Os Guarani e Kaiowá nas retomadas em Dourados costumam falar da voracidade da cidade, pois ela não apenas se avizinha cada vez mais da reserva e das áreas ocupadas pela população indígena, mas ela também se sobrepõe aos territórios reivindicados pelas famílias Kaiowá e Guarani. Essa situação foi se tornando mais concreta para nós à medida que as pessoas nas retomadas começaram a apontar sobre o crescimento da cidade e a chegada dos bairros. Uma liderança de uma das retomadas de Dourados uma vez colocou nos seguintes termos o avanço dos bairros e as investidas dos empreendimentos e da prefeitura em realizar um loteamento no território que reivindicam: “os homens ti-

nham vindo medindo os pontos no terreno e colocando estacas de madeira”. Olhando para o horizonte não via as estacas, “isso é porque depois que os homens foram embora pedi para crianças irem lá e tirar cada pedaço de madeira da terra”. As estacas retiradas pelas crianças, um ato que poderia ser visto como apenas uma brincadeira, foram uma estratégia, um modo de barrar esse tal loteamento, ainda que à época não soubéssemos direito do que se tratava.

Outra liderança, da retomada Ñu Verá, localizada ao lado da reserva de Dourados, me falou que temia por uma reintegração de posse, porque circulavam informações de que aquela região seria loteada. A liderança contou que os atuais proprietários da terra reivindicada pelo Ñu Verá “são japoneses”, donos também de uma área onde estava plantada soja do outro lado da rodovia: “ali vai ser loteado também, como é ao redor”. Disse que eles também são donos do terreno ao lado do Ñu Verá, onde está plantada cana, mas que a intenção do proprietário é lotear tudo também. Especificamente sobre esse terreno, ela disse: “os índios não vão deixar, os moradores da reserva também não querem”. E ainda contou que, quando eles acharam que iria começar a lotear aquela região, o pessoal do Ñu Verá pensou em “pular” para lá.

Retirar as estacas, “pular para lá” eram os modos como essas lideranças e suas comunidades vinham lidando com a iminência de loteamentos próximos e até mesmo sobrepostos às áreas reivindicadas por eles. De

certo modo, podemos dizer que os Kaiowá e Guarani estavam mostrando os limites para essa cidade, que tanto quer crescer. Mas que loteamentos eram esses que passaram a ser mencionados com frequência? Quem eram esses homens a medir as terras reconhecidas pelos indígenas como territórios tradicionais?

Lembrando de Evans-Pritchard, que teve que se dedicar ao estudo da bruxaria e se “tornar um especialista em gado” (2005, p. 245), pois essa era a gramática local entre os Zande e os Nuer, respectivamente, tivemos que entender mais sobre a expansão da cidade de Dourados, pois os loteamentos e o crescimento voraz da cidade foram, e ainda são, o centro das preocupações das comunidades nas retomadas, como aparece na dissertação de Elis Fernanda Corrado (2017). Desse modo, o crescimento da cidade vem impactando, de diferentes formas, a vida dos Kaiowá e Guarani, tanto daqueles que vivem na reserva como dos que vivem nos *tekoha* retomados.

A cidade de Dourados/MS e a ampliação do espaço urbano

A cidade de Dourados está localizada no sul do estado de Mato Grosso do Sul, com área de 4.086.237 km² e população de 261.019 pessoas.⁵ Segundo informações

5. Segundo a Prévia da População dos Municípios com base nos dados do Censo Demográfico 2022, coletados até 25/12/2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022.htm>. Acesso em: 1 mar. 2023.

da página oficial da prefeitura de Dourados, a cidade se destaca pela agricultura, com a produção de grãos de soja e milho; e a pecuária, com a criação de bovinos. Também se destaca pela produção de aves, ovos e mel de abelha⁶ (Crespe, 2015). Desde 2016, a cidade também ganhou destaque pelo “boom imobiliário”, que continua aquecido. Segundo a geógrafa Maria José Martinelli Calixto (2021), Dourados é uma cidade com importante expressão regional por atender as necessidades econômicas de uma série de municípios vizinhos.

Por se localizar em uma região em que a atividade agrícola está alicerçada no agronegócio, Dourados atende a necessidade da oferta de equipamentos e serviços associados ao setor, o que reforça sua centralidade regional e a coloca em articulação com escalas bem mais abrangentes, ligadas aos circuitos globais de produção (Calixto, 2021, p. 2).

Em Dourados também está localizada a reserva indígena mais populosa do país. A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi criada em 1917 pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A RID tem a presença de famílias das diferentes etnias – Kaiowá, Guarani e Terena – e uma população de cerca de 17 mil pessoas⁷ em uma área de 3.475 hectares. Além da reserva, parte da população indígena vive em retomadas indígenas distribuídas no

6. Disponível em: <http://www.dourados.ms.gov.br/index.php/cidade-de-dourados>. Acesso em: jan. 2014.

7. Informação obtida na Coordenadoria Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) em Dourados/MS.

entorno do município, principalmente próximo à reserva e ao perímetro urbano, outra parte vive na cidade. Nos anos de 1990 e 2000, as retomadas estavam, em sua maioria, localizadas na porção sul da cidade, nas proximidades da BR-163.⁸ A partir dos anos 2000, houve um crescimento das retomadas na porção norte, no entorno da RID. Essas retomadas ficam localizadas entre a reserva e a cidade, sendo divididas apenas pela rodovia, conhecida como Perimetral Norte ou Anel Viário (Figuras 1 e 2).⁹

Figura 1 – Área de retomada ao lado da Perimetral Norte



Fonte: Crespe (2023).

8. Essas retomadas foram foco dos estudos de mestrado e doutorado de Crespe (2009, 2015), coautora deste trabalho.

9. Atualmente, essas retomadas são foco do mencionado projeto de pesquisa *Retomadas Guarani e Kaiowá no entorno da Reserva Indígena de Dourados (RID)*, coordenado pela Profa. Dra. Aline Crespe.

Figura 2 – Barracos das áreas de retomadas montados ao lado da Perimetral Norte



Fonte: Crespe (2023).

O problema colocado para nós em relação à expansão dos bairros e a sobreposição às áreas de retomadas trouxe o Plano Diretor de Dourados como um dos temas centrais da pesquisa de doutorado de Elis Corrado.¹⁰ Esse olhar voltado para o Plano Diretor tem por objetivo tentar entender aquilo que nossos interlocutores vinham apontando, isto é, os bairros estão adentrando as áreas reivindicadas como territórios tradicionais.

Para refletir sobre o crescimento da cidade, escolhemos duas notícias de jornal que nos dão a dimensão sobre as discussões da ampliação do perímetro urba-

10. Na dissertação de mestrado de Elis Fernanda Corrado (2017), a expansão do Plano Diretor de Dourados também foi objeto de discussão.

no de Dourados. A primeira delas, de 14 de setembro de 2011, tinha como título “Câmara aprova ampliação em quase 150% do perímetro urbano de Dourados” (Conceição, 2011). A segunda notícia, de 23 de setembro de 2015, falava sobre o questionamento do então vereador Elias Ishy (PT) sobre uma nova ampliação do perímetro urbano de Dourados (Ishy [...], 2015). Assim, tomamos conhecimento da ampliação do perímetro urbano de Dourados, que passou de 82 km² para 211,69 km² no ano de 2011. Em 2015, uma nova ampliação do perímetro urbano foi aprovada pela Câmara Municipal, passando para 216 km². Em ambas as ocasiões, apenas um vereador votou contra a proposta de ampliação do perímetro urbano, o vereador Elias Ishy (PT).

O vereador Elias Ishy e o seu coordenador de gabinete Natal Ortega foram entrevistados por Elis Corrado em março de 2016. Na época, o questionamento era se a ampliação do perímetro urbano de Dourados estava relacionada com a intenção de frear as retomadas de terra no entorno do município. Para o vereador, o aumento de quase 150% do perímetro urbano foi motivado pela especulação imobiliária. Sua principal crítica ao projeto e motivo pelo qual votou contrário, por duas vezes, em

2011 e 2015, foi a falta de um amplo debate público em torno da proposta de ampliação do perímetro urbano.¹¹

No trabalho de monografia *Avaliação sobre a implementação do Plano Diretor Municipal de Dourados*, Victor Dengo Sabino (2014) traz parte da entrevista que realizou, em novembro de 2013, com Gerson Schaustz, Secretário Municipal de Planejamento à época. Nessa entrevista, o secretário cita alguns motivos que justificavam a necessidade da ampliação do perímetro urbano:

O aumento do perímetro urbano do município beneficiou a muitos proprietários de áreas que anteriormente se encontravam próximas do perímetro e não poderiam implantar loteamentos urbanos, pois estavam fora da área permitida para o parcelamento. E para que fosse permitido, esse proprietário então, deveria solicitar junto a Prefeitura Municipal, a elaboração de um projeto de lei que era encaminhado à Câmara Municipal de Vereadores que autorizava ou não essa ampliação. Considerando o interesse de vários proprietários nesse procedimento para cada

11. O Plano Diretor é obrigatório para cidades com mais de 20 mil habitantes e precisa ser revisto a cada dez anos, a não revisão dentro desse prazo é considerada improbidade administrativa pelo Estatuto da Cidade (Brasil, 2001). O Plano Diretor de Dourados é de 2003, ele deveria ter passado pela sua primeira revisão em 2013, o que não aconteceu. As ampliações do perímetro urbano de Dourados foram feitas por emendas de lei aprovadas pela Câmara de Vereadores, com somente uma votação em regime de urgência e não pela revisão do Plano Diretor, que deve ser construído com ampla participação popular, como também determina o Estatuto da Cidade. Atualmente, a Prefeitura tenta finalizar a revisão do Plano Diretor do município, iniciada em 2020.

uma de suas propriedades, esse processo ocorria várias vezes no mesmo ano para cada área de interesse. Assim, com a atual ampliação do perímetro, não há necessidade de se criar emendas de Lei do Perímetro Urbano fragmentadas ao longo de muitos anos. Hoje temos muitas áreas disponíveis para implantações de novos loteamentos e consequentemente muitos lotes urbanos para a população (Sabino, 2014, p. 20).

Nesse trecho da entrevista concedida a Sabino (2014), Gerson Schaustz expõe claramente que um dos interesses levados em consideração para a ampliação do perímetro urbano foram os dos proprietários de terra em torno de Dourados. Na fala do secretário, beneficiar esses proprietários não seria um problema, uma vez que, além das “muitas áreas disponíveis para implementação de novos loteamentos”, por consequência, não como a prioridade, ainda teriam “muitos lotes urbanos para a população”.¹²

As principais justificativas para a ampliação do perímetro urbano do município eram dadas “pela alegada necessidade de novas áreas urbanas para implantação de loteamentos e habitações populares, principalmente em atendimento ao projeto Minha Casa-Minha Vida do Governo Federal” (Sabino, 2014, p. 20). De fato, houve uma expansão nos empreendimentos sociais em Dourados a partir dos anos 2010 (Figueiredo, 2016). Acontece que tanto as áreas reservadas para os empreendimentos

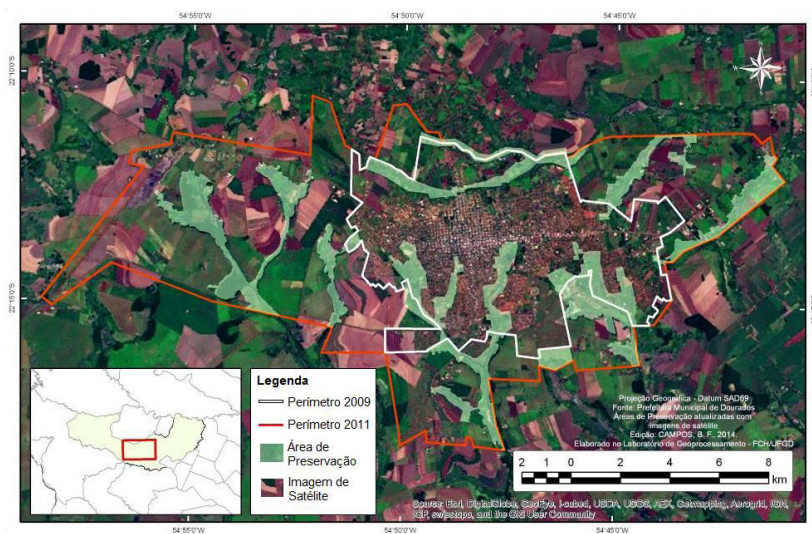
12. Com a ampliação do Plano Diretor, os limites do novo perímetro urbano do município estão a uma distância de apenas 500 metros da RID.

sociais, como a região onde se localizam os empreendimentos de alto padrão acabaram beneficiando, principalmente, grandes fazendeiros e proprietários de terra em Dourados que passaram a negociar suas terras e/ou a associar-se a grandes empreendimentos imobiliários.¹³

O agronegócio em Dourados aparece, assim, camuflado no setor imobiliário. Como visto, essa situação foi possibilitada pelas alterações no Plano Diretor do município em 2011, que ampliou significativamente o perímetro urbano da cidade, o que acabou por favorecer os proprietários de terras no entorno de Dourados. As mudanças agregaram ainda mais valor a essas terras, uma vez que a terra antes negociada em hectares passou a ser negociada por metros quadrados, favorecendo a especulação imobiliária. Na Figura 3, pode ser visto o antigo perímetro urbano de Dourados (em branco) e o perímetro aprovado em 2011 (em vermelho).

13. Como é o caso da família Guerra, que negociou parte das suas terras, localizadas próximo ao aeroporto de Dourados e da UFGD, para o empreendimento Terras do Alphaville do grupo Alphaville Urbanismo.

Figura 3 – Comparativo da área dos perímetros urbanos de 2009 e 2011



Fonte: Moretti e Campos (2016, p. 432).

“Pular para o lado de lá”: avançar na retomada para combater a cidade

Sobre a história que ouvíamos no *Ñu Verá* desde 2016, a respeito dos proprietários que queriam lotear toda a região, eles não haviam se enganado. Em pesquisas a documentos concedidos pelo MPF sobre o processo do *Ñu Verá*, averiguamos que uma das áreas, ao lado da ocupação do *Ñu Verá*, foi vendida em 2013 para a Financial Imobiliária Ltda e Athenas Empreendimentos Imobiliários Ltda. Nos autos do processo judicial nº 5001838-74.2018.4.03.6002, em ação de reintegração de posse, é citado:

As **autoras** são legítimas proprietárias dos imóveis urbanos, situados no município de Dourados (MS.), matriculadas sob os números 96.042 e 96.043 do Cartório de Registro Imobiliário da Comarca de Dourados (MS.)

A **posse** das **autoras** é permanente e contínua, tendo a área sido arrendada para a plantação de cana, estando aguardando a aprovação do projeto de loteamento.

A liderança também não estava brincando sobre “pular para lá”. O *Ñu Verá* ampliou a retomada, sendo às vezes chamado de *Ñu Verá Guasu*. Eles “pularam para lá”. Mas esse ato também veio acompanhado por muita repressão e violência, como pode ser observado no trecho da notícia a seguir:

Na noite desta segunda-feira, 04 [novembro de 2019], o território de retomada indígena Ñu Vera, em Dourados (MS), foi atacado por pistoleiros de proprietários rurais com terras incidentes sobre territórios tradicionais. Foram queimados os barracos onde viviam os indígenas e um Guaraní Kaiowá foi ferido com balas de borracha no tórax, ombro e cabeça. A disputa é pelo território considerado sagrado pelos indígenas e ocupado por fazendeiros.

A região é palco constante de conflitos. Há menos de 2 meses esse mesmo tekoha – lugar onde se é – foi atacado. De acordo com o documento enviado à Procuradoria-Geral da República (PGR), no dia 24 de julho, um dia depois, o bando armado retornou com mais

ferocidade. “Um menor indígena de 14 anos de idade [...] foi atingido por 18 tiros de borracha e tiros de grosso calibre, sendo em seguida atirado vivo a uma fogueira pelos seguranças do ruralista (o nome consta na denúncia) onde permaneceu até o amanhecer, tendo 90% do corpo queimado”. Só em 2018, foram 38 indígenas assassinados no Mato Grosso do Sul, região que concentra parte da violência e dos conflitos por terra no Brasil (Mais um ataque [...], 2019).

Estamos falando aqui da porção da cidade mais valorizada, onde estão se instalando também os condomínios de alto padrão. Não à toa essa é hoje a região de maior tensão entre indígenas e fazendeiros, uma vez que os episódios de violência contra os indígenas se intensificam à medida que esses vão retomando as áreas em torno da RID. Essas retomadas vão se constituindo como uma fronteira, um limite aos empreendimentos imobiliários que incidem sobre as áreas de reivindicação indígena (Corrado, 2020). Nessa situação, sugerimos pensar o avanço das retomadas como uma forma dos indígenas de pressionarem que suas reivindicações sejam garantidas. Essas comunidades aguardam pela realização dos estudos de identificação de seus territórios tradicionais. Esse processo vem se arrastando por anos. A construção de empreendimentos imobiliários nas áreas que essas comunidades identificam como territórios indígenas inviabilizaria a possibilidade de demarcação de suas terras.

A seguir, descrevemos o *boom* imobiliário que aconteceu em Dourados, após a ampliação do perímetro

urbano do município, tentando demonstrar os elementos constitutivos desse processo e os impactos para os Guarani e Kaiowá.

O *boom* imobiliário de Dourados

No ano de 2016, os jornais locais divulgavam, com entusiasmo, a expansão imobiliária na cidade, como pode ser percebido pelos títulos das notícias: “Com loteamentos, região oeste se torna referência na expansão imobiliária” (Com loteamentos [...], 2015); “Dourados tem ‘boom’ imobiliário e investimentos não param” (Dourados [...], 2016); “Especial: Setor imobiliário vive melhor momento” (Especial [...], 2010).

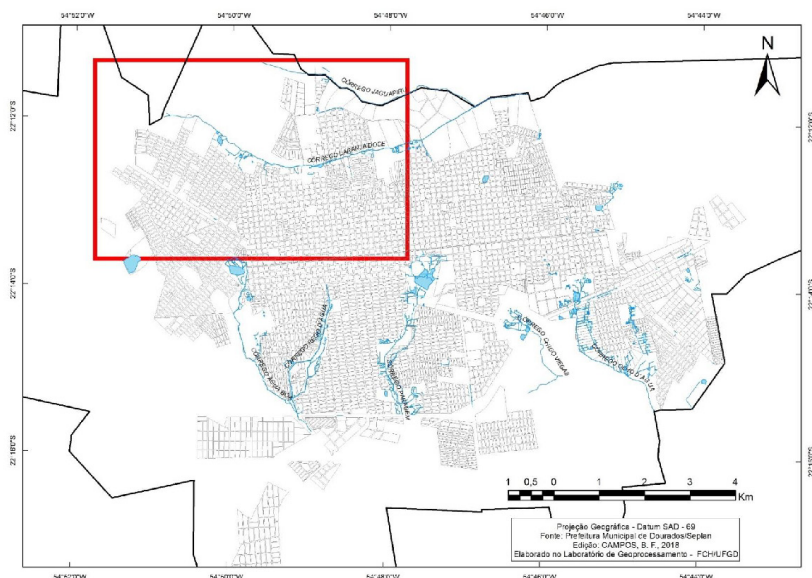
Na época, os jornais mencionaram a criação do projeto de lei, do então prefeito Murilo Zauith (DEM), que instituiu os loteamentos sociais. Esse projeto de lei alterou o tamanho mínimo dos lotes, antes era a partir de 300 m²; com a nova lei, as empresas passaram a ter permissão para fracionar as áreas em lotes a partir de 200 m² (Dourados [...], 2015). A atuação da prefeitura, com projetos de lei como esse, em conjunto com a ampliação do perímetro urbano do município, que transformou grandes porções de áreas rurais em áreas urbanas, somada aos interesses de grandes proprietários que também atuavam ou passaram a atuar no setor imobiliário, criaram as condições para a expansão imobiliária em Dourados, tão comemorada pelos jornais locais.

Durante a pesquisa de campo realizada no doutorado, Elis Corrado mapeou mais de quinze loteamentos, criados entre os anos de 2014 e 2018. Muitos deles são loteamentos sociais (com 200 m²), utilizados também para programas federais e municipais de moradia, são os casos dos loteamentos Jardim Ibirapuera e Residencial Esplanada.¹⁴ Esses dois loteamentos e mais o Vival dos Ipês e o Jardim Dubai estão localizados nas vizinhanças do bairro Guaicurus e próximo a uma área de retomada, o tekoha Ñu Porã. Essa porção da cidade vem recebendo a maioria dos loteamentos de tipo social e é uma das regiões da cidade que mais se expandiu num período de dez anos. Nessa mesma região, sobreposta ao território reivindicado pela comunidade do Ñu Porã, está em início de implantação os loteamentos Bosque das Araras e João Carneiro Alves I e II.

Do outro lado da cidade, loteamentos como o Jardim Cristhais I, II e III e o Jardim das Palmeiras são empreendimentos de padrão médio-alto, com lotes a partir de 300 m² localizados na região noroeste, tida como a mais nobre da cidade (Figura 4). Essa parte da cidade também vem chamando atenção pelo número de condomínios fechados de alto padrão que vem recebendo desde 2013. Nela, estão presentes dez dos doze empreendimentos desse tipo na cidade.

14. Segundo Campos (2018, p. 46), entre 2011 e 2014, “tem-se a construção de 20 (vinte) Loteamentos Sociais (nas condições de Entregues, Em Construção e Em Análise), dos quais 16 (dezesseis) foram realizados com recursos/investimentos do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV)”.

Figura 4 – Região noroeste de Dourados, considerada a mais nobre da cidade



Fonte: Campos (2018, p. 50).

Sobre os condomínios horizontais fechados de alto padrão, foram lançados em 2008 os empreendimentos Golden Park e Ecoville Residence e Resort em Dourados, este último foi considerado uma experiência de grande sucesso. A chegada do Alphaville, com o lançamento do empreendimento Terra Alphaville Dourados, em 2013, mais que uma inovação no tipo de empreendimento no município, parece ter trazido um *status* para a cidade com a vinda da marca e funcionado como uma chancela do potencial de Dourados como uma cidade boa e próspera para se investir também nos empreendimentos imobiliários voltados para a classe média alta.

De 2013 a 2020, foram lançados dez condomínios fechados de alto padrão em Dourados. Destes, sete estão localizados na região noroeste, muito próximo da Perimetral Norte e ao redor do Ecoville Residence e Resort. Na tese de Bruno Ferreira Campos, *A produção dos significados de natureza no processo de urbanização de Dourados/MS (1970-2018)*, ele menciona como o sucesso do Ecoville serviu como referência para a implementação de outros empreendimentos de mesmo padrão, transformando o seu entorno e consolidando a porção noroeste como reduto de “complexos de loteamentos fechados de alto padrão” (Campos, 2018, p. 58). Processo esse que Teresa Caldeira (2000) definiu como “enclaves fortificados”.

Nessa porção do município também estão localizados o Aeroporto Regional de Dourados Francisco de Matos Pereira, a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e a Universidade Estadual de Dourados (UEMS), bem como o 28º Batalhão Logístico do Exército.

A região ainda é composta pela RID e concentra sete das treze áreas de retomadas existentes no município: Ñu Vera Guasu, Ñu Vera II, Ñu Avaete, Boqueirão, Ivu Verá e Ara Tekuty. Seguindo a Perimetral Norte (Anel Viário), no sentido leste, ainda se encontram mais duas áreas de retomadas: Jaicha Piru e Unati Poke’e Hu Vera e, ao fundo da reserva, no limite dos municípios

de Dourados e Itaporã, temos a retomada Ita Poty.¹⁵ Ao todo, são dez áreas de retomadas que se encontram nas proximidades da RID. Por isso, não é ao acaso o fato de que, desde 2016, essa também seja a região que vem testemunhando os conflitos mais intensos entre os indígenas das áreas de retomadas e os fazendeiros, que também são empresários do setor imobiliário.

Nosso argumento central é que o crescimento urbano e a especulação imobiliária são uma singularidade da cidade de Dourados para pensar as retomadas indígenas, as disputas territoriais e a relação dos Guarani e Kaiowá com o município. Continuando a refletir sobre essa especificidade, seguimos para discussão e descrição dos condomínios fechados de alto padrão para posteriormente pensar como eles estão afetando a vida indígena na região. Alguns desses condomínios estão a menos de um quilômetro do limite da RID, e o que os separa das áreas de retomadas, mencionadas acima, é a Perimetral Norte (Anel Viário). O estilo dos condomínios, marcados por sua grandiosidade e muros altos, destoa da paisagem do outro lado da rodovia; com uma vegetação rasteira, entre manchas de árvores, os barracos de lona preta, montados pelos indígenas que vivem nas áreas de retomadas, completam a paisagem.

15. Esses dados fazem parte do levantamento realizado na pesquisa de Corrado (2023), dos Mapas Guarani Continental (EMGC, 2016) e Guarani Digital (Disponível em: <https://guarani.map.as/#!/>) e de informações obtidas pelas pesquisadoras na Coordenação Regional da Funai em Dourados.

Quem tem o direito de viver “em uma nova dimensão”?

A publicidade dos empreendimentos imobiliários de alto padrão em Dourados se transformou em bons materiais para se pensar. Apresentamos um trecho do texto de divulgação do empreendimento Hectares Park e Resort no *site* da São Bento Incorporadora:

Uma nova dimensão aguarda você e sua família. O Hectares Park & Resort é um lugar como poucos, viver aqui será uma experiência única. Todos os dias a natureza vai te convidar para um passeio por um **parque linear** gramado e totalmente arborizado **de 7,5km** que conecta todo o empreendimento, você terá lazer para todas as idades e verá o pôr-do-sol à beira do lago. Aqui cada detalhe foi projetado para garantir **qualidade de vida para os moradores**. No Hectares sua privacidade é garantida: as casas serão somente térreas com recuo de 3m em cada lateral, e ainda assim, seus lotes de 900 a 1.900m² garantem espaço para executar projetos aconchegantes, espaçosos e modernos. **Morar em Dourados** com segurança e privacidade será uma realidade aqui!¹⁶

O Hectares Park & Resort ganhou esse nome justamente pelo tamanho do empreendimento: são 90 hectares e lotes de 900m² a 1.900m². Não à toa uma das frases de impacto da propaganda na página do *site* de divulgação desse condomínio é: “90 hectares de terra

16. Disponível em: <https://saobento.com.br/empreendimentos/dourados-ms/hectares>. Acesso em: 21 maio 2021.

inserida na área urbana nobre de Dourados”. Muitas outras frases, em vídeos e *folders* de divulgação, também sempre se referem à grandiosidade e à dimensão desse empreendimento, que teve como *slogan* de lançamento a seguinte frase: “Agora você pode se dar ao luxo de viver em uma nova dimensão”.

A publicidade do Bourbon Premium – Condomínio SPA Resort descreve o empreendimento como “Ideal para quem busca **exclusividade e sofisticação**”.¹⁷ O Condomínio Riviera é descrito pela Saad Lorensini como “um paraíso para chamar de lar”. Os nomes dos empreendimentos também chamam atenção. Eles não são apenas condomínios, ou “residence”, a maioria traz no nome os qualitativos *Resorts*, ou variações como *Resort & Park* e *SPA*, indicando suas distinções e seus diferenciais em comparação com os empreendimentos concorrentes. Depois da segurança, a possibilidade de viver próximo à natureza, como um dos itens para ter qualidade de vida, é a mais anunciada nas propagandas dos empreendimentos, quatro deles, inclusive, contam com lagos. A natureza é transformada em um bem de distinção e não mais como um espaço comum.

Os grandes muros desses empreendimentos também chamam atenção, não apenas pelo aspecto de segregação social (Caldeira, 2000; Figueiredo, 2016; Moura, 2003, 2006, 2010), mas também em como eles impactam

17. Disponível em: <https://www.corpalincorporadora.com.br/bourbon-premium-dourados-ms>. Acesso em: 21 maio 2021.

a mobilidade dos Kaiowá e Guarani pela cidade. O Hectares Park & Resort tem mais de 2 km de muro, apenas na frente da Perimetral Norte (Figuras 5 e 6). Como visto, esse tipo de empreendimento é seguido por um discurso e *marketing* pela segurança. Um dos *slogans* do Hectares Park & Resort é “Liberdade é viver com total segurança”. A frase é seguida pela descrição dos itens de segurança proporcionados pelos loteamentos, um deles se refere ao muro: “muros com 3 metros de altura, cerca elétrica e sensores de presença em todo o perímetro”.

Figura 5 – Muros dos empreendimentos imobiliários de alto padrão, ao lado da Perimetral Norte



Fonte: Crespe (2023).

Figura 6 – Muro construído para cercar a propriedade de terra, ao lado da Perimetral Norte



Fonte: Crespe (2023, p. 124).

A prática de construção de longos muros é realizada também por proprietários que temem uma ocupação indígena. Os constantes conflitos na região e a proximidade de algumas áreas de retomadas ao perímetro urbano acabam suscitando muitos rumores, um exemplo é uma notícia que traz o seguinte título: “Índios ampliam invasões e moradores temem perder até casas na cidade”. A reportagem traz o seguinte trecho:

Após as invasões iniciadas em 2016 na região norte, onde sete propriedades continuam ocupadas, há quase um ano os grupos vêm investindo contra áreas próximas à Avenida Guaicurus, que liga o centro ao aeroporto e à Cidade Universitária.

As pequenas propriedades ficam entre a reserva indígena de Dourados – formada pelas aldeias Jaquapiru e Bororó – e o perímetro urbano da segun-

da maior cidade de Mato Grosso do Sul. Existem áreas ocupadas a menos de 200 metros de casas do Residencial Monte Carlo. Com invasões perto do quintal de casa, muitos moradores das regiões norte e oeste de Dourados temem a ocupação até de suas casas (Freitas, 2019).

Moura (2006, p. 7), em sua pesquisa em condomínios fechados de Goiânia e de Brasília, ressalta a contribuição da antropologia sobre esse tema, que reside justamente em “sair da lógica interna do discurso do medo, efetuando o clássico ‘estranhamento’” e chamando atenção para a importância de olhar para “as especificidades locais”. Assim, ao estranhar o discurso do medo e atenta às especificidades locais, a autora percebeu que

viver entre muros pode ser mais um reflexo da vontade de aparecer do que da vontade de se esconder (Moura, 2003c). Se os muros construídos ao redor das casas de bairros abertos de São Paulo, analisados por Teresa Caldeira (Caldeira, 2000), aprisionam seus moradores, os muros do Alto dos Lagos [condomínio fechado de alto padrão em Goiânia] os libertam de possíveis presenças indesejáveis e não produzem a mesma sensação de enclausuramento, já que eles podem circular livremente entre quem interessa e suas casas permanecem abertas (Moura, 2006, p. 9).

Figura 7 – A natureza domesticada e os muros dos condomínios de alto padrão



Fonte: Crespe (2023, p. 127).

A ideia de “viver entre muros” (Figura 7), que diz mais sobre a vontade de aparecer e não de se esconder (Moura, 2010), a percepção da violência como algo a ser evitado e a preocupação com a manutenção do *status* parecem estar em consonância com a realidade dos condomínios fechados em Dourados. E se “é importante ver a violência não como a causa da existência dos condomínios horizontais, mas como uma linguagem simplificada que localiza medos difusos” (Moura, 2006, p. 13), é relevante também pensar sobre a “forma condomínio”. Pensar etnograficamente como é um condomínio e como ele se expressa, no caso específico de Dourados, diz também como esses empreendimentos imobiliários

manifestam um projeto político de dominação sobre os lugares, sobre sua estética (a natureza domesticada) e sobre os outros, é um exemplo concreto de transformação da terra em mercadoria (Figura 8).

Figura 8 – Os muros e a estética dos condomínios fechados



Fonte: Crespe (2023, p. 129).

Considerações finais

A grandiosidade e o luxo dos condomínios fechados de alto padrão, que além da segurança também prometem vender qualidade de vida, relacionada à exaltação de um tipo de natureza (uma natureza domesticada), são contrastados com a paisagem composta pelos barracos montados pelos Kaiowá e Guarani, do outro lado da Perimetral Norte. Desse lado da rodovia, falta terra para os Kaiowá e Guarani. São contrastados também por um discurso corrente de que indígena não precisa de mais terra, enquanto algumas pessoas podem *se dar ao luxo de viver em uma outra dimensão*, com terrenos urbanos medidos em hectares. Para a satisfação de seus luxos, colocam muros nos caminhos utilizados pelos Kaiowá e Guarani para irem ao trabalho, visitar parentes, realizar compras, trocas e coletas, afetando diretamente a mobilidade dos moradores das retomadas e reservas. A cidade, já conhecida pelos indígenas como um local hostil à presença deles, é interdita em muitos pontos, fazendo os Guarani e Kaiowá realizarem grandes desvios para chegarem aos seus destinos. Os condomínios e seus muros aparecem como mais uma tentativa de restringir os indígenas ao espaço da cidade.

Apesar desse cenário, como já chamava atenção Aline Crespe (2015) na sua tese de doutorado, se o crescimento da cidade está cercando os territórios indígenas, por sua vez, os Guarani e Kaiowá também estão fazendo

um cerco à cidade através de suas retomadas, com o objetivo de garantir a identificação e demarcação de seus territórios. Nesse sentido, se o Estado não efetiva a garantia de seus direitos, os Guarani e Kaiowá agem na garantia deles, se colocando enquanto agentes plenos da própria história. Ao longo dos diferentes processos de colonização que afetam os Guarani e Kaiowá e seus territórios, vemos também diferentes saídas encontradas por estas etnias para lidar, ou mesmo reverter, os efeitos da colonização. Entendemos as retomadas como *respostas locais* (Sahlins, 2007) ao assédio das frentes de expansão capitalista, que atingem em cheio as populações indígenas.

Marshall Sahlins (2007) aponta para a importância das respostas locais, indígenas, às frentes de expansão do capitalismo mundial. Para o autor, podemos nos impressionar tanto com a dominação mundial quanto com a resistência local, com a hegemonia cultural ou com a autonomia nativa – alternativa que continua a ser o eixo principal do interesse e do debate antropológico até o presente. Nesse sentido, o debate sobre as retomadas aponta para as respostas kaiowá e guarani ao processo de colonização do Mato Grosso do Sul e, mais recentemente, à voracidade das cidades e dos empreendimentos imobiliários.

As populações indígenas não são sujeitos passivos das políticas do Estado, do agronegócio e do setor imobiliário, a exemplo dos Guarani e Kaiowá, eles estão

sempre tentando limitar o limite (Nodari, 2014) através do movimento de retomada dos seus territórios tradicionais e pelas estratégias que garantem a permanência nos tekoha (Corrado, 2020).

Ao apresentar o conceito de limite em seu artigo “Limitar o limite: modos de subsistência”, Alexandre Nodari (2017, p. 17) propõe

lidar com os limites de outro modo; fazer deles uma inclinação – subvertê-los, vertê-los para baixo, in-tendê-los, tendê-los para dentro: incorporar e transformá-los em um modo intenso de vida, descobrindo toda a riqueza do baixo; fazer uma experiência do limite de máxima intensidade: uma experiência-limite do limite.

Nesse sentido, pensamos que os Kaiowá e Guaraní vêm constantemente limitando o limite das cidades ao retornarem para suas terras tradicionais, reconfigurando assim os limites da cidade e mesmo dos empreendimentos imobiliários (Corrado, 2020; Corrado; Crespe, 2020). Assim, somada à ideia de “transbordamento da reserva” – como vêm propondo Pereira (2014) e Crespe (2015) –, as retomadas no entorno da RID também são parte das estratégias e dos modos de lidar e tentar frear os limites dos empreendimentos imobiliários sobre os territórios indígenas, seja tirando estacas, seja “pulando para lá”.

Referências

BRASIL. Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 11 jul. 2001.

CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.

CALIXTO, Maria José M. S. Da lógica centro-periferia à lógica socioespacial fragmentária em uma cidade média. *Mercator*, Fortaleza, v. 20, n. 2, p. 1-18, 2021.

CAMPOS, Bruno F. *A produção dos significados de natureza no processo de urbanização de Dourados/MS (1970-2018): os papéis desempenhados pelo planejamento urbano e ambiental na reprodução das desigualdades socioespaciais*. 2018. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2018.

COM LOTEAMENTOS, região oeste se torna referência na expansão imobiliária. *O Progresso*, Dourados, 24 jun. 2015. Disponível em: <https://www.progresso.com.br/noticias/com-loteamentos-regiao-oeste-se-torna-referencia-na-expansao-imobiliaria/158231/1>. Acesso em: 15 jan. 2020.

CONCEIÇÃO, Edmir. Câmara aprova ampliação em quase 150% do perímetro urbano de Dourados. *Campo Grande News*, Campo Grande, 14 set. 2011. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/camara-aprova-ampliacao-em-quase-150-do-perimetro-urbano-de-dourados>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CORRADO, Elis F. A vila tá vindo, chegando a cada ano: uma análise do avanço da cidade de Dourados-MS sobre as áreas de retomadas indígenas. *Ruris*, Campinas, v. 12, n. 2, p. 153-176, set. 2020.

CORRADO, Elis F.; CRESPE, Aline C. Espacios de vida en disputas: resistencia Kaiowá y Guaraní frente a los desarrollos inmobiliarios en Dourados - MS (Brasil). In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE ANTROPOLOGIA, 6., 2020, Montevideu. *Anais [...]*. [S. l.]: ALA, 2020.

CORRADO, Elis F. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

CORRADO, Elis F. *Quando a cidade avança em terras Kaiowá e Guaraní: retomadas, reservas e especulação imobiliária em Dourados (MS)*. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2023.

CRESPE, Aline C. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

CRESPE, Aline C. *Retomadas Guaraní e Kaiowa no entorno da reserva indígena de Dourados (RID)*. Projeto de pesquisa cadastrado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), MS. 2023.

DOURADOS – Com seis novos loteamentos, região oeste se torna referência na expansão imobiliária. *Prefeitura de*

Dourados, Dourados, 24 jun. 2015. Disponível em: <https://www.dourados.ms.gov.br/index.php/dourados-com-seis-novos-loteamentos-regiao-oeste-se-torna-referencia-na-expansao-imobiliaria>. Acesso em: 15 jan. 2020.

DOURADOS tem “boom” imobiliário e investimentos não param. *Dourados News*, Dourados, 19 out. 2016. Disponível em: <https://www.douradosnews.com.br/dourados/prefeitura-jaa-provrou-13-loteamentos-neste-ano/919670>. Acesso em: 15 jan. 2020.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL (EMGC). *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: EMGC, 2016.

ESPECIAL: Setor imobiliário vive melhor momento. *Dourados Agora*, Dourados, 18 dez. 2010. Disponível em: <https://www.douradosagora.com.br/noticias/dourados/especial-setor-imobiliario-vive-melhor-momento>. Acesso em: 15 jan. 2020.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FIGUEIREDO, Cassio Alexandre S. A *(in)segurança urbana e as novas formas de morar em Dourados – MS*. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

FREITAS, Helio. Índios ampliam invasões e moradores temem perder até casas na cidade. *Campo Grande News*, Campo Grande, 29 jul. 2019. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indios-am>

pliam-invasoes-e-moradores-temem-perder-ate-casas-na-cidade. Acesso em: 25 jan. 2021.

ISHY questiona nova ampliação do perímetro urbano de Dourados. *Dourados News*, Dourados, 23 set. 2015. Disponível em: <https://www.douradosnews.com.br/dourados/ishy-questiona-nova-ampliacao-do-perimetro-urbano-de-dourados/769512>. Acesso em: 10 jun. 2021.

MAIS UM ATAQUE aos povos indígenas do Mato Grosso do Sul. *Comissão Pastoral da Terra*, Goiânia, 5 nov. 2019. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/4981-mais-um-ataque-aos-povos-indigenas-do-mato-grosso-do-sul>. Acesso em: 20 fev. 2021.

MORETTI, Edvaldo C.; CAMPOS, Bruno F. Fundamentos e dinâmicas da produção do espaço no processo de ampliação do perímetro urbano de Dourados – MS (2011-2014). *Geo UERJ*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 430-449, 2016.

MOURA, Cristina P. A fortificação preventiva e a urbanidade como perigo. *Série Antropologia*, Brasília, DF, v. 407, p. 6-18, 2006.

MOURA, Cristina P. Condomínios e *gated communities*: por uma antropologia das novas composições urbanas. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 35 n. 2, p. 209-232, 2010.

MOURA, Cristina P. Vivendo entre muros: o sonho da aldeia. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 43-54.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*, Rio de Janeiro, p. 1-17, 2014.

PEREIRA, Levi M. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 38., 2014, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: Anpocs, 2014.

SABINO, Vitor D. *Avaliação sobre a implementação do Plano Diretor Municipal de Dourados*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Gestão Ambiental) – Faculdade de Ciências Biológicas e Ambientais, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

Retomada Kunumi Poty Verá: a resistência ancestral kaiowá e guarani frente ao massacre ruralista

Jessica de Souza¹

Laura Jane Gislotti²

Esta pesquisa foi realizada na Terra Indígena Te'yikue, Reserva de Caarapó, município de Caarapó, estado de Mato Grosso do Sul, constituída pelos povos Kaiowá e Guarani. O objetivo deste estudo foi refletir e registrar a memória de um dos maiores ataques contra esse povo na retomada Kunumi, que fica ao lado da atual reserva Te'yikue.

1. Graduada em Licenciatura Intercultural pela UFGD.

2. Professora dos cursos de Licenciatura em Educação do Campo (Leduc) e Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade (PPGECB) e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade (PPGET) da UFGD. Doutora em Biologia Animal pela Unicamp.

Para esta pesquisa, utilizamos como metodologia a abordagem qualitativa, através do estudo de caso focado na retomada Kunumi e no Massacre de Caarapó. Os participantes da pesquisa foram rezadoras(es), anciãos e anciãs e a comunidade escolar. O trágico evento se deu em uma quinta-feira, dia 14 de junho de 2016, e ficou conhecido como Massacre de Caarapó. Naquele dia, os fazendeiros e pistoleiros chegaram fortemente armados em mais de setenta caminhonetes para atacar a retomada e, assim, logo na chegada, lançaram tiros de foguete para apavorar as pessoas que ali estavam retomando o território. Adultos e crianças ficaram em desespero, todas(os) as/os professoras(es) estavam lá, pois haviam ligado para muitas pessoas da retomada falando que jornalistas estavam indo realizar entrevistas. Em seguida, começaram a atirar com arma de fogo, e muitos indígenas ficaram desesperados e feridos, pois o ataque foi brutal. Entre as/os feridas(os) por balas de borracha e armas de fogo, estavam educadores e lideranças do povo.

Toda essa violência resultou no assassinato de Clodiodi de Souza, que foi assassinado pelas mãos dos fazendeiros e pistoleiros. Clodiodi era agente de saúde na Reserva de Caarapó e uma das principais referências de luta desta comunidade. Esse dia é marcado como um dia muito triste na história da luta Kaiowá e Guaraní. Nesse lamentável e revoltante episódio, o agronegócio, junto ao Estado, deixou pessoas baleadas, feridas e

mortas, além de queimarem motos, bicicletas e as habitações com os alimentos e roupas.

A pesquisa demonstrou, por um lado, as dimensões de violência do Estado e do agronegócio contra os povos originários, sobretudo contra os povos Kaiowá e Guaraní, e, por outro, a importância dos processos de retomada dos tekoha como ação coletiva das comunidades frente a esse contexto. O povo da retomada Kunumi segue firme no tekoha em luta.

Considerações iniciais

Este capítulo é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, realizado na Faculdade Intercultural Indígena (Faind) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que foi tecido por uma acadêmica e uma professora orientadora.

Neste trabalho, a primeira autora, juntamente com a coautora, buscaram juntas compreender a dimensão da resistência Kaiowá e Guaraní na retomada Kunumi Poty Verá, localizada no município de Caarapó, assim como a violência instituída por fazendeiros e pelo Estado contra a comunidade no terrível evento conhecido como “Massacre de Caarapó”.

Desse modo, de imediato, é preciso registrar que a primeira autora presenciou o triste e trágico episódio, sendo uma das sobreviventes e das testemunhas do mas-

sacre. Nesse sentido, tivemos como foco, na construção desta pesquisa, o objetivo de registrar a memória coletiva sobre o Massacre de Caarapó contra a retomada Kunumi Poty Verá, através do olhar dos povos Kaiowá e Guaraní e das marcas deixadas em suas vidas e corpos.

Sob essa perspectiva, este trabalho foi construído principalmente a partir da experiência da primeira autora como pesquisadora kaiowá e pela sua trajetória como sobrevivente e testemunha do Massacre de Caarapó na retomada Kunumi. Acreditamos que a trajetória da primeira autora na construção deste trabalho torna esta pesquisa um instrumento de resistência contra a constante tentativa de apagamento, por parte do Estado, da violência contra os povos indígenas e dos reais responsáveis pelos conflitos e pelos massacres contra os povos.

Como metodologia, utilizamos a abordagem qualitativa e a autoetnografia para relatar a memória sobre o Massacre de Caarapó. Associamos esse método à participação observante (Albert, 2014) realizada junto à comunidade em geral que está na retomada.

O método autoetnográfico é um gênero de escrita e pesquisa que permite a autoconsciência e fortalecimento da conexão entre a memória individual e coletiva, além de permitir vislumbrar os fenômenos que os sujeitos vivem. Lídio Ramires (2016), um pesquisador indígena da comunidade, destaca a importância dessa metodologia ao dizer que a autoetnografia, por meio das cosmoper-

cepções dos sujeitos, traz uma descrição da cosmologia de seu povo/comunidade de dentro para fora, bem como dos processos de resistência vivenciados.

Durante as entrevistas em formato de diálogos, encontramos narrativas potentes de várias pessoas que estão morando atualmente na retomada Kunumi Poty Verá. A questão que orientou o diálogo foi saber como estavam se sentindo seis anos após o massacre que ocorreu na retomada Kunumi.

O território em questão é o Tekoha Te'yikue, ou Reserva Indígena José Bonifácio, localizada no município de Caarapó, em Mato Grosso do Sul. Nessa aldeia, moram dois povos: Kaiowá e Guarani. Atualmente, a área da Te'yikue tem 3.594 hectares e uma população de 4.792 pessoas, segundo dados obtidos na Secretaria de Saúde Indígena/Polo Base de Caarapó/MS (Sesai, 2022).

Na aldeia, existem quatro unidades escolares municipais: Nhandejára-Polo e três extensões – Loide Bonfim Andrade, Mbokaja e Saverá –, além da Escola Estadual de Ensino Médio *Yvy Poty*. Há dois postos de saúde – Zacaria Marques e Jorge Paulo. Os postos receberam esses nomes porque Zacaria Marques foi o primeiro capitão da aldeia e Jorge Paulo foi um grande rezador (nhanderu).

A geografia da aldeia é formada por um riozinho localizado perto da escola Nhandejára-Polo, que sai da represa, um outro riacho na região *Mbokaja* e outro na região Saverá. Ainda existe um pequeno fragmento de

floresta perto da escola Nhandejara-Polo, que está localizada no centro da aldeia.

Eliel Benites (2021) destaca em sua tese que a aldeia Te'yikue é constituída pela memória de um conjunto de tekoha que hoje se veem sobrepostos a um pequeno limite do que é o espaço da atual reserva, onde estabeleciam contatos perenes entre si e formavam redes de relações estratégicas entre os núcleos familiares, como trocas de sementes e alianças políticas.

Vale destacar que a reserva instituiu uma criação do Estado, que produziu novas relações, desconhecidas pelos mais anciãos, uma relação hierarquizada e precária. O pesquisador kaiowá enfatiza ainda que a dinâmica dos tekoha mais antigos possuíam uma característica de não se fixar por longo período no mesmo lugar, formavam ocupações temporárias e experienciavam diferentes lugares que possibilitavam enriquecer o tekoha e os saberes sobre a ecologia da biorregião (Benites, 2021).

De acordo com o mesmo autor, há também um conjunto de sentidos acumulados e grandes eventos naturais e socioespaciais que compõem a denominação do território:

A palavra Te'yikue significa te'yi (gente, homem) e kue como sufixo da palavra para designar o passado, ou aquilo que já foi; assim, o termo Te'yikue foi sendo traduzido como aldeia antiga. Segundo o que os mais velhos contam, [...] veio uma epidemia que dizimou todos os moradores desta aldeia. Outra versão afirma

que um Ñanderu (“nosso pai”, cacique ou rezador) rival mandou um feitiço do mal [...] como forma de teste, porque havia disputa entre os dois. Em tal circunstância, um dos caciques não era muito preparado e deixou escapar o feitiço do controle, espalhando doença em toda aldeia por muito tempo e, consequentemente, dizimando a população. Muito tempo se passou e ninguém se atrevia a entrar nessa aldeia com medo da doença e, por isto, o lugar foi chamado de “lugar onde o Te’yi morou”. Passaram-se vários anos para retornar outros moradores e repovoar o lugar (Benites, 2014, p. 42).

No entanto, a política integracionista do Estado brasileiro instituiu o reservamento com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em um contexto de deslocamento forçado e violento das famílias Kaiowá e Guaraní para pequenas porções de terra com uma área de menos de 3.600 hectares e esgotamento de elementos naturais (Benites, 2021). Atualmente, esse contexto de reserva se choca com a resistência das retomadas que emergem ao redor da reserva indígena, e a comunidade se fortalece junto na luta pelos tekoha.

A retomada Kunumi Poty Verá e a violência do Estado e do agronegócio

O povo Kaiowá é guerreiro, não se intimida e luta por sua terra, pois assim eles foram feitos (Veron, 2018, p. 20).

O dia 14 de junho de 2016 foi a data que registrou o terrível episódio promovido pelo ataque brutal dos fazendeiros e seus jagunços, que posteriormente se juntaram com a polícia, contra a comunidade acampada na retomada Kunumi, episódio este que foi chamado de “Massacre de Caarapó”.

O massacre instituído pelos fazendeiros é uma representação do mecanismo de violência praticado pelo agronegócio diante da resistência dos povos. Naquele dia, os fazendeiros se reuniram em sedes de empresas vinculadas ao agronegócio na região e seguiram até a retomada em grupo de mais de cem pessoas com setenta caminhonetes, com trator de retroescavadeira e diversos carros de passeio. Os fazendeiros e pistoleiros usaram como estratégia a emboscada contra os indígenas que estavam defendendo seu território. É fato que a emboscada tem sido uma tática histórica da violência colonial.

Assim, as memórias e os relatos apontam para as tristes lembranças do início do massacre. Naquele dia, por volta de 9h30 da manhã, estava havendo uma reunião na Escola Municipal Nhandejara-Polo, em que todos as/os professoras(es), mães e pais de estudantes se reuniam para discutir os assuntos escolares. Nessa manhã, uma pessoa recebeu uma ligação do capitão dizendo que estava para chegar na retomada uma equipe de jornalistas e repassou o recado para todas(os) ouvirem. Também disseram que iriam precisar que todos os

professores e professoras da comunidade estivessem na retomada para dar apoio quando os jornalistas lá chegassem. Então, quem tivesse carro ou moto deveria ir ao local.

A maioria dos que atenderam ao chamado e foram para a retomada eram professoras(es), alguns ficaram na reunião que ainda não tinha acabado. Chegando na retomada, já havia bastante gente da comunidade esperando pela equipe de jornalistas. Havia também muitas pessoas morando em barracas de lona, com crianças, mães, pais, idosas e idosos. Como ninguém ainda tinha visto os jornalistas, algumas/alguns professoras(es) deixaram seus veículos no portão da antiga fazenda, desceram e se espalharam para visitar a retomada. Outras pessoas ficaram no portão aguardando a chegada da suposta equipe de jornalistas.

Depois de alguns minutos, as memórias das pessoas que presenciaram o episódio relembram a chegada de um carro do outro lado da fazenda, na beira do riozinho. Naquele momento, todas as pessoas ali presentes pensaram que se tratava da chegada da equipe de jornalistas. Ninguém esperava pelo que iria acontecer depois: “o carro foi subindo na direção da fazenda, vindo do lado esquerdo, já atirando com foguete, rojão, com a retroescavadeira vindo na frente, dando apoio para os outros que estavam vindo nas caminhonetas” (Sobrevivente A, 2022).

As memórias são expressas em meio a muita dor e lamento, onde as/os sobreviventes relembram o episódio repleto de ódio e violência contra os indígenas:

Os ruralistas e seus pistoleiros chegaram atirando com revolver, tanto para cima como também na direção das pessoas que estava mais abaixo, perto do córrego. Alguns estavam encapuzados e outros faziam questão de mostrar o rosto. Os professores que tinham ido para a beira córrego foram correndo para se proteger; crianças que estavam lá ficaram em desespero, choravam, todas/os estavam em pânico, tentando se proteger das balas de borracha e dos tiros de revólver (Sobrevivente B, 2022).

Uma sobrevivente rememora a sequência de fatos e acontecimentos que culminaram com a morte do guerreiro Clodiodi, que tombou na luta pela defesa de seu tekoha:

A maioria tentava chegar ao portão para entrar na Te'yikue. Algumas pessoas conseguiram passar, mas, infelizmente, outros não tiveram a mesma sorte. Os jagunços dos fazendeiros sabiam muito bem em quem atirar, já sabiam quem era o alvo deles. As pessoas baleadas dentro da retomada foram Jesus de Souza, Catalina Rodrigues de Souza, Libercio Marques, Valdilho Garcia, Norivaldo Mende, Josiel Benites e Clodiodi de Souza, que já tinha saído no portão quando viu o irmão dele, Jesus de Souza, sendo baleado. Ele, então, entrou novamente para socorrer seu irmão e lá levou um tiro. As pessoas os ajudaram a sair pelo portão, mas Clodiodi levou mais um tiro, sendo baleado já dentro da reserva (Sobrevivente C, 2022).

Clodiodi de Souza foi assassinado no tekoha Toro Paso, onde o povo havia retomado uma área de 490 hectares da Fazenda Yvu, sobreposta ao tekoha. Os ataques duraram entre 9 e 13 horas, conforme o Conselho Indigenista Missionário (Santana; Miotto, 2017), com a polícia sendo conivente com o massacre. A retomada onde ocorreu o massacre – Toro Paso – passou a ser denominada como retomada Kunumi Poty Verá, nome indígena de Clodiodi. De acordo com o Cimi (2017), Kunumi Poty Verá compõe a dimensão do tekoha guasu Dourados Amambaipeguá I. Devido à paralisação do processo de demarcação e a morosidade do Estado, os Kaiowá e Guaraní decidiram retomar seus tekoha pertencentes à delimitação da demarcação da Terra Indígena.

Na sequência desse ataque brutal, as pessoas da comunidade relembram que muitos ficaram em desespero, não sabiam o que fazer, só ficaram agachados no chão e outros se protegiam como podiam.

Era uma cena de terror: os pistoleiros e fazendeiros atiravam sem dó, para matar mesmo, sem importar se era criança ou idoso. As pessoas que tinham ficado na fazenda saíram do outro lado se arrastando pelo chão até a reserva. Os que foram baleados saíram sangrando e pedindo para os atacantes pararem de atirar, implorando, mas, mesmo assim, continuavam. Quem não conseguiu sair ficou escondido no matinho. Foi um terror! (Sobrevivente A, 2022).

Durante as conversas, as memórias foram se aprofundando e se intensificando, e as pessoas narraram

que, assim que os fazendeiros chegaram ao portão, bloquearam a estrada com caminhões e escavadeiras para apoiar os outros pistoleiros. Também foi marcante a lembrança da escavadeira em ação.

Quando os fazendeiros chegaram ao portão, eles fecharam a estrada com as caminhonetes e com a retroescavadeira, que dava suporte e segurança para outros pistoleiros. Os assassinos não davam a mínima importância para as pessoas feridas. Assim que a retroescavadeira chegou no portão, começou a cavar um enorme buraco e os homens pegaram as motos dos professores e de algumas pessoas que deixaram lá e as jogaram no buraco, despejando gasolina por cima e ateando fogo. Queimaram todas as motos que tinham ficado na beira do portão, embora não estivessem na área retomada, mas na área da reserva (Sobrevivente A, 2022).

As pessoas sobreviventes do massacre contam como se deram os eventos, narrando que os pistoleiros entraram na área da reserva para pegar os pertences das pessoas para queimar. Queimaram roupas, alimentação, barracas e vários outros pertences de familiares que estavam morando naquele local. Entre os feridos, o primeiro a ser socorrido foi Jesus de Souza, que foi levado em um carro particular para o hospital às pressas porque já estava passando muito mal. No meio do caminho, quase chegando à cidade, encontraram o carro da ambulância vindo para a aldeia, então pediram socorro para levar Jesus de Souza ao hospital, porque ele já estava quase des-

maiado. As/os enfermeiras(os) o colocaram na ambulância e, logo depois, outra pessoa ferida de bala chegou ao hospital: era Libercio Marques, que já estava inconsciente, pois havia levado vários tiros no corpo.

No hospital, os feridos foram chegando um atrás do outro. Os enfermeiros e o médico de plantão ficaram desesperados e realizavam os procedimentos de primeiros socorros aos feridos mais graves que já eram encaminhados para o atendimento. Passaram-se alguns minutos e, na frente do hospital, já estava cheio de gente querendo saber o que estava acontecendo na aldeia. A maioria chegava de caminhonete Hilux.³

Enquanto isso, na retomada, a violência e o massacre continuavam, e ninguém conseguia chegar perto do portão, porque os jagunços dos fazendeiros atiravam para cima a cada 30 minutos. Faziam isso porque não queriam que ninguém chegasse perto. Em meio a esse cenário de guerra contra os povos indígenas, Clodiodi de Souza, ferido pelos pistoleiros e fazendeiros, foi o último a ser levado ao hospital, porque as pessoas não conseguiam tirá-lo do meio dos tiros. Infelizmente, ele chegou já sem vida, assassinado pela guerra produzida pelo agronegócio e pelo Estado contra os povos Kaiowá e Guaraní.

3. Veículo conhecido como uma grande representação do agronegócio na região por ser muito utilizado por grandes fazendeiros.

O pesquisador kaíowá Eliel Benites (2021), guerreiro no território e na academia, abordou em sua tese o Massacre de Caarapó:

Dia 16 de junho de 2016, quando ocorreu o grande ataque dos fazendeiros à comunidade de Te'yikue, resultando na morte do Clodiodi de Sousa e inúmeras pessoas feridas. Voltando para estes lugares, em 2018, para fazer entrevistas com as pessoas que vivenciaram estes momentos, as marcas daquele tempo ainda estavam presentes e, olhando para estas coisas/objetos e ouvindo os relatos, como o de Adão e de outros interlocutores, revivi intensamente esse tempo. Assim, a sepultura, as árvores, as cinzas dos carros queimados, como também as cicatrizes das feridas presentes na pele dos professores e alunos são as marcas inapagáveis daquele momento (Benites, 2021, p. 219).

Em meio aos tiros e ao massacre, a polícia foi conivente com o genocídio indígena, atuando direta e indiretamente em benefício dos assassinos. Entretanto, do lado dos atiradores – fazendeiros e pistoleiros –, nenhum deles foi ferido, porque as pessoas que estavam na retomada não tinham nenhum tipo de arma para se defender. O povo indígena foi massacrado e pessoas foram feridas e assassinadas por fazendeiros e pistoleiros, mas também pelas mãos do governo que os protege. Na época do massacre, o governo do estado estava sob a gestão de André Puccinelli (MDB).

Após o Massacre de Caarapó, a justiça do Estado brasileiro ainda criminalizou a comunidade indígena, decretando a prisão do pai de Clodiodi, o senhor Leonardo de Souza, preso em ação policial realizada pela Força Nacional. Leonardo é idoso, diabético e estava em um quadro depressivo que se intensificava desde o assassinato de seu filho.

Muitas pessoas que vivem na retomada carregam em sua memória e em seus corpos diversas marcas da violência colonial do Estado e dos fazendeiros, carregam o luto e carregam a luta de seguir resistindo pelos territórios originários e por vida digna. Como relatado pela pesquisadora kaiowá Valdelice Veron (2018, p. 15), “nossas vidas são marcadas pela luta contra pessoas e processos que, desde a invasão das nossas terras, estamos sofrendo. Não há descanso para o povo Kaiowá, as invasões e usurpações não têm fim”. A autora ainda enfatiza:

Vivemos em permanente genocídio. Luto contra o genocídio, a morte física, e contra o etnocídio, a morte do modo de viver Kaiowá, que se pratica no Brasil desde a chegada do colonizador no século XVI. Em pleno século 21, nosso povo precisa de ajuda e pede socorro. Buscamos alianças com aqueles que verdadeiramente querem nos ajudar. Nosso povo que não quer morrer em silêncio. Nosso único desejo é viver em paz nas terras onde nascemos, onde estão enterrados os nossos antepassados (Veron, 2018, p. 16).

Em meio a essa violência sistemática como prática sociopolítica do Estado e do agronegócio, outro filho de Leonardo foi morto pela política genocida. O professor Jesus de Souza, sobrevivente do Massacre de Caarapó, foi vítima da covid-19 pelas mãos do governo de Jair Bolsonaro, que banalizou a pandemia e intensificou as violações contra os povos indígenas.

Diante das vidas feridas e ceifadas, o povo Kaiowá e Guaraní segue em luta pela retomada dos territórios ancestrais e por justiça por Clodiodi de Souza, assassinado no Massacre de Caarapó. Seguimos reivindicando, pelo território ancestral e pela academia, justiça pelos companheiros assassinados. Seguimos em luta pelas vidas e pela retomada das terras ancestrais.

A resistência ancestral nas retomadas

As retomadas (Jeike Jey) kaiowá e guarani são fruto da resistência ancestral pela recuperação dos tekoha, principalmente recuperando das mãos do agronegócio. Desde o final da década de 1970, há um novo contexto de organização política e levante dos povos; entre os povos Kaiowá e Guaraní, esse processo está articulado com o fortalecimento das retomadas dos tekoha. Conforme destacado pelo pesquisador Tônico Benites (2012), o movimento Guaraní e Kaiowá pela recuperação dos tekoha guasu se fortaleceu no seio da grande assembleia

chamada Jeroky e Aty Guasu, em meados de 1970. De acordo com o pesquisador, nos processos de retomada,

as narrações de várias lideranças religiosas e políticas evidenciam que as realizações dos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) e das grandes assembleias intercomunitárias (*aty guasu*) foram e ainda são fundamentais para os líderes políticos e religiosos se envolverem nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos (Benites, 2012, p. 168).

É fundamental compreender também que as táticas de recuperação dos territórios (Jeike Jey) são debatidas e deliberadas em coletivo junto às lideranças religiosas e políticas por meio do Aty e Jeroky Guasu. Tônico Benites (2012) relata que a expressão Jeike significa “entrar”, “ocupar” ou “afrontar”, ao tempo que Jey significa “ativar” novamente ou uma vez mais. Nesse sentido, quando se diz Jeike Jey, é como uma resposta ou reação organizada através do Aty Guasu diante do processo de desterritorialização produzido pelo Estado contra os povos indígenas. “*Jeike Jey* é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas para retornar aos seus antigos espaços territoriais” (Benites, 2012, p. 169).

Jeike Jey envolve os líderes políticos e religiosos que participam dos grandes rituais religiosos (*je-roky guasu*), sendo que são fundamentais para efetivar o processo de reocupação e retomada dos territórios perdidos. *Jeike Jey* também é visto como uma forma de resistência contra as violências dos fazendeiros, em uma atuação permanente e insistente através da ação dos ñanderu durante os rituais religiosos. A ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de reocupação dos territórios tradicionais (Benites, 2012, p. 169-170).

Em 2013, surge um novo contexto de avanço de muitas retomadas, como ocorreu no tekoha Pindo Roky (primeiro tekoha recuperado nessa época), quando Denilson Barbosa, um jovem kaiowá, foi assassinado por um fazendeiro, em mais uma ação covarde, que atirou com espingarda no jovem que estava pescando em um riacho perto da fazenda (Benites, 2021). A revolta contra o assassinato foi enorme, e o enterro do jovem Denilson foi realizado pela comunidade dentro da fazenda, como ação política de protesto contra o fazendeiro.

Em meio a esse contexto, os parentes estenderam o enterro por alguns dias e em resistência coletiva em justiça por Denilson reivindicaram o território na área da fazenda como Tekoha Pindo Roky. Esse movimento marca a comunidade em um novo espaço-tempo, em um novo fortalecimento das retomadas em Te'yikue (Beni-

tes, 2021). Em junho de 2016, ocorreu outro grande movimento de reocupação, com nove retomadas, contexto em que ocorreu o massacre relatado em que Clodiodi de Souza foi assassinado.

Depois de um grande conflito fundiário, [...] os novos assentamentos ficaram definidos da seguinte maneira: Tekoha Pindo Roky (broto das palmeiras), Te'yijusu (grande povo), Itagua (morador das pedras), Kunumi Vera (menino resplandecente), Ñandéva (nós), Pa'i Tavyterã (descendente de Pa'ikuará), Guapo'y (árvore figueira), Ñamõi Guaviray (avô de caldo de guavira) e Jeroky Guasu (grande dança) (Benites, 2021, p. 71).

As retomadas são territórios em resistência, fronteiras de luta guarani e kaiová que têm constante influência dos guardiões na vida cotidiana, uma das forças propulsoras que mobilizam as dimensões sociais e não sociais no processo de construção contemporânea do tekoha (Benites, 2021).

A devolução da terra é o primeiro passo da retomada dos modos de ser dos antepassados – tekoymã – como forma de recompor os múltiplos sistemas que o tekoha outrora recendia/exalava em todos como os caminhos das divindades. Assim, o grande objetivo é retomar este modo antigo como referência para a construção do futuro, no diálogo sistemático com as novas tecnologias disponíveis, dando suporte para repor as energias da terra e, assim, a volta dos guardiões (Benites, 2021, p. 208).

Retomar os territórios é o que possibilita fortalecer o modo de ser e viver com novos modos de construir os tekoha frente à violência e desterritorialização produzidas pelo Estado e pelo agronegócio em Mato Grosso do Sul. Além disso, as retomadas são as expressões da memória de todas as vidas arrancadas pelas armas e amarras do latifúndio.

Considerações finais

Esta pesquisa foi um trabalho muito importante para nós, porém muito doloroso, pois tivemos de trazer memórias muito tristes e desoladoras. Mas, ao lembrar e registrar a violência do Estado e do agronegócio, registramos também a luta e a resistência da retomada Kunumi Poty Verá, que vai se fortalecendo mesmo com a dor da perda e com as lágrimas, mas tudo isso não será em vão. Cada pessoa que contribuiu com esta pesquisa, ao relemburar o momento, expressavam o mesmo sentimento: que não irão desistir, sempre estarão firmes e fortes, resistindo e levando a luta para seguir em frente.

Dedicamos este trabalho a Clodiodi e Jesus de Souza, que viveram na luta pela retomada dos territórios ancestrais Kaiowá e Guarani, e esperamos que esta pesquisa possa ajudar os povos indígenas a sempre terem força na luta. Também desejamos que, no futuro, guerreiros e guerreiras que irão crescer entendam que indígenas não são invasores, só estão ocupando o que lhes

foi tirado há muitos séculos. Os povos indígenas estão retomando o que sempre foi deles!

Que este trabalho sirva como memória de luta e um registro para que jamais nos esqueçamos dos responsáveis pelo massacre e pela morte de muitos parentes. O massacre que ocorreu no dia 14 de junho de 2016 não foi culpa dos Kaiowá e Guarani. Pelo contrário, esses povos foram vítimas de um ataque covarde por parte dos poderosos ruralistas, que poderia ter sido evitado pelas autoridades, mas estas mesmas autoridades são coniventes com o genocídio indígena em Mato Grosso do Sul e em todo o país. Se as autoridades instituídas cumprissem seu papel, não perderíamos ninguém, e Clodiodi de Souza não teria sido assassinado.

Desejamos assim que esta pesquisa contribua para que as pessoas em geral possam entender a importância da retomada dos territórios ancestrais Kaiowá e Guarani. Também pretendemos mostrar que a luta e a resistência são de fundamental importância para a existência dos povos indígenas. Assim, acreditamos que este trabalho é uma memória coletiva de resistência, dores, feridas e de muita luta, que pretende contribuir com a luta dos Kaiowá e Guarani.

Referências

ALBERT, Bruce. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.

BENITES, Eliel. *A busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'yikue*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 165-174, 2012.

RAMIRES, Lídio C. Constituindo uma pesquisa autoetnográfica a partir da minha trajetória e concepção intercultural Kaiowá. *Tellus*, Campo Grande, ano 16, n. 31, p. 55-79, 2016.

SANTANA, Renato; MIOTTO, Tiago. Meu glorioso Clodiodi: um ano do Massacre de Caarapó, demarcação foi anulada e fazendeiros soltos. *Cimi*, Brasília, DF, 14 jun. 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos>. Acesso em: jul. 2024.

SECRETARIA DE SAÚDE INDÍGENA (SESAI). *Relatório situacional do distrito sanitário especial de saúde indígena Mato Grosso do Sul*. 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/chamamentos-publicos/2023/chamamento-publico-sesai-ms-no-01-2023/anexo-xxxvii-relatorio-situacional-dsei-mato-grosso-do-sul.pdf>. Acesso em: jul. 2024.

VERON, Valdelice. *Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowá*. 2018. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

Resistência Guarani e Kaiowá e as violências contra os povos indígenas na luta pela demarcação de terras: uma descrição sobre a retomada Guapo'y Mirim Tujury, Amambai/MS

Jaquelina Alvarenga¹

Laura Jane Gislotti²

O presente trabalho tem como objetivo analisar e narrar alguns aspectos da trajetória de resistência Guarani e Kaiowá na retomada *Guapo'y Mirim Tujury*, localizada no município de Amambai, em Mato Grosso

1. Graduada em Licenciatura Intercultural pela UFGD.

2. Professora dos cursos de Licenciatura em Educação do Campo (Leduc) e Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade (PPGECB) e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade (PPGET) da UFGD. Doutora em Biologia Animal pela Unicamp.

do Sul, e os ataques de fazendeiros e do Estado contra a comunidade. Os ataques ocorreram no mês de maio de 2022, em uma violência sistemática contra as famílias que estavam na retomada. Os ataques se caracterizam por uma guerra produzida pelo agronegócio contra os povos indígenas, e esse contexto de ataques foi reconhecido pela comunidade como massacre, “Massacre de Guapo’y”. Na ocasião, a polícia militar realizou, junto com a Funai, o despejo sem o mandado judicial, demonstrando mais uma vez como o Estado é conivente com o genocídio indígena e com a violência produzida pelo agronegócio nos tekoha Kaiowá e Guarani. A etnografia parte das conversas realizadas com as pessoas que moram nessas áreas de retomada, como os mestres e mestras tradicionais (Nhanderu e Nhandesy) e demais pessoas que estão na luta pela recuperação dos territórios ancestrais. A metodologia utilizada esteve pautada na participação observante, com a realização de entrevistas livres com sobreviventes da retomada, a partir do contexto vivenciado no processo de recuperação do território. A retomada expressa a luta coletiva do povo Guarani Kaiowá e a possibilidade de reconstruir as forças desse tekoha.

Este texto é fruto de um Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, realizado na Faculdade Intercultural Indígena (Faind) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Foi construído por uma acadêmica e uma pro-

fessora orientadora que juntas buscaram compreender, por um lado, a dimensão da resistência Guarani e Kaiowá na retomada *Guapo'y Mirim Tujury*, localizada no município de Amambai, e, por outro, a violência instituída por fazendeiros e pelo Estado contra a comunidade no “Massacre de Guapo'y”.

Para refletir sobre todo esse contexto da retomada, realizamos conversas junto às pessoas que vivem no tekoha, como as lideranças políticas/espirituais (*Nhande-ru* e *Nhandesy*) e demais pessoas que estão na luta pela recuperação dos territórios ancestrais.

Foram discutidos especialmente os elementos das resistências Kaiowá e Guarani pela demarcação e retomada dos territórios, compreendendo que Amambai é o único lugar onde ainda não havia processos de retomada. A retomada expressa a luta coletiva desses povos e a possibilidade de reconstruir a força destes *tekoha*.

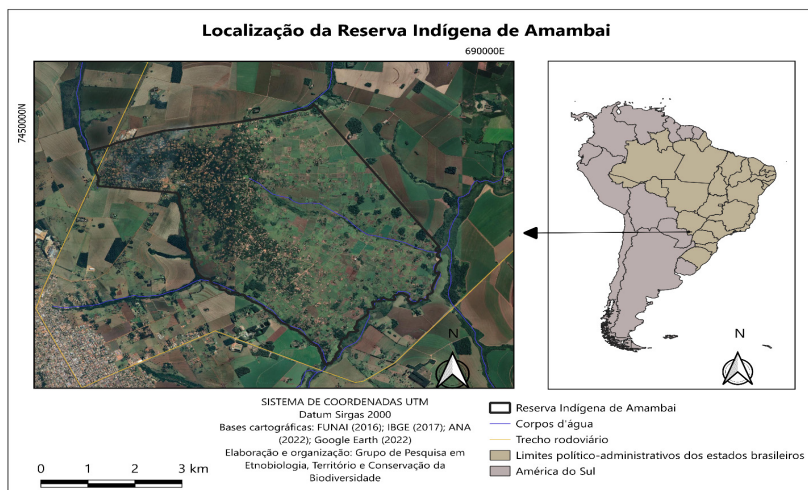
É importante destacar que a primeira autora vivenciou e presenciou o contexto de retomada e os ataques. Desse modo, desejamos que esta pesquisa contribua para expressar a importância da retomada dos tekoha e da organização das comunidades e para contrapor o discurso do Estado e do agronegócio.

Caminhos da pesquisa

A retomada *Guapo'y Mirim Tujury* está situada nos arredores da Reserva Indígena de Amambai, conhecida

tradicionalmente como *Guapo'y*. O mapa a seguir demonstra a localização da reserva (Figura 1).

Figura 1 – Mapa da localização da Reserva Indígena de Amambai



Como metodologia, utilizamos a abordagem qualitativa através da participação observante (Albert, 2014), entrevistas livres realizadas junto à comunidade que está na retomada, além da autoetnografia da primeira autora, da etnia Guarani, de modo que pretendemos refletir sobre o caminhar de sua parentela até a Reserva Indígena de Amambai, descrevendo sobre o *oguata* – caminhar de sua mãe e de seus avós que geraram sua família (*ypykykuera*). Já as entrevistas, em formato de conversas, foram guiadas pelos seguintes eixos orientadores: (1) como os moradores narram os ataques contra a retomada e (2) a resistência comunitária.

Durante os trabalhos de campo, conversamos com várias pessoas que estão morando atualmente na retomada *Guapo'y Mirim Tujury*, pessoas que estiveram no ataque ocorrido em maio de 2022 e também com as lideranças da linha de frente. Além disso, buscamos refletir sobre algumas narrativas dos familiares de companheiros que foram assassinados: nossos guerreiros Márcio Moreira e Vitor Fernandes.

É importante destacar que um dos processos que compõem as retomadas é a luta diante da precarização da vida instituída pela reserva indígena, que foi uma criação do Estado entre os anos de 1915-1928. O pesquisador kaio-wá Eliel Benites (2021) destaca que a dinâmica dos *tekoha* antigos possuía a característica de não se fixar por longo período no mesmo lugar, formavam ocupações temporárias e experienciavam diversos territórios que permitiam enriquecer o *tekoha* e os saberes sobre a ecologia.

Mas o avanço da política integracionista e nacionalista do Estado brasileiro impôs o reservamento por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), através da violência e deslocamento forçado das famílias Kaiowá e Guaraní para pequenas áreas de menos de 3.600 hectares em um contexto de ampla devastação dos elementos da natureza (Benites, 2021).

Frente a isso, as retomadas kaio-wá e guarani buscam reconstruir a força da terra a partir do *tekoha*, contrapondo o desterro e a precarização da vida imposta pelo Estado e pelo agronegócio.

Nesse sentido, acreditamos que as nossas pesquisas devem ter compromisso com os povos originários, com a verdade e com a ética, possibilitando que o trabalho seja um instrumento de resistência contra a violência e o projeto de apagamento produzido pelo Estado contra os povos indígenas.

A criação das reservas indígenas, desterritorialização e precarização da vida

O território originário e tradicionalmente ocupado pelos povos Guarani e Kaiowá se estende por todo o sul do estado do Mato Grosso do Sul, desde o rio Apa (municípios de Bela Vista e Dourados), abrangendo toda a Serra de Maracaju (Pedro, 2020) e a bacia do rio Paraná. No entanto, esses territórios foram violentamente reduzidos, de modo que atualmente esses povos ocupam pequenas porções de terra, sejam elas reservas indígenas, terras indígenas demarcadas e homologadas ou retomadas (Pavão, 2021).

As reservas indígenas foram instituídas pelo Estado brasileiro nos anos de 1915-1928, por meio das ações do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos municípios de Dourados, Caarapó, Amambai, Tacuru, Paranhos Japorã e Coronel Sapucaia (Valiente; Pereira, 2017). A Reserva de Amambai é a segunda maior do estado e possui uma população que chega a quase dez mil pessoas (Valiente, 2019). Conforme o Cimi (2022a), na Reserva de

Amambai, mais de dez mil Kaiowá e Guarani vivem em somente 2,4 mil hectares, “a situação é um exemplo deste contexto de desrespeito à Constituição Federal, que garante aos povos originários o direito à existência e a regularização e proteção dos seus territórios”.

Nesse mesmo sentido, o pesquisador Kaiowá Celuniel Valiente (2019) enfatiza:

A reserva foi demarcada em 1915, recepcionando, nas décadas seguintes, expressivo número de famílias kaiowá e guarani oriundas de diversas comunidades, deslocadas de seus territórios de ocupação tradicional, dentre elas, os meus parentes paternos e maternos. Ao longo das décadas, as parentelas, gradativamente recolhidas na reserva, produziram uma configuração composta por coletivos com relativo grau de autonomia, conectados entre si e com as diversas agências da sociedade nacional, formando redes de alianças instáveis (Valiente, 2019, p. 15).

O autor destaca também que é importante compreender que cada uma das reservas possui a sua “trajetória própria de povoamento e recolhimento, mas a maioria desses coletivos na época do esparramo – *sarambi* – foi removida, de forma violenta, dos seus *tekoha* tradicionais” (Valiente, 2019, p. 45).

Outro pesquisador Kaiowá, Gileandro Pedro (2020, p. 21), destaca que o Estado brasileiro tinha como objetivo aglomerar os indígenas nas reservas, mas muitos indígenas resistiram em continuar em seus *tekoha*, “refu-

giaram-se nas matas (ka'aguy) até que se esgotaram os locais de mobilidade e as possibilidades de continuarem percorrendo o território que anteriormente ocupavam”.

O processo de desterro e expropriação dos *tekoha* foi articulado com a política de loteamento e titulação das terras pelo Estado, ainda que estivessem em posse dos indígenas. Os “donos titulados” usavam inúmeros mecanismos para que os indígenas fossem retirados e deslocados à força (Pedro, 2020).

A resistência dos Kaiowá em desocupar os seus *tekoha* (lugar de viver) demonstra que o interesse deles por esses locais não era visto sob a ótica da propriedade privada, mas se tratava de uma maneira diferenciada de se relacionar com os *tekoha*. Apesar das recusas dos indígenas de deixarem os *tekoha*, locais de habitação, de caça e de mobilidade, poucas garantias foram asseguradas aos mesmos. Com a chegada dos colonos visando a ocupação maciça das terras, o governo não mediu esforços para que a expropriação das terras dos indígenas ocorresse, sob o argumento de que havia um local destinado a eles: as reservas demarcadas pelo SPI. Atrelado a isso, a instalação de fazendas e sítios contribuiu para a derrubada das matas (em larga escala) para fins agropastoris, contribuindo para que ocorresse a diáspora ou *sarambi* (dispersão), quando os Kaiowá tiveram que deixar de ocupar os territórios que tradicionalmente habitavam. Ainda na atualidade, repercute a reprodução da afirmação de que os indígenas têm de se manter confinados em ínfimos espaços, estáticos e apáticos com a situação em seu redor (Pedro, 2020, p. 22).

A história de vida da primeira autora reflete muito bem essa dinâmica de violência e expropriação territorial, de modo que sua família migrou para a Reserva Indígena de Amambai logo após sua criação em busca de melhorias de vida. Assim, sua família, de origem Guaraní, se deslocou da Terra Indígena Pirajuí, município de Paranhos, território com expressiva população Guaraní, para buscar melhores condições de vida com a criação da Reserva Indígena de Amambai.

De acordo com a família da primeira autora, seus familiares vieram quando ainda não havia muita gente do povo guarani na Reserva Indígena de Amambai. Depois de um tempo vivendo escondidos na reserva, os Guaranis começaram a ocupar e morar naquele lugar que era uma área com a maior população do povo Kaiowá. Segundo os relatos dos mais velhos, antes de as famílias guaranis chegarem à Reserva de Amambai, era comum viajar caminhando a pé, sem ter um lugar fixo para morar.

Seu pai, Ramão Pires, trabalhava de fazenda em fazenda para conseguir alimentar a família, o trabalho durava no máximo uma semana e acabava, então era necessário juntar a família e procurar uma outra fazenda para poder trabalhar junto com os outros filhos homens. Esse é um fator importante de se refletir, os *karaí* (não indígenas) tiraram as terras, destruíram a floresta e impuseram trabalhos precários para os Guaraní e Kaiowá sobreviverem.

As mulheres ficavam próximas às aldeias para cozinhar, para pegar água do rio e lavar roupa, constituindo o aspecto de grande importância para a resistência e para a luta pela vida por meio do trabalho produtivo e reprodutivo. No entanto, naquela época, a primeira autora relembra que não se tinha nem barraco para dormir, dormia-se embaixo das árvores e era comum fazer fogo para poder se aquecer.

Essa contínua caminhada dos Guarani e Kaiowá se revela através da lembrança da primeira autora, que se recorda de alguns lugares específicos (*Yvykui*, *Ypehu* e *Nhandu Roka*) durante essa jornada até chegar à Reserva Indígena de Amambai (*Guapo'y*). Segundo sua mãe, “quase que não fomos aceitos nesse *tekoha* porque somos da etnia Guarani e o lugar pertencia aos Kaiowá” (Informação verbal, Valentina, 2022).

Desse modo, a autoetnografia da primeira autora revela a chegada de sua família à reserva indígena por meio de muita dificuldade. No entanto, a aliança com as lideranças locais, como Orcise Vasques e Arsênio Vasques, que eram o capitão e o chefe do posto na época em que sua família chegou à Reserva de Amambai, foram fundamentais para que sua família se estabelecesse nesse *tekoha*. Desse modo, Arsênio, chefe do posto, que atualmente (2022) é o capitão de *Guapo'y*, conseguiu um pedaço de terra para essa família poder plantar e construir moradias na região que é conhecida hoje como *hugua*.

As memórias autoetnografadas demonstram que naquele tempo, quando a família da primeira autora chegou à Reserva de Amambai, o local era um lugar muito bonito e cheio de árvores conhecidas como *Guapo'y*. É exatamente por isso que a aldeia é conhecida pelo nome de *Guapo'y*. Nesse local, também havia muitos rios e cachoeiras que possibilitavam atividades como a caça, pesca e coleta de frutos. Contudo, com o passar do tempo, os *karai* começaram a entrar na reserva e foram tirando muitas árvores, destruindo toda a biodiversidade até acabar com quase tudo.

Por meio dessas memórias autoetnográficas, construídas por uma intelectual indígena que vive no território em questão, é possível apontar a importância de pesquisas centradas nos territórios a fim de apontar novos caminhos vitais para a construção de outras formas de conhecimento, que sejam criadas desde a multiplicidade de povos frente às formas eurocêntricas fundamentadas na monocultura da mente (Shiva, 2003). Para o pesquisador Kaiowá Gileandro Pedro (2020, p. 23),

os saberes criados nos centros de poder monopolizam o conhecimento aos seus respectivos locais, implicando na desvalorização de outros, cuja origem remete às localidades consideradas periféricas. Com isso difunde-se a ideia abstrata de uma ciência universal originada a partir de conhecimentos oriundos dos centros de poder localizados na Europa. Para se entender a concepção Kaiowá, portanto, é necessário vislumbrar uma epistemologia que se difere original-

mente das formas eurocêntricas [...]. Embora sejam epistemologias diferentes, para os indígenas Kaiowá são as leis naturais contundentes que regem a realidade e, mais do que um ponto de vista, regem sua forma de ser e de viver.

Desse modo, almejamos que as pesquisas acadêmicas sejam, de alguma forma e naquilo que puderem contribuir, um instrumento de luta para os povos e comunidades. Narrar as histórias através da voz de pesquisadoras(es) indígenas, juntamente com as vozes das anciãs e anciãos, é um caminho de subversão contra a história hegemônica ocidental do *karaí*. Contar as histórias das lutas e construir a crítica a partir da voz dos povos indígenas é um compromisso epistêmico e político com os povos.

Por isso, concordamos com Eliel Benites (2021) que, ao contrário da noção de pesquisa de pesquisadores não indígenas, que buscam o saber através de escala analítica por meio de uma relação de poder entre sujeito e objeto definido, os povos indígenas buscam a multiplicidade das trajetórias de vida, das experiências e das epistemes na totalidade da vida, da cosmologia e da resistência.

Tendo isso como premissa, a seguir compartilhamos um registro da resistência Kaiowá e Guarani no processo de retomada do tekoha *Guapo'y Mirim Tujury*, povo que não desiste da luta pelo seu *tekoha* e por uma vida digna e justa. Apresentaremos um registro da vio-

lência e usurpação dos territórios ancestrais pelo Estado e pelo agronegócio que impera na região.

Nesse sentido, é importante compreender o que é destacado pela pesquisadora kaiowá Valdelice Veron (2018, p. 16): “para nós, um grande flagelo é o biocombustível, o etanol, produzido em nosso território, como sangue que jorra de nossas veias e que inunda a terra Kaiowá”. A autora demonstra como as vidas indígenas são marcadas por essa violência, não há descanso para os povos, as invasões e usurpações não têm fim. Veron ainda enfatiza que

vivemos em permanente genocídio. Luto contra o genocídio, a morte física, e contra o etnocídio, a morte do modo de viver Kaiowá, que se pratica no Brasil desde a chegada do colonizador no século XVI. Em pleno século 21, nosso povo precisa de ajuda e pede socorro. Buscamos alianças com aqueles que verdadeiramente querem nos ajudar. Nosso povo não quer morrer em silêncio. Nosso único desejo é viver em paz nas terras onde nascemos, onde estão enterrados os nossos antepassados (Veron, 2018, p. 16).

A retomada Guapo’y Mirim Tujury: resistência guarani e kaiowá e violência contra os povos indígenas

As retomadas kaiowá e guarani têm sido um tema muito discutido atualmente nos trabalhos, encontros de

movimentos socioterritoriais e palestras, o que permite dar visibilidade à violência produzida pelo Estado e pelo agronegócio contra os povos indígenas. Desde muito tempo atrás, os povos Guarani e Kaiowá vêm sendo tirados do seu lugar de origem e colocados em pequenos espaços onde mal dá para se viver.

No entanto, a década de 1970 inaugurou novos processos de uma resistência histórica pelo território ancestral, quando se fortaleceram as retomadas. De acordo com o pesquisador kaiowá Tonico Benites (2012), o movimento socioterritorial Guarani e Kaiowá pela retomada dos *tekoha* se fortaleceu entre a grande assembleia *Jeroky* e *Aty Guasu* nos anos 1970. O pesquisador destaca:

As narrações de várias lideranças religiosas e políticas evidenciam que as realizações dos grandes rituais religiosos (*Jeroky guasu*) e das grandes assembleias intercomunitárias (*Aty guasu*) foram e ainda são fundamentais para os líderes políticos e religiosos se envolverem nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos (Benites, 2012, p. 168).

Essa é uma das expressões e relações que compõem os processos de retomada dos territórios Kaiowá e Guarani. Quando se diz *Jeike Jey* é como se houvesse um movimento direto de resposta organizada frente à violência contra esses povos e diante da desterritorialização produzida pelo Estado contra os povos indígenas. “Jeike Jey é sempre o resultado da articulação política e da luta religiosa de lideranças das famílias extensas

para retornar aos seus antigos espaços territoriais” (Benites, 2012, p. 169).

Jeike Jey envolve os líderes políticos e religiosos que participam dos grandes rituais religiosos (*jero ky guasu*), sendo que são fundamentais para efetivar o processo de reocupação e retomada dos territórios perdidos. *Jeike Jey* também é visto como uma forma de resistência contra as violências dos fazendeiros, em uma atuação permanente e insistente através da ação dos ñanderu durante os rituais religiosos. A ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas, sobretudo no momento de reocupação dos territórios tradicionais (Benites, 2012, p. 169-170).

As retomadas na luta guarani e kaiowá têm influência direta da atuação da espiritualidade, uma das forças que mobilizam as dimensões sociais e não sociais no processo de construção contemporânea do *tekoha* (Benites, 2021).

A devolução da terra é o primeiro passo da retomada dos modos de ser dos antepassados – *tekoymã* – como forma de recompor os múltiplos sistemas que o *tekoha* outrora recendia/exalava em todos como os caminhos das divindades. Assim, o grande objetivo é retomar este modo antigo como referência para a construção do futuro, no diálogo sistemático com as novas tecnologias disponíveis, dando suporte para repor as energias da terra e, assim, a volta dos guardiões (Benites, 2021, p. 208).

Retomar os territórios é o que possibilita fortalecer o modo de ser e viver Guarani e Kaiowá a partir da reconstrução dos *tekoha* frente à violência e desterritorialização instituída pelo Estado e pelo agronegócio em Mato Grosso do Sul. As retomadas (*jeike jey*) kaiowá e guarani são ações que estão relacionadas à resistência ancestral pela reocupação dos *tekoha*. Mas, nesse processo, sempre há um contexto de aprofundamento da violência e genocídio tanto pelas mãos de fazendeiros e jagunços quanto pela mão do Estado, que não somente é conivente com a violência, mas é sobretudo um agente dela.

Em *Guapo'y Mirim Tujury*, a retomada se iniciou na tarde do dia 18/5/2022, logo depois de uma reunião entre as lideranças e a comunidade da Reserva de Amambai (*Guapo'y*). Foram algumas parentelas que estavam dando apoio para os demais na luta pela recuperação do território ancestral que tomaram a iniciativa e já naquele mesmo dia foram para a fazenda.

O movimento pela retomada do *tekoha Guapo'y*, área contígua à Reserva Indígena de Amambai, iniciou-se no final de maio, quando o também Guarani Kaiowá Alex Lopes, de 17 anos, foi covardemente assassinado numa área que, segundo os Kaiowá e Guarani, pertencia à Reserva Indígena de Taquaperi, em Coronel Sapucaia (MS), mas foi apropriada por fazendeiros. Na Reserva de Amambai encontra-se grande parte da família de Alex, que, sensibilizada pela dor da perda e pela necessidade de reaver áreas de ocupação tradicional do povo, decidiram retomar o *tekoha Guapo'y*, dois dias depois do as-

sassinato. Acabaram inicialmente sendo expulsos por ação policial e de fazendeiros, mas retornaram, no dia 24 de junho, dispostos a ocupar a sede da fazenda (Cimi, 2022c).

A maioria das pessoas pouco sabia sobre a retomada, e a história que se espalhou foi que os indígenas estavam invadindo a terra do fazendeiro, mas não foi falado que eles estavam apenas retomando uma terra que foi tirada do povo *Guarani Kaiowá* há muito tempo. Logo, toda a Reserva de Amambai e outras reservas ficaram sabendo, e as pessoas ficaram com medo, pois já sabiam que os *karaí* não iriam entregar a terra facilmente. Outros foram até a fazenda para ajudar os demais a retomar a terra que é vista como um novo espaço – *tekoharã* – para o povo Guarani e Kaiowá.

Então, logo após a ocupação e retomada, os indígenas foram chegando aos poucos e à noite montaram suas barracas e colaram cartazes na entrada da fazenda demarcando o espaço retomado. Também estava lá um *nhanderu* (liderança política e espiritual), que estava ajudando com muita força através da sua reza.

No início da retomada, estiveram presentes a Polícia Federal e o chefe da Funai junto com uma antropóloga. Uma cena desse período ficou bastante marcada: na fazenda retomada, havia uns dez homens *karaí* com os olhos cheios de ódio, capazes de tudo e prontos para tirar a vida dos indígenas não importando quem fosse, criança, mulher ou idoso. Todos com a arma apontada

para os indígenas e, do outro lado, as pessoas com arco e flecha e seu *mbaraka*, dispostos a dar a vida por aquele *tekoha*.

Nesse momento, no olhar dos indígenas, deu para ver o medo, mas sobretudo a coragem e que não estavam lá para recuar. Mais ou menos às 3h30, um dos filhos do fazendeiro invasor pegou um trator e veio com muita velocidade para o lado dos indígenas na intenção de machucar alguém, mas chegando mais perto ele viu que a Polícia Federal estava presente e, para disfarçar, passou por cima do milho e começou a destruir o milharal, gritando bem alto: “estou destruindo o alimento que vocês comem”.

Se não estivessem as “autoridades” presentes, ele com toda a certeza teria passado por cima de qualquer um. Tudo estava muito violento, mas a comunidade ficou uma semana sem que ninguém se ferisse. No entanto, na madrugada do dia 24/5/2022, foram atacados pelos fazendeiros e por policiais militares, dando a entender que foi uma ação orquestrada para acontecer exatamente no momento em que a maior parte da comunidade não estava presente, já que algumas pessoas voltaram para suas casas durante essa noite.

Os fazendeiros exibiam discursos de ódio contra os indígenas, dizendo o tempo todo que os que estavam retomando o território eram vagabundos, que não tinham “nada para fazer” e por isso estavam lá atrapalhando quem realmente “trabalha”. Ainda falavam que a reto-

mada prejudicou outros indígenas que foram dispensados do seu emprego da cidade. Essa tática de dividir os povos indígenas sempre foi uma prática da política de Estado e dos fazendeiros. Nessa ocasião, eles tentavam dividir o povo, colocando a própria comunidade em uma condição de julgamento contra a retomada. Estavam reproduzindo os discursos equivocados de fazendeiros que afirmam que indígenas não fazem nada na terra, dizem que só querem deixar a mata crescer e nada mais.

Esses discursos demonstram a visão que os fazendeiros têm dos povos originários e da própria terra. Para eles, o que é “produtivo” é a destruição da terra para colocar monocultura e veneno. Os povos indígenas cuidam da terra, cuidam da floresta, manejam muitos cultivos junto à antiga floresta que predominava nos territórios ancestrais. Mas os *karaí* destruíram toda a floresta que havia nos *tekoha*, deixando tudo sem vida e, hoje, quando há uma retomada da terra, há também a recuperação do território que estava com a biodiversidade aniquilada, com os rios destruídos.

Contudo, os Guarani e Kaiowá têm buscado modos de restaurar aos poucos as formas de vida, seja por meio do alimento cultivado nas roças (*kokue*), seja pela mata que é deixada germinar aos poucos com a atuação dos *jára* (guardiões/donos das espécies e lugares). Isso para os fazendeiros é “não fazer nada com a terra”. Na realidade, os indígenas não fazem o que eles fazem, que é destruir a vida.

Na retomada de *Guapo'y Mirim Turujy*, o capitão não deu nenhum tipo de apoio para a sua comunidade, estava ao lado dos *karaí*, de modo que o próprio capitão chamou a Polícia Militar para despejar os indígenas. Ele dizia que ou saíam por bem ou por mal. No entanto, a comunidade reagiu e foi construído um documento pedindo a retirada imediata do capitão do cargo. Assim, foi realizada uma nova eleição para a liderança da Reserva de Amambai.

Mesmo sendo rejeitado por algumas pessoas da comunidade, ele novamente se candidatou como vice, mas quase não obteve votos. Uma outra complexidade que atravessou todo esse contexto foi a cooptação produzida pelos fazendeiros, dividindo o povo novamente, cooptando indígenas para que passassem informações para eles.

Foi nessa ocasião, no dia 24/6/2022, que os fazendeiros junto com a Polícia Militar entraram com violência no *tekoha* retomado, e várias pessoas ficaram gravemente feridas. Foi nesse dia que assassinaram nosso companheiro guerreiro Vitor Fernandes do povo *Guarani Kaiowá*, de 42 anos, morto com arma de fogo que foi disparada por um dos agentes da Polícia.

Naquela madrugada, foi possível ouvir os tiros e também as pessoas que estavam gritando e pedindo por socorro. Eram os fazendeiros junto com a Polícia atacando os indígenas, tentando instituir o despejo através do uso de armas letais, com helicóptero sobrevoando a

retomada e sem o mandado de reintegração de posse. Isso foi um ato de extrema violência e covardia que colocou em risco a vida de pessoas inocentes que estavam totalmente desarmadas.

Essas pessoas estavam apenas lutando para ter de volta o território ancestral que foi roubado do povo *Guarani* e *Kaiowá*, a terra que sempre foi desse povo. O corpo de Vitor Fernandes foi colocado no barracão perto da escola para ser velado em aberto para a comunidade, familiares e amigos. O velório aconteceu em um sábado (25/6/2022) e foi até a segunda-feira (27/6/2022).

O Conselho Indigenista Missionário destaca a partir das denúncias da comunidade:

Policiais militares dispararam tiros de borracha e de arma de fogo contra os indígenas, deixando dezenas de feridos, inclusive crianças e anciãos, e um morto – Vitor Fernandes, de 42 anos. A comunidade tem denunciado ser alvo de uma série de ataques, preconceitos e acusações que não encontram respaldo na realidade dos fatos (Cimi, 2022b).

Muitas lideranças indígenas de todo o estado, pessoas de diversos lugares e povos estiveram presentes para prestar solidariedade aos parentes e à comunidade. Os familiares pediram que o corpo da vítima fosse enterrado no mesmo lugar onde ele tombou. Assim, foi feito um acordo entre a Defensoria Pública da União (DPU), o Ministério Público Federal (MPF) e o fazendei-

ro para que o corpo fosse sepultado no mesmo lugar onde ele foi morto.

Para os Guarani e Kaiowá, há uma profunda relação entre o lugar onde tomba o guerreiro e a espiritualidade, por isso se planta o corpo no *tekoha* onde o parente tombou. Nessa ocasião, os Kaiowá e Guarani responderam ao genocídio e à violência com uma concentração de cerca de 2 mil pessoas que foram em marcha na tarde daquela segunda-feira (27) para o enterro de Vitor Guarani Kaiowá, que foi assassinado pela Polícia no *tekoha Guapo'y*. A comunidade de Amambai *Guapo'y* também se revoltou com o capitão que não apoiou a retomada. O capitão era contra e se aliou com os *karaí* que fizeram o massacre, por esse motivo as pessoas levaram o corpo de Vitor Fernandes até em frente à casa dele e o acusaram de assassinato.

Conversando com algumas pessoas dessa aldeia, buscamos entender como outras pessoas que não estão nas retomadas e que estão muito próximas às instituições dos *karaí* (como a igreja) pensam a retomada. Também procuramos refletir sobre o fato de elas reproduzirem o mesmo discurso dos *karaí* contra os povos indígenas.

Os diálogos junto a uma mulher cristã e pastora de uma igreja evangélica revelaram que ela enxerga a retomada como algo que vem do diabo, que serve para matar e destruir famílias. Essa senhora chegou a afirmar que as pessoas que iniciaram a retomada das terras es-

tavam sendo usadas por maus espíritos para levarem suas almas. Também afirmou que a retomada faz com que as famílias sejam destruídas, referindo-se aos homens e mulheres que vão na retomada e deixam seus filhos e famílias.

Para essa pastora, as pessoas estavam totalmente dominadas pelo demônio tirando o medo e dando coragem para que eles tirem a vida dos *karai* ou que eles acabem perdendo sua vida. Ela disse ainda que havia pessoas que estavam frequentando a igreja e deixaram de ir aos cultos para estarem presentes na retomada e que, por isso, ela vê tudo como algo ruim, como coisas diabólicas. Ela também afirmou que as pessoas que faleceram morreram em vão, não aproveitaram nada da terra que foi retomada.

Essa narrativa evidencia a prática de querer dividir o povo, sendo essa uma ação contínua das instituições dos *karai* e da visão que eles tentam impor para todas as pessoas. Em uma outra ocasião, ouvindo uma mulher kaioiwá, ela relatou que acompanhou os feridos ao hospital e narrou que os policiais maltratavam os feridos que estavam no leito, levantando-os sem eles conseguirem se levantar, escancarando o racismo e a violência sistemática contra os indígenas. Agentes da polícia ainda pressionavam o local do ferimento e os levaram para a delegacia empurrando e usando palavras como do tipo “bugre e malditos indígenas”. Ela relatou que acompanhou os feridos e presos até a dele-

gacia, mas a Polícia Militar não permitiu a comunicação uns com os outros.

Essa mulher que acompanhou os feridos conta que, ao anoitecer, os policiais militares a mandaram ir embora, assim como fizeram com mais outras duas pessoas que estavam ali presentes para acompanhar a situação. Ela relembra que, ao saírem da delegacia, começaram a correr por medo, não estavam com medo à toa, pois os policiais começaram a segui-los. Nesse momento, perceberam que tinha um carro com muita velocidade e se esconderam rapidamente numa mata, o carro chegou até a entrada da reserva e parecia estar procurando por alguma coisa ou alguém. Como não encontraram ninguém, retornaram rumo à cidade e, por precaução, ela e os outros indígenas ficaram a noite toda na mata.

Em uma das ocasiões, houve desespero das(os) professoras(es) e também das mães e pais das crianças que estavam na escola, pois a direção pediu aos pais que buscassem seus filhos o mais rápido possível, porque havia circulado mensagens em diversos grupos de que os fazendeiros estavam planejando um ataque às escolas. Mas, como se tratava de crianças, um membro do grupo resolveu compartilhar a conversa dos fazendeiros, que estavam planejando matar pelo menos dez crianças. Nessa conversa, falavam em matar pelo menos dez crianças que, nas palavras deles, “são filhos desses vagabundos”.

Quando a situação parecia estar mais calma, uma nova tragédia se configurou: em 14 de julho, uma terça-feira, Márcio Moreira, morador da aldeia, foi vítima de uma emboscada. Segundo familiares, ele foi contratado para fazer o trabalho de construção de um muro, ele e mais quatro pessoas que ele levava junto para trabalharem como serventes. Ao chegarem ao local, perceberam que caíram em uma emboscada ao verem vinte pistoleiros com armas de fogo e facas. Conforme relatado pelo conselho Aty Guasu para o Cimi (2022b), o chamado “não se tratou de trabalho, foram recebidos já com agressões. Foi uma emboscada para assassinar os três, uma chacina”.

Márcio foi alvejado com tiros, atingido por facadas e foi torturado antes de morrer. Segundo relatos, ele gritava pedindo por socorro e ainda conseguiu correr uns 100 metros, mas não resistiu. Um dos seus companheiros também foi atingido, mas conseguiu escapar, e os outros ficaram desaparecidos. Um dos sobreviventes relata que já foram recebidos com violência, bateram neles e mostraram as armas de fogo, jogaram em cima do *karaguatá* e logo atiraram em Márcio. Os sobreviventes relataram que eles se deitaram no chão e, como a munição dos pistoleiros acabou, eles contaram que houve luta corporal e um dos indígenas conseguiu correr.

Depois do assassinato de Márcio, houve ainda outros ataques, resultando na morte de Vitorino Sanchez, que foi vítima de um atentado dentro da Reserva de

Amambai. No primeiro ataque, Vitorino foi alvo de disparos, mas sobreviveu. No segundo ataque, que veio de uma nova emboscada, foi assassinado com vários disparos, já na cidade de Amambai.

Conforme nota dos conselhos tradicionais em um manifesto de revolta e pesar pelos assassinatos e emboscadas contra os Guarani e Kaiowá da retomada de *Guapo'y* e da Reserva de Amambai após o massacre, é possível sentir a revolta e a indignação frente a essa barbaridade. A nota destaca: “Exigimos investigação séria e segurança para as famílias já”.

Esta situação de terror nos faz temer pela vida das famílias que estão na Retomada ou na Reserva. [...] sabemos que as duas vítimas têm em comum estarem ligados à nossa retomada. Márcio era liderança importante de *Guapo'y*, Vitorino um apoiador do movimento de recuperação de nossa Terra, ano [não] aderindo ao boicote sugerido a nossa retomada e fornecendo alimento às famílias. É difícil saber se as forças de segurança também não estão envolvidas uma vez que foram os protagonistas do Massacre que sofremos e que acabaram expostos pelas denúncias deste terrível episódio. Também precisamos saber se os fazendeiros da região estão envolvidos e até mesmo aproveitando as questões internas, como as eleições da aldeia, para atacar nossas famílias. O fato é que os Kaiowá têm morrido, emboscados, massacrados, perseguidos enquanto os agressores seguem impunes. Até agora nada foi feito com o Estado e com os policiais que nos atacaram de forma ilegal e cheia de violência.

[...] A polícia ataca, o Estado permite, o público e o privado funcionam em uma única direção. Ampliar a monocultura sobre os cemitérios que um dia foram nossas terras. Assim eles pensam, mas não permitiremos nem deixaremos de lutar (Povo [...], 2022).

A violência sistemática contra os povos indígenas evidencia a atuação dos fazendeiros como um agrobandidismo aliado aos policiais que seguem usurpando os territórios ancestrais e violando as vidas indígenas. O agrobandidismo é responsável pelas tantas vidas ceifadas, pelas tantas vidas que tombaram em luta pelo *tekoha*.

Mas, assim como as guerreiras e os guerreiros da retomada de *Guapo'y Mirim Turujy*, todo o povo Guarani e Kaiowá seguirá resistindo na luta pela vida e pelo território, por seus antepassados, por seus anciãos e pelas crianças que são o futuro da humanidade. Os parentes que tombaram deram suas vidas pela defesa do *tekoha* e, em memória de todas elas e todos eles, o povo Guarani e Kaiowá segue em luta. Assim como seguiremos denunciando toda violência contra os povos indígenas, seja através das ações em movimentos nos territórios, seja através das pesquisas nas universidades.

Considerações finais

Este texto buscou se estruturar a partir da compreensão da necessidade e vontade de registrar as memórias de resistência da retomada e também de narrar

a violência do Estado e do agronegócio. Construimos este registro a partir da luta da retomada *Guapo'y Mirim Tujury*, que ocorreu no ano de 2022, no município de Amambai, Mato Grosso do Sul.

Durante a retomada, vivenciamos um massacre pelas mãos dos fazendeiros e de policiais que seguem impunes, enquanto nossos companheiros guerreiros foram mortos por lutarem pela vida de seu povo e pelo território originário. Nesse sentido, concluimos que o Estado segue sendo conivente com o genocídio contra os povos originários desse país.

Dedicamos este trabalho à memória de Alex Lopes, Vitor Fernandes, Márcio Moreira, Vitorino Sanchez e todas nossas guerreiras e guerreiros que tombaram em luta. E dedicamos também a todas(os) as/os sobreviventes desse terrível massacre.

Que este estudo sirva como registro da luta incessante dos Kaiowá e Guarani e que seja um trabalho utilizado como instrumento de denúncia da violência sistêmica instituída pelo agrobandidismo.

Seguiremos resistindo pela retomada dos territórios ancestrais.

Referências

ALBERT, Bruce. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.

BENITES, Eliel. *A busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 165-174, 2012.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Após retomada de Guapoy, em Amambai (MS), indígenas são atacados por policiais e fazendeiros. *Cimi*, Brasília, DF, 24 jun. 2022a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/06/apos-retomada-de-guapoy-em-amambai-ms-indigenas-sao-atacados-por-policiais-e-fazendeiros/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Liderança Kaiowá Guarani sobrevivente do chamado “Massacre de Guapo’y” é assassinada por homens armados; outras duas ficaram feridas. *Cimi*, Brasília, DF, 15 jul. 2022b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/07/lideranca-kaiowa-guarani-sobrevivente-do-chamado-massacre-de-Guapo'y-e-assassinada-por-homens-armados-outras-duas-ficaram-feridas/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Nota do Cimi: assassinato de Guarani e Kaiowá é resultado de ação policial ilegal e da omissão do Estado. *Cimi*, Brasília, DF, 25 jun. 2022c. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/06/nota-cimi-assassinato-guarani-kaiowa-guapoy/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

PAVÃO, Sônia. *Conhecimentos tradicionais Guarani e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade) – Faculdade Intercultural Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

PEDRO, Gileandro B. *Ore Rekohaty (espaço de pertencimento, lugar que não se perde): do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos Kaiowá da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica em Douradina MS (1943 – 2019)*. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

POVO Guarani Kaiowá repudia assassinatos e emboscadas na retomada de Guapo'y e reserva de Amambai. *Apib*, [s. l.], 15 set. 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/09/15/povo-guarani-kaiowa-repudia-assassinatos-e-emboscadas-na-retomada-de-Guapoy-e-reserva-de-amambai/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

VALIENTE, Celuniel A. *Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai*, MS. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019.

VALIENTE, Celuniel A.; PEREIRA, Levi M. Uma breve descrição sobre os kaiowá e guarani evangélicos na reserva de Amambai (2017): aspectos históricos e sociopolíticos. *REA*, Salamanca, n. 4, p. 22-29, 2017.

VERON, Valdelice. *Tekombo'e kunhakoty*: modo de viver da mulher kaiowá. 2018. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

Participação das mulheres na retomada Yvy Katu¹

Cirlene Martinez²

Este capítulo aborda a luta pela terra de Yvy Katu e a participação das mulheres, tanto na primeira como na segunda retomada. Reúne informações sobre como foram as articulações para a recuperação da terra indígena Yvy Katu e identifica a importância da participação das mulheres na luta. O trabalho se desenvolveu a partir de pesquisa bibliográfica e entrevistas com as principais lideranças envolvidas no processo de retomada de Yvy Katu, em especial com as mulheres. Também recolhi a percepção das meninas dali sobre a luta pela terra. Des-

1. Adaptado do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na área de Ciências Humanas da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (Faind/UFGD), sob orientação da Profa. Dra. Rosa Sebastiana Colman.

2. Diretora da Escola Municipal Tekoha Guarani, reserva Porto Lindo, Japorã, Mato Grosso do Sul.

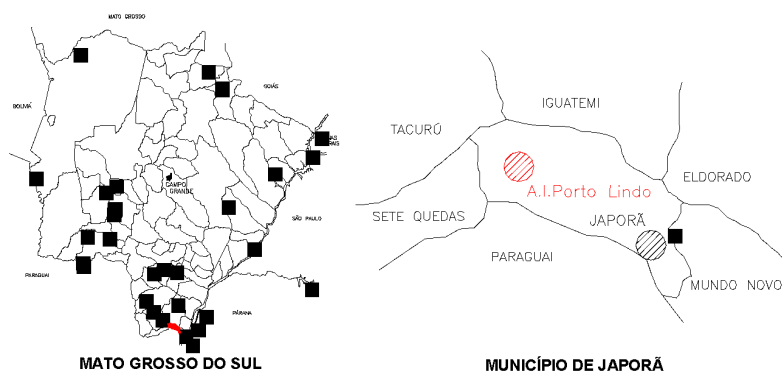
taco como principal resultado as várias reflexões que a pesquisa trouxe para a comunidade local, incluindo as mulheres guarani, sobre fazer parte do movimento de retomar a terra que pertencia aos nossos antepassados. Avalia-se que a participação das mulheres foi muito importante, quando mostraram a preocupação pelas novas gerações que futuramente ocupariam esses espaços conquistados.

Dedico este trabalho à memória da minha mãe, Olívia Rodrigues, e a todas as mulheres guarani que colaboraram para o trabalho acontecer. Agradeço primeiro a Deus pela força, depois à minha família pelo apoio e às mulheres indígenas que colaboraram para que eu realizasse este trabalho. Agradeço também a todos os professores da área de Ciências Humanas da Licenciatura Teko Arandu, que tiveram paciência de repassar um pouco de tudo sobre os conhecimentos relacionados às disciplinas na área em que estudei, e principalmente à minha orientadora, Rosa Colman, que teve paciência comigo e enfrentou a longa viagem para chegar até a minha aldeia, Porto Lindo, município de Japorã/MS, para me orientar. Sou diretora na Escola Municipal Indígena de Educação Infantil e Ensino Fundamental Mbo'ehao Tekoha Guarani Polo, que está localizada na Aldeia Indígena Porto Lindo, contando com quatro extensões: Dr. Nelson de Araújo (Missão), Sabedoria Tradicional, Bom Viver e Joaquim Martins. Estas salas também são mantidas pela Prefeitura Municipal de Japorã.

A escola Mbo'ehao Tekoha Guarani funciona com a seguinte estrutura administrativa e pedagógica: direção, direção adjunta, coordenação pedagógica, secretaria, corpo docente, serviços auxiliares, monitoria, zeladoria, merendeira e vigilância. A maior parte do pessoal é indígena Guarani Nandeva, principalmente na gestão e serviços. No corpo docente, são mais de setenta professores, dos quais apenas doze são não indígenas. Quando comecei a trabalhar, era o inverso: apenas seis professores eram indígenas, a maior parte era não indígena.

A pesquisa se desenvolveu na aldeia Porto Lindo e na terra de Yvy Katu. A Reserva de Porto Lindo (ver mapa na Figura 1, a seguir) foi demarcada no ano de 1928 pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio). É o lugar onde a comunidade guarani vive. Tinha originalmente uma área de 1.648 hectares. Atualmente, com Yvy Katu, possui 9 mil hectares. Está localizada no sul do estado de Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai, a 30 km do município de Japorã. A sustentabilidade da comunidade é basicamente da agricultura, e todos são falantes da língua materna, que é o guarani. A reserva também é conhecida como Jakarey e possui diversas regiões, como Gasory, Didikue, Bentinho, Yvu (Posto), Rondon e Missão. Já Yvy Katu se distribuiu em nove microrregiões: Remanso, Remanso Guasu, Agrolak, Paloma, Ita Vera, Pedra Branca, Chaparral, Yvy Katu Mirim e Yvy Katu.

Figura 1 – Localização da Reserva de Porto Lindo, em Japorã/MS



Fonte: Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (Neppi) da Universidade Católica Dom Bosco.

Trajetória pessoal e origem da pesquisa

Aos 7 anos de idade, estudei a 1ª e a 2ª série na atual escola polo. Na época, segundo informações dos meus pais, era a Funai (Fundação Nacional do Índio, hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas) que mantinha a escola. Fiz a 3ª série na Missão; na 4ª série, voltei para a escola polo, e na 5ª série estudei na escola José de Alencar, no Distrito de Jacareí, que fica a 6 km da aldeia – havia ônibus que transportavam os estudantes da reserva. Já na 6ª série, estudei na escola Sidrônio Antunes de Andrade, na cidade de Sidrolândia, porque fui morar com minha irmã para estudar. Ia de ônibus escolar da aldeia Barreirinho até a cidade. No ano seguinte, retornei a Por-

to Lindo e estudei até terminar o então chamado primeiro grau, cumprindo a 7ª e 8ª séries na escola José de Alencar.

A primeira professora com a qual me alfabetizei não era indígena: Lídia Rocha Javolski, que até hoje trabalha na escola da aldeia Porto Lindo. No ano de 1999, tive a oportunidade de ingressar para atuar como professora, a pedido do então capitão Carlos Vilharva. Na época, o prefeito do município era Sebastião Aparecido de Sousa (Tiãozinho).

No mesmo ano, iniciou-se o curso de Magistério Indígena (Ara Vera) em Dourados/MS, no qual estudei e me formei junto com outros cinco professores da aldeia de Porto Lindo. Permaneci na sala de aula por treze anos, de 1999 até 2012. De 2013 a 2016, atuei na coordenação pedagógica. Depois que terminei o magistério, parei de estudar por alguns anos.

Em 2011, retomei os meus estudos, iniciando a minha faculdade em Dourados, na Licenciatura Indígena Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), na turma que terminou no ano de 2016. Na época da conclusão da licenciatura, eu estava trabalhando em uma das extensões da escola polo: a escola Joaquim Martins, conhecida também como Chamõi Po'i. Nessa escola, funcionavam quatro turmas de 5º ano, nos períodos matutino e vespertino, com mais de cem alunos e seis professores.

Atualmente, estão funcionando na Escola Polo Tekoha Guarani as turmas do 2º ao 5º ano. E eu estou trabalhando na direção dessa escola. Também há a Escola Estadual

Marina Lopes, com turmas do 6º ao 9º ano do ensino fundamental e turmas de ensino médio, e a escola da Missão, com turmas da educação infantil até o 1º ano. Na Escola Polo Tekoha Guarani, funciona também a Universidade Aberta do Brasil, em convênio com a UFGD, para oferecer cursos na modalidade de Educação a Distância. No momento, funciona apenas o curso de Pedagogia.

Na minha pesquisa, busquei informações de como surgiu na comunidade o movimento para a recuperação da terra Yvy Katu (Figura 2) no município de Japorã/MS, território que antigamente pertencia aos índios e que foi tomado pelos fazendeiros. Observei a importância da participação das mulheres na luta, na primeira e na segunda retomada, e descrevi as formas de luta e a posição da justiça perante essas situações. A escolha desse tema contribuiu para entender melhor a história através da pesquisa com as lideranças, de modo especial com os mais velhos e as mulheres indígenas.

Figura 2 – Yvy Katu



Fonte: Foto da autora (2016).

O trabalho se deu, sobretudo, a partir de leituras do que já foi escrito sobre Yvy Katu, principalmente os trabalhos de Landa (2005) e Colman (2007). A pesquisa de campo foi feita a partir de visitas, conversas e entrevistas com as lideranças, especialmente com as mulheres indígenas. Realizei também um levantamento com minhas alunas do 5º ano sobre a importância da luta pela terra para os Guarani. Foram importantes neste trabalho as informações de Valdelícia Oliveira, de 50 anos; Olívia Rodrigues (*in memoriam*), de 75 anos; Agripina Lopes, de 53 anos; e Leila Rocha, de 53 anos.

Retomada de Yvy Katu

Nas conversas com as mulheres, elas se lembravam de como era viver em Yvy Katu antigamente, antes dos não índios tomarem a terra. Assim foi quando entrevistei minha mãe, dona Olívia Rodrigues, pela última vez, antes de ela falecer em julho de 2015. Ela descreveu como era Yvy Katu:

Quando eu era mocinha, morava no Yvy Katu com meus pais, perto do rio Iguatemi. Havia muitas matas nativas, animais, remédios nativos, muitas árvores frutíferas como jenipapo, jabuticaba, *guapority*, *guavira pytã*, araticum, jaracatiá. As famílias caçavam, pescavam. Plantava na roça batata-doce, milho, abóbora, feijão-de-corda, mandioca... E também as famílias moravam próximos dos rios

para facilitar o banho e lavar roupas (Olívia Rodrigues, 75 anos, 2015).

Dona Olívia (Figura 3) lembra que, na época, os caciques faziam *jerokey* (dança ritual), batizavam crianças e a plantação de roça. As pessoas doentes eram benzidas por eles, e eles preparavam remédios.

Figura 3 – Dona Olívia



Fonte: Foto de Osmaura de Araújo Santos (2013).

Percebe-se que desde antigamente as famílias guarani ocupavam a terra do Yvy Katu e que tinham uma boa relação com a natureza, vivendo felizes até o dia em que foram expulsos pelo não índio. Levaram anos e anos para retomar novamente, surgindo a ideia da primeira retomada em 2003.

Primeira retomada

O processo da reocupação do *tekoha* se iniciou com apoio do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) em frente à Fazenda São Jorge, antiga Agrolak, com a participação da comunidade. Ressalta-se que algumas mulheres tiveram envolvimento nessas retomadas.

Na sua entrevista, a dona Valdelícia Oliveira, de 42 anos de idade (Figura 4), lembra que seu pai, Alexandre Oliveira, era cacique (capitão) em 2003. Houve várias reuniões de articulação antes de decidirem como iniciariam a primeira retomada.

Figura 4 – A autora, Cirlene Martinez, e dona Valdelícia



Fonte: Foto de Lenilson de Oliveira (2016).

Após alguns dias, manifestaram-se e bloquearam as estradas que dão acesso de Japorã e da Linha Internacional à cidade de Iguatemi, não permitindo nenhuma circulação de veículos. Nisso permaneceram uma semana, não poderiam ficar muito tempo, visto que as estradas eram públicas.

Então, resolveram adentrar na entrada das fazendas. Foi aí que, no dia 16 de dezembro de 2003, formaram grupos e tomaram posse das fazendas. Durante a permanência na estrada, o papel das mulheres era buscar comida da casa para o esposo e filhos, ou até mesmo dividiam com outras pessoas. À noite, ajudavam os caciques nas danças rituais e atividades culturais. Valdelícia diz: “Era tanta vontade de recuperar a terra, que as pessoas pareciam não sentir mais cansaço”.

Os Guarani enfrentaram os fazendeiros, pois já não suportavam mais ver as áreas que pertenciam aos indígenas sendo ocupadas pelas braquiárias e pelo gado.

Num relato bastante emblemático, o professor Eliézer Martins descreve como aconteceu a retomada de Yvy Katu. Ele conta a partir de conversas com o Sr. Delosanto Centurión, rezador (*oporaíva*) de Porto Lindo, falecido em 2009, que foi uma liderança antiga dessa área e que sempre lutou pela retomada:

Eu estou falando da terra que é o Yvy Katu, da aldeia Porto Lindo. Então, de acordo com o Delosanto, que é rezador, inclusive ele está morando na área de conflito lá, ele já fez o barracinho dele lá e

ele diz, também, que há muitas necessidades lá no Yvy Katu, onde nós perdemos, onde nós deixamos. Ele diz que não deixou [aquela terra] porque ele sabia que um dia nós retornaria lá e já aconteceu hoje, no Yvy Katu, na aldeia Porto Lindo. E é um desafio, é um desafio da terra, que nós que estamos lá (Martins, 2006, p. 143-144).

Com relação à atuação dos professores e agentes de saúde, Martins (2006, p. 144) afirma: “Mas o que nós fizemos, nós somos professores, a gente tem 22 professores índios lá, e podemos relatar o que aconteceu. E por que que aconteceu?”. E relata todo o processo, desde como se movimentaram até chegarem a entrar em Yvy Katu.

E tivemos durante quase dois meses de conversa e aí nós chegamos a uma conclusão, que era o momento de nós, com os professores e com os agentes de saúde lá e os rezadores e os mais velhos. É, nós perdemos o medo, porque não temos medo né de encarar aquele, vamos dizer, as pessoas que têm capacidade pra vir em cima de nós com armas, com as leis, né. Mas nós, não (Martins, 2006, p. 144).

Em seu relato, o professor Martins não esquece do apoio de outras comunidades: “pedimos o apoio de várias comunidades indígenas de outras aldeias e eu senti a firmeza de que nós fizemos uma união forte” (2006, p. 144). E destaca a atuação e presença dos jovens na retomada, que compreendem a importância da luta pela terra:

E aí nós sentimos, também, que os jovens tinham, ainda, a força de ser guarani, de ser índio e, onde nós, cada um deles, no esforço fez, como vou dizer, é, que fez, o que é o modo de ser (do guarani), deixando os nossos relógios, os nossos, o nosso toca fita que nós temos. Temos, a nossa televisão, né. Nós deixamos pra trás e vivemos de novo, é, nós vivemos de novo aquilo que nós vivemos há anos atrás e enfrentamos, é, os nossos adversários políticos, é, a questão da terra. E a aldeia completa, veio de novo. Nós entramos de novo no Yvy Katu, no Porto Lindo, e estamos lá de novo hoje. Hoje tem 120 barracos lá e, no qual cada um tem, é, rezador e, então, a terra pra nós vai servir muito (Martins, 2006, p. 144).

Agripina Lopes (Figura 5), de 53 anos, também relata algumas lembranças da primeira retomada, dizendo que os rezadores foram os principais na luta pelo Yvy Katu, porque deles vinham a energia positiva e a força para lutar. Na época da retomada, os rezadores presentes no local foram Ângelo Nunes, Delosanto Centurión (*in memoriam*, faleceu com 97 anos), Gledson Romero (52 anos), Paulino de Sousa (72 anos) e outros.

Figura 5 – Agripina Lopes



Fonte: Foto de Júlio César Lopes (2015).

Ela, como mulher, disse que teve sua participação ajudando a organizar a preparação de comida para as pessoas que estavam acampadas em cada canto das fazendas. Pela sua observação, disse também que havia poucas mulheres e mais crianças. Quando perguntei se sentiu medo, respondeu-me o seguinte: “Não, naquela hora o foco principal era só ganhar Yvy Katu e nada mais, tudo isso pensando nas novas gerações, porque há bastante jovens e crianças que um dia vão precisar de mais espaço”.

Refletindo sobre essas informações, observo o tamanho das preocupações das mulheres em relação aos

espaços, e o sonho de querer deixar para os filhos boas condições de vida, que é a terra.

No dia da ocupação, houve confronto entre índios e fazendeiros. Eles não aceitavam entregar a terra que pertencia aos Guarani; mas, com muita pressão, tiveram que deixar. Colman (2007) descreve a retomada, informando que, para começar, os Guarani organizaram um bloqueio na estrada MS-286, que liga o município de Iguatemi a Japorã, a partir do dia 20 de dezembro de 2003. Os Guarani retomaram sua terra tradicional e foram se instalando nas quatorze propriedades que compõem o *tekooha* Yvy Katu. Essa área está localizada entre os córregos Guassori e Jacareí e o rio Iguatemi.

Os Guarani se organizaram da seguinte forma para a retomada: três grupos diferentes foram instalados estrategicamente nas entradas de três fazendas que permitem o acesso às demais propriedades – no caso, a Fazenda São Jorge (ou Pedra Branca, antiga Agrolak), com 169 ha; a fazenda Paloma, com 43 ha; e a fazenda Remanso Guasu, que possui 270 ha – e que também eram as maiores em extensão territorial. Em cada uma das quatorze propriedades, permaneciam pequenos grupos nas sedes, para garantir a distribuição por todas as demais, onde também havia grupos instalados (Landa, 2005).

Na opinião de Landa (2005), o enfrentamento poderia ter sido evitado se o relatório de identificação tivesse sido publicado em seguida de sua produção. Não

sendo publicado, a retomada da área já era esperada, e não foi uma surpresa.

A reocupação do tekoha Yvy Katu por parte dos índios foi uma ação que devia ser esperada pelo órgão em questão, pois na publicação do laudo antropológico que estava concluído desde 2002, e cuja produção tinha criado um clima de otimismo para a possibilidade de retomada de terras que pudessem novamente permitir o assentamento nos antigos locais onde estavam seus antepassados, e também ter acesso a espaços de caça, pesca e coleta, mesmo que em ambiente depauperado, como é toda a região sul do estado, se comparada a uma situação de 50 anos atrás (Landa, 2005, p. 285).

Os Guarani ficaram acampados nos lugares ocupados e esperaram pela decisão da Justiça. Passados noventa dias, o Ministério Público marcou uma audiência com lideranças indígenas, onde foi decidido o reconhecimento de 10% das áreas ocupadas do Remanso, Agrolak e Paloma – isso, até que saísse a decisão de ocupar a área completa. Os anos se passaram e a comunidade sempre na expectativa de espera; foram-se quase dez anos, e a Justiça não retornou com nenhum parecer.

Nos relatos colhidos por Colman (2007), observa-se que dona Rosa Lopes (Figura 6) também se recorda desse momento tenso. Ela relatou o seguinte:

Dançaram na estrada, dançaram na ponte. E aí os não índios vieram de lá pra cá pra eles, e aí, quando eles vieram, eles foram mais pra frente deles, e teve

tiro pro lado deles, mas eles continuaram do mesmo jeito, eram muitos, como formiga, estavam ali, muita gente foi, a cavalo, de bicicleta, a pé (Colman, 2007, p. 73).

Figura 6 – Rosa Lopes (*in memoriam*)



Fonte: Foto de Egon Heck (2009), em viagem de intercâmbio guarani.

Colman (2007, p. 77) continua descrevendo que dona Rosa (que depois faleceu em novembro de 2022) participou de alguns momentos da retomada: “Quando eles foram entrar lá, foram primeiro lá no Yasory, depois foram pra ponte. Os de cá vieram, e os de lá também. Foram, ficaram enfileirados lá na ponte”. Rosa relata sua experiência e intensa participação na retomada, apesar da idade: “Durante o dia eu ia também, pegava um pau e ia. É isso mesmo que eu falo. Porque tinha esses meus filhos lá, às vezes, quando estão com fome, eles vêm ra-

pidinho, eu fazia uma comida e já iam todos de novo. Passaram muita dificuldade ali” (p. 76).

O relato de Irma Fernandes, colhido por Saulo Nunes (Colman, 2007, p. 74), descreve o motivo que a levou à terra retomada: “Meu filho, eu estou aqui porque quero que esta área seja demarcada”.

Colman (2007, p. 74) segue descrevendo que ela “ainda indica que a retomada da terra pra ela não terá mais muito valor e sim para as gerações novas: Tenho sobrinhas, sobrinhos, afilhadas e afilhados, entre outros, por isso não perco a esperança”.

Durante a espera, houve várias liminares, pelas quais os fazendeiros novamente conseguiram reocupar as fazendas. Os Guarani são um povo que não desiste da luta, então acreditaram na lei que ampara seus direitos, por isso souberam ter paciência e jamais desanimaram. Para garantir o espaço, passaram fome, sede, chuva, sol e até mesmo enfrentaram a morte. Tudo isso pensando nas novas gerações.

Os fazendeiros alegam que os índios são vagabundos, não gostam de trabalhar. Na realidade, o Guarani planta somente o necessário para sustentar a família: não é do costume do Guarani ter hectares e mais hectares de roça.

Valdelícia Oliveira lembra que o dia em que os fazendeiros ganharam a liminar para a retirada dos índios foi muito triste: “Eu percebi no olhar das pessoas

a tristeza que tomava conta, como se o sofrimento que passaram não valesse a pena”.

A foto a seguir (Figura 7) é uma homenagem à Ñandesy Dominga Lopes, viúva do senhor Delosanto Centurión.

Figura 7 – Dominga Lopes



Fonte: Foto de Egon Heck (2009), em viagem de intercâmbio guarani.

A segunda retomada de Yvy Katu

Outra mulher forte e engajada foi dona Leila (Figura 8). Em nossas conversas, ela comenta sobre a demora da posição da Justiça quanto à demarcação: esperaram

de 2003 até 2013. “A comunidade esperou quase dez anos para que a Justiça tomasse algumas providências, só que o encaminhamento foi muito devagar, não teve resposta de imediato; por isso, a comunidade teve que retomar novamente, e onde houve a segunda retomada”.

Figura 8 – Dona Leila Rocha



Fonte: Foto da autora (2016).

Ocorreu que, no dia 14 de outubro de 2013, as mulheres tomaram a iniciativa e enfrentaram a realidade, e entraram na primeira fazenda, junto com os homens. Dona Leila afirmou que, naquele dia da retomada, se sentiu uma heroína, porque no momento perdeu o medo de tudo e só pensava em ver as áreas que pertenciam aos índios sendo recuperadas. Conforme o relato,

as pessoas ficaram acampadas nas fazendas até a chegada das autoridades.

No dia seguinte, aguardavam com dança tradicional e reza. Logo que chegaram os oficiais, foram recebidos com dança; em seguida, iniciou-se a negociação, que durou horas e horas.

Os membros da comunidade alegaram que não iriam mais sair do local, porque já haviam tido muita paciência para esperar; que resistiriam até o último suspiro e que não haveria mais chance para os fazendeiros. Assim permaneceram até hoje.

Dona Leila disse: “[agora] a maioria tem suas roças, casas, atendimento de saúde no local, transporte escolar para os alunos e agente de saúde para atender as pessoas”. Segundo ela, “os Guarani sempre lutaram para conquistar seus espaços, e graças ao Tupã (Deus) que sempre iluminou os passos de cada um”.

A percepção das meninas sobre a luta pela terra

Realizei um questionário com todos os alunos do 5º ano sobre Yvy Katu, dentro da própria proposta de ensino da escola. Foram cerca de 94 respostas das quatro turmas de 5º ano da escola. Para observar a percepção das meninas, escolhi uma amostra de cinco respostas de alunas como ilustração para este trabalho. A idade delas varia entre 11 e 12 anos.

Com relação à pergunta “Por que a comunidade decidiu retomar?”, uma das alunas respondeu o seguinte: “A comunidade decidiu retomar porque a população indígena está crescendo, e onde vão morar se não retomasse esta terra? digo, esta retomada é a terra indígena”. Outra aluna respondeu da seguinte forma: “Porque a terra era da comunidade mesmo, já que o povo precisava de moradia, então os indígenas decidiu lutar por suas terras!”.

As respostas seguintes também indicam uma sensibilidade das meninas: “Porque essa terra pertencia aos povos indígenas, porém os povos foram retirados de sua própria terra tradicional, então, ao longo do tempo, também com a ajuda da Funai, Ministério Público, também dos mais velhos da comunidade de Porto Lindo, foram reconhecidos que a terra é dos indígenas”; “A comunidade decidiu retomar por falta de espaço, moramos 5 mil Guaraní em 1.800 ha, totalizando 1.067 famílias”; “Porque a nossa reserva já está ficando pequena para nós, por isso os nossos avôs decidiu retomar de novo, e eles contaram para nós que essa terra era nossa no passado”.

Sobre a pergunta “Na sua opinião, a comunidade agiu certo?”, todas as respostas foram “Sim”; e, com relação ao “Por que?”, uma aluna respondeu: “Porque esta é a nossa terra, diz os nossos antepassados”. Da mesma forma foi a resposta de outras alunas: “Porque a terra pertencia ao povo indígena”; “É um direito dos povos indígenas como guarani kaiowá, mesmo assim ocorreu

várias violências contra este povo, mas vale a pena a luta, portanto são para as gerações”; “Porque falta espaço para plantar e construir moradia, também pensando no futuro das crianças”; “Porque, quando eu crescer, eu não vou ficar sozinha para sempre, eu vou casar, ter filhos, e para eles, mais tarde, já não vão ter mais espaço”.

As respostas para a pergunta “Você mora ou gostaria de morar em Yvy Katu, por quê?” foram as seguintes: “Eu moro aqui na aldeia Porto Lindo mas muitos dos meus parentes moram lá, um dia quero morar no Yvy Katu para construir minha família porque aqui a nossa terra está ficando pequena”; “Eu moro no Porto Lindo, eu gostaria, pra alguém, pra minha família”; “Então a minha família mora em Porto Lindo, não sei falar se não ou sim, porque sou criança ainda, porque tenho duas fases para mim passar, mas quem sabe, depois de casar, ou daqui a alguns dias durante a minha adolescência. Pelo que vejo, aqui no Porto Lindo não tem muito espaço mais, hoje em dia”; “Eu gostaria de morar no Yvy Katu para ter mais liberdade de brincar, caçar, plantar e crescer com saúde”; “Eu gosto de morar no Yvy Katu porque eu gosto de fazer coisas tipo, pescar, brincar, tem bastante espaço, entre outras coisas”.

Considero que o trabalho de pesquisa realizado com as meninas do 5º ano foi muito importante, porque as respostas trazidas por elas me fazem entender o quanto elas se interessaram em buscar informações quando se trata da retomada. Elas afirmam que é im-

portante a participação das mulheres, homens e jovens na luta, porque, pela história contada pelos pais e avós, Yvy Katu já pertencia aos Guarani.

Considerações finais

Observando-se a preocupação das mulheres quanto às retomadas, mostra-se o interesse delas de contribuir com as novas gerações. É como se a terra fosse uma herança que será deixada para os filhos. A contribuição das mulheres na luta é a de ficarem atentas a tudo: na negociação das autoridades com as lideranças, no vigia ou nos alertas dos sonhos, principalmente as *ñande sy* (rezadoras), porque elas recebem alerta espiritual. O sonho tem significado muito importante para os Guarani.

De acordo com a fala da dona Leila Rocha, as mulheres guarani são lutadoras, corajosas e sonham com uma vida melhor para os filhos. Por isso, sempre lutaram para conquistar mais espaço no lugar onde vivem. Ela lembra que, na primeira retomada, poucas mulheres participaram do movimento, porque não tinham descoberto o quanto era importante para a comunidade. Só depois de verem de perto o sofrimento dos homens, surgiram lideranças mulheres que, para a segunda retomada, deram início a uma história que jamais será esquecida pela comunidade.

O trabalho com as alunas foi fundamental para mim porque, com a participação delas, tive as suas respostas,

e dá muita esperança pensar que são as futuras guerreiras guarani. Pela pesquisa realizada com os parentes mais próximos, principalmente com as mulheres, aprendi muito. Passei a admirar mais ainda a coragem e a garra de cada uma.

Para a realização do meu trabalho, a minha mãe era a minha principal interlocutora; só que, no meio do caminho, ela veio a falecer. Foi aí que desandou a minha rotina. Não consegui mais seguir em frente, estava muito abalada com a perda de minha mãe. Isso me desorientou, fiquei desanimada. Mas, graças a Deus, hoje me recuperei um pouco da dor emocional, e estou a batalhar.

Referências

COLMAN, Rosa S. *Território e sustentabilidade: os Guaraní e os Kaiowá de Yvy Katu*. 2007. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2007.

LANDA, Beatriz S. *Os Nandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/MS*. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

MARTINS, Eliézer R. A terra como chão sagrado e como valor cultural. *Tellus*, Campo Grande, ano 6, n. 10, p. 143-145, abr. 2006.

Viver em guerra e festa: terra e luta entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul

Aline Castilho Crespe¹

Lauriene Seraguza²

Este trabalho tem como objetivo articular algumas reflexões realizadas por nós, autoras, enquanto mulheres pesquisadoras trabalhando junto aos Kaiowá e Guarani. Temos construído, ao longo dos últimos quinze anos, relações com pessoas e coletivos guarani e kaiowá que vivem em diferentes terras indígenas no sul do estado de Mato Grosso do Sul. Muitos desses coletivos vivem em luta pela demarcação de seus territórios tradicionais

1. Doutora em História Indígena pela UFGD. Professora do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt/UFGD).

2. Doutora em Antropologia Social pela USP. Professora do curso de Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados.

– as *tekoha*. É a partir dessas experiências que construímos este texto, relacionando nossas trajetórias junto a estes indígenas. No encontro de nossas pesquisas, dois temas ganham destaque: retomadas e mulheres – relação que vamos enfatizar no texto aqui apresentado.

Ao longo da realização de nossas pesquisas de doutorado, conversamos incontáveis vezes sobre nossas descobertas e questões. Algumas dessas reflexões aparecem nas teses *Mobilidade e temporalidade kaiowa: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha* (Crespe, 2015) e *As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani* (Seraguza, 2023). Aproveitamos essa oportunidade para refletir acerca de algumas ideias sobre a força e o protagonismo das mulheres indígenas nas lutas pelos territórios tradicionais. Desse modo, nosso interesse é olhar para essa relação entre mulheres indígenas e a terra e as diferentes maneiras de como essa relação se manifesta entre as mulheres guarani e kaio-wá. A guerra e a festa, enquanto “par conceitual”, como sugeriu Beatriz Perrone-Moisés (2015), são duas manifestações importantes dessa relação das mulheres com os seus territórios.

Os Guarani e os Kaiowá em Mato Grosso do Sul compartilham um cenário de graves violações aos direitos humanos e territoriais no Brasil. Expulsos de suas terras a partir do início do século XX, fizeram da virada para o século XXI uma marca de seus avanços na luta pela recuperação de seus territórios. Arrasados pelo

Estado brasileiro e ruralistas da região – protagonistas de intensas disputas fundiárias com os Guarani e Kaio-wá –, estes indígenas, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, aguardam a regularização e demarcação de seus territórios reivindicados.

Ao longo da nossa história enquanto parceiras, professoras e pesquisadoras, pudemos escutar muitas pessoas, muitas mulheres, idosas, avós, mães, filhas, professoras, jovens, agentes de saúde, lideranças de retomadas, entre outras. Muitas dessas mulheres nos contaram sobre um tempo anterior à chegada dos brancos em seus territórios tradicionais. Era um tempo em que as cercas não existiam (Crespe, 2015). Na memória dessas mulheres, o passado anterior à colonização foi um tempo bom, com grande disposição de terras e recursos, um tempo de fartura, com extensas áreas de florestas e muitos rios que possibilitavam seus cultivos tradicionais, as relações com as divindades, a realização de suas cerimônias e rituais.

Na memória das mulheres mais velhas, era um tempo de abundância, com muitas roças, caças, peixes, remédios do mato e outros recursos. Nesse tempo, os indígenas tinham acesso livre à casa de seus parentes e, com frequência, viajavam durante dias para se reunirem durante casamentos e outros rituais importantes, para realizar festas que, segundo elas, podiam durar dias. Esses eventos fortaleciam os vínculos entre as famílias kaio-wá e guarani distribuídas ao longo das áreas

de matas e às margens dos rios. Nesse tempo, anterior à chegada da colonização, os Guarani e Kaiowá tinham a mata e tudo o que ela compõe, incluindo as plantas, os animais e seres espirituais, como os *jara* – os donos, guardiões nos mundos guarani.

A chegada dos brancos – *karaí* – resultou na expropriação de seus territórios, seguido de um processo de privatização das terras indígenas conduzido pelo próprio Estado brasileiro. A chegada dos *karaí* foi acompanhada da chegada de novos limites e fronteiras, que passaram a controlar os territórios indígenas e a transformá-los em propriedades privadas. Concomitante ao processo de privatização dos territórios indígenas, o Estado brasileiro criou em 1910 o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), passando a se chamar apenas SPI. Entre os anos de 1915 e 1928, o SPI criou oito reservas indígenas no sul do estado de Mato Grosso do Sul. Ao longo da primeira metade do século XX, o SPI atuou na remoção de muitas famílias indígenas para as reservas. As reservas, tema discutido em diversos trabalhos sobre os Guarani e Kaiowá (Cariaga, 2019; Crespe, 2015; Pereira, 2004; Seraguza, 2023), eram pequenas áreas criadas pelo Estado, que não correspondiam às condições socioambientais encontradas nos territórios tradicionais.

Em 1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai), que continuou atuando na remoção das famílias indígenas para dentro das reservas. Logo,

as remoções realizadas pelo SPI e posteriormente a ele ocorreram de modo paulatino, ao longo de quase todo o século XX. Isso resultou num crescimento populacional extremamente acentuado em algumas reservas, como ocorreu no município de Dourados, onde está localizada a terra indígena mais populosa do Brasil.

Assim, a chegada dos *karaí* resultou na retirada forçada das famílias indígenas de suas terras, nas expulsões, nas transferências forçadas para as reservas, na exploração da mão de obra indígena, nos conflitos cotidianos com os não indígenas. Inicia-se o tempo da escassez de terras, da derrubada das matas, do encobrimento das nascentes, da chegada das doenças, da abertura das estradas e do crescimento das cidades. As poucas áreas de mata que restaram depois da privatização das terras indígenas e abertura das fazendas são as áreas de reserva legal, de difícil acesso às comunidades. As expulsões de seus territórios vieram junto da chegada de fazendeiros e colonos, e começou um tempo de controle da mobilidade das famílias indígenas. Com o estabelecimento das propriedades privadas, chegam as cercas que podem servir como um marcador de um tempo em mudança. As reservas e as fazendas que as cercam colocaram muitos desafios à vida dos Guarani e Kaiowá (Crespe, 2015).

É um equívoco pensar que os Guarani e Kaiowá se conformaram com a situação de reservamento criado pelo Estado ou à intrusão dos brancos em seus territórios tradicionais. Os Guarani e Kaiowá estão em luta

pela recuperação de seus territórios desde o final da década de 1970 e seguem firmes no propósito de verem seus territórios tradicionais demarcados, discussão que apresentaremos a seguir.

Tekoharã: luta pela terra, luta pelo futuro

A inviabilidade da vida nas reservas e a memória dos territórios mobilizaram muitas famílias de volta para os territórios tradicionais. Isso ocorre a partir do final da década de 1970, mas é principalmente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 que a luta das famílias indígenas ganha força. Durante a década de 1980, algumas famílias que viviam em suas terras na condição de trabalhadores, ou escondidas em reservas de mata, também passaram a reivindicar os seus territórios. Reaver as *tekoha* é o caminho possível para a produção de modos de existir mais “integrados ao modo correto de viver – *teko katu*” (Pereira, 2012, p. 124).

Nos últimos quarenta anos, muitas famílias guarani e kaiová passaram a reivindicar a identificação de seus territórios no sul do Mato Grosso do Sul. Atualmente, muitas parentelas mobilizadas estão nos territórios tradicionais ocupando pequenas frações das áreas que ocuparam no passado; algumas estão em reservas, em margem de rodovias e estradas, em periferias de cidades, no entorno das reservas demarcadas pelo SPI, requerendo a recuperação de partes das reservas que foram reduzi-

das durante o processo de demarcação física, destinada à terceiros. Isso significa que as condições das parentelas mobilizadas pela regularização fundiária de seus territórios tradicionais são muito diversas, e essa diversidade se deve a uma série de fatores.

Apesar das diferenças entre um coletivo e outro, três pontos em comum merecem destaque: a insatisfação com a vida na reserva, a presença de conflitos (com os proprietários, arrendatários, empreendimentos imobiliários, vizinhanças, patrões) e o desejo de um futuro melhor para as crianças, com autonomia. Essa última motivação é especialmente repetida pelas mulheres. Costumam dizer que a luta delas pela terra é uma luta pelas crianças e para as crianças, pois são elas quem poderão viver nas *tekoha*. É a terra que deve acolher e cuidar das crianças para que elas se tornem adultos fortes e saudáveis – numa relação mediada pelas mulheres.

Entretanto, o retorno para os territórios tradicionais implica, na maioria das vezes, enfrentar o conflito com os grandes proprietários de terras e seus seguranças privados, capangas, em algumas ocasiões fortemente armados, resultando em mortos e feridos. Também enfrentam a violência do Estado, com suas ordens de despejo e, mais recentemente, sem ordem de despejo, como aconteceu em Amambai, na retomada Guapo'y, resultando na morte de Vitor Fernandes. Muito recentemente, acompanhamos a abordagem truculenta da polícia na retomada Laranjeira Ñanderu, findando em

prisões e em indígenas machucados atingidos por balas de borracha. O tempo da retomada é tempo de guerra. Mas, como veremos adiante, é também tempo de festa.

Se o cenário é de morte, os Kaiowá e Guaraní lutam pela vida, pelo futuro das crianças, pelas roças, pela recomposição dos coletivos e dos ambientes e pelo retorno dos guardiões que garantem o frágil equilíbrio do mundo, como apontaram Benites e Pereira (2021) em artigo publicado recentemente. É esse o sentido que a luta toma no cotidiano das parentelas, a terra é condição para viver. Pode-se morrer pela terra, porque não é possível viver sem ela, ela é condição para a vida e condição para o futuro. Sem a terra, não há futuro possível.

A partir da década de 1980, as áreas reivindicadas pelos indígenas ficaram conhecidas como “áreas de conflito”. Segundo Pereira (2012, p. 132), “no final da década de 1980, as lideranças mobilizadas em torno da demanda de reconhecimento de suas terras e ocupação tradicional, forjaram a denominação ‘área de conflito’ para designar as terras por eles reivindicadas”. Segundo o autor, a partir de 2010, “as lideranças passaram a utilizar o termo ‘*tekoharã*’ para denominar as terras reivindicadas” (p. 132).

A mudança na denominação dos territórios em reivindicação — de áreas de conflito para *tekoharã* —, remete o amadurecimento na percepção desses espaços, ou seja, “áreas de conflito” é um rótulo que recebe uma conotação negativa, pois, na cosmologia

kaiowá e guarani, o conflito tem implicações morais associadas ao *teko vai*, o modo imperfeito de ser. Por outro lado, “*tekoharã*” expressa uma conotação positiva, aponta para o futuro, para um espaço de construção de relações mais harmônicas. Assim, *tekoharã* indica o espaço destinado a reabrigar a comunidade que ali já vivia, de acordo com seus usos, costumes e tradições, onde poderá realizar o *teko porã*, o modo correto de ser (Pereira, 2012, p. 132).

Assim, a luta pela recuperação de seus territórios, as *tekoharã*, é uma poderosa ação política guarani e kaiowá, nominada por estes indígenas como *retomadas*, a fim de recompor modos de viver e se relacionar inviabilizados nas reservas. Como vimos, a luta pela terra dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul não é recente. Ela ocorre desde o século passado, como já atestaram muitos pesquisadores e pesquisadoras, como Tônico Benites (2009), Levi Pereira (2004), Aline Crespe (2009, 2015) e Lauriene Seraguza (2023), e tantas lideranças que narram com orgulho – e tristeza – suas trajetórias nas retomadas de seus territórios ancestrais, as *tekoha*.

As retomadas Guarani e Kaiowá no sul do Mato Grosso do Sul: enfrentando a guerra

O primeiro contato que tivemos com as histórias de retomadas foi lá pelos idos de 2005. Na época, ocorreu em Dourados uma expressiva retomada territorial que se tornou palco de um conflito entre indígenas e forças

policiais que entraram sem identificação dentro da retomada. A ação violenta da polícia gerou uma reação da comunidade, que culminou na morte de dois destes policiais e em dezenas de indígenas feridos, posteriormente presos. As notícias se espalharam por toda a cidade e por municípios vizinhos, e o preconceito contra os indígenas se acirrou fazendo com que um sentimento de guerra se espalhasse por todo o território kaioiwá e guarani.

Com o aumento das reivindicações de parentelas guarani e kaioiwá pela identificação e demarcação de seus territórios, diante da demora da Funai em realizar a identificação dos territórios indígenas e do aumento da tensão entre indígenas e proprietários rurais, o Ministério Público Federal (MPF) propôs, em 2007, um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) com a Funai. O compromisso foi firmado para garantir a demarcação dos territórios guarani e kaioiwá, processo que se arrasta ainda nos dias de hoje. Frente a isso, as retomadas se mostraram como um motor de pressão ao Estado para a garantia de seus direitos e afrontaram a elite ruralista que ocupa a maioria das terras indígenas reivindicadas.

No dia 5 de julho de 2007, houve um encontro no MPF de Dourados entre o próprio MPF, a Funai, lideranças indígenas e pesquisadores. O encontro foi promovido pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF e nele foi produzida uma lista com 31 áreas kaioiwá e guarani a serem identificadas pela Funai no sul do

Mato Grosso do Sul. Depois do encontro, foi realizada uma *Aty Guasu* na Terra Indígena *Jatayvary* no dia 15 de setembro de 2007 e, nessa ocasião, foi discutida a lista de terras indígenas reivindicadas, e inseridas nela outras áreas que haviam ficado de fora na primeira reunião. No dia 12 de novembro de 2007, foi assinado o CAC entre a Funai, o MPF e as lideranças indígenas. Nesse acordo, ficou definido que a Funai deveria realizar os estudos relativos à identificação e publicar o resumo do relatório no Diário Oficial da União até o dia 30 de junho de 2009, conforme apresentou Cavalcante (2013, p. 292) em sua tese de doutorado:

Após as negociações institucionais, em 15 de setembro de 2007 foi realizada uma *aty guasu*, na Terra Indígena Jatayvari na qual o assunto, bem como a lista de *tekoha* que seriam incluídos no CAC, foi discutido com as lideranças indígenas Guarani e Kaio-wá (ATA DE REUNIÃO, 2007). Depois disso, em 12 de novembro de 2007, o CAC foi assinado em Brasília. São signatários do documento os procuradores da república Charles Stevan da Mota Pessoa e Flávio de Carvalho Reis, o presidente da FUNAI Marcio Augusto Freitas de Meira e as lideranças indígenas como testemunhas, Luís Borvão, Adélio Rodrigues, Catalino Godói, Elias da Silva, Sabino Benites, Nízio Gomes, Nelson Cabreira, José Nunes, Orides Lopes, Ivo Porto, Inocência Sanches Samaniego, Lico Nelson, Bonifácio Duarte, Silvio Benites, Getúlio Oliveira, Alda da Silva, Aveliano Medina, Carlos Vando, Gabriel Cavalheiro, Ambrósio Gomes Martins e Farid Mariano de Lima, além do antropólogo do MPF,

Marcos Homero Ferreira Lima. Chama atenção que pelo menos duas lideranças que assinaram o documento, Adélio Rodrigues e Nízio Gomes, faleceram sem que vissem o reconhecimento de suas terras por parte do Estado brasileiro.

Os procedimentos determinados no CAC estavam garantidos nos dispositivos legais relacionados: 1) o art. 231 da Constituição da República de 1988, que garante os direitos originários sobre as terras ocupadas tradicionalmente; 2) o art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que dispõe que “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”; 3) a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os povos Indígenas e Tribais, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e dotada de executoriedade pelo Decreto nº 5051, de 19 de abril de 2004, que assegura o reconhecimento das terras indígenas de ocupação tradicional. Além disso, prevê que “os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias” para garantir a posse dessas áreas, assim como “deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados”; 4) o art. 1º do Decreto nº 1775/96, o qual dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, que estabelece que “as terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973, e o artigo 231 da Constituição,

serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio”; 5) o art. 2º do Decreto nº 1775/96, onde dispõe que “a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogos de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazos fixado na Portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio estudo antropológico de identificação”.

A partir desses dispositivos jurídicos, o MPF determina, em nove cláusulas, que a Funai inicie o processo administrativo de identificação e delimitação das áreas listadas no documento. Diferentemente dos procedimentos que haviam sido empregados até então para demarcar terras indígenas no Mato Grosso do Sul, o novo procedimento acordado no CAC foi de proceder à demarcação de áreas contínuas, identificadas a partir das relações de parentesco entre várias comunidades assentadas em uma determinada bacia hidrográfica (Crespe, 2015, p. 148).

A reação ao CAC por parte dos ruralistas foi violenta. Os fazendeiros reagiram (e reagem) com violência às tentativas de identificação e demarcação dos territórios indígenas. Em 2009, Rolindo Vera e Genivaldo Vera, dois professores indígenas, morreram ao tentar entrar junto de suas famílias na área que reconhecem como território tradicional, chamada Ypo'i. Em novembro de 2011, a retomada Guaiviry, localizada em Amambai, foi ata-

cada. A liderança da área desapareceu, e os indígenas que presenciaram o ataque narraram que ele foi levado morto em uma das caminhonetes. A comunidade foi atacada à noite, o que provocou pavor nas famílias do local, com a presença de muitas crianças. Nísio Gomes foi assassinado na frente de seus parentes, filhos e netos e levado morto dali, tendo seu corpo desaparecido.

Em julho de 2012, morreu atropelado Zezinho, enquanto aguardava a regularização fundiária de seu território junto com sua parentela em um acampamento na beira da rodovia, em frente à *tekoha* de onde foram despejados pelo Estado em 2009. Essa *tekoha* é Laranjeira Ñanderu, em Rio Brillhante, área que aguarda desde o CAC a demarcação e que viveu repetidos ataques. Recentemente, foram vítimas de ação violenta da polícia, levando presos um casal de lideranças e seu sobrinho, deixando traumas e feridos.

Os anos de 2012 e 2013 também foram trágicos para a comunidade Apyka'y, localizada às margens da BR-463, no município de Dourados, liderada por Damiana. No dia 29 de junho de 2011, Sidnei Cario de Souza, de 26 anos, filho da liderança, foi morto atropelado enquanto esperava o ônibus escolar próximo ao trevo que dá acesso ao município de Laguna Carapã. No dia 26 de junho de 2012, o indígena Magno Freitas, da mesma comunidade, também foi atropelado na BR-463. Menos de um ano depois, no dia 23 de março de 2013, uma criança de quatro anos, neto da liderança, foi atropelada e morta na mesma

rodovia. Uma semana antes da morte da criança, outro indígena, da mesma família, também havia sido atropelado nessa estrada. Todas essas situações foram seguidas de despejo, e dona Damiana continuava esperando nas margens da BR-463 a demarcação de seu território.³

Em 2016, ocorreu um ataque na área de retomada Toro Paso, nos limites da Reserva Indígena de Caarapó. O ataque, que ficou conhecido como “Massacre de Caarapó”, ocorreu no dia 14 de junho de 2016, dentro dos limites da área que compõe a Terra Indígena Dourados Amambaipeguá I, área de ocupação tradicional Kaiowá e Guarani, em disputa judicial. Acompanhamos a grave situação pela imprensa local, entidades indigenistas e movimento indígena. Sabíamos que homens armados chegaram em caminhonetes e atiraram em cerca de mil indígenas, incluindo quatro agentes de saúde indígena, que estavam na retomada. Vários indígenas foram feridos no ataque e seis pessoas tiveram ferimentos graves provocados por arma de fogo, incluindo uma criança. As pessoas precisaram ser internadas no Hospital da Vida, em Dourados. Além dos feridos, a comunidade presenciou a morte de Clodiodi de Souza (Kunumi Poty Vera), de 26 anos. Ele atuava como agente comunitário de saúde no polo de Caarapó e foi assassinado no massacre e enterrado no local.

3. Damiana Cavanha faleceu em novembro de 2023 na espera da demarcação da sua *tekoha* (Crespe; Seraguza, 2023).

O ataque durou mais de quatro horas, tendo início às 10 horas da manhã, e ocorreu próximo à escola indígena Nhandejara. Professores, professoras, alunos e alunas testemunharam o episódio de perto. Segundo os relatos que acompanhamos pela imprensa e por vídeos produzidos por organizações indígenas e indigenistas, os fazendeiros abriram caminhos usando uma máquina retroescavadeira, sendo seguida por caminhonetes com homens armados. A comunidade escolar presenciou todo o ataque, e os efeitos de viver aquele episódio de terror foi se manifestando aos poucos, no dia a dia das famílias.

Todas essas mortes e as situações de violência vividas pelas famílias indígenas fazem o Mato Grosso do Sul figurar com os maiores índices de conflitos indígenas no país. É a partir desse contexto de violência que propomos pensar a retomada enquanto um tempo de guerra, marcado por tragédias, perda de filhos, pais e irmãos, mortos na linha de frente da luta pelo território.

Voltar para casa: festa e alegria nas retomadas guarani e kaiowá

Além das situações que apresentamos acima, são inúmeros os relatos de tensão e violências no processo de entrada nas terras tradicionais. Não por acaso, nas situações de retomadas entre os Guarani e Kaiowá, ouve-se muito que “retomada é guerra”, uma vez que o ato de retomar a terra provoca, inevitavelmente, rea-

ções hostis dos proprietários rurais e parlamentares ruralistas. Por outro lado, ouve-se também que “retomada é festa”, o que evoca a perspectiva de retorno à vida na terra recuperada e a alegria de voltar a viver e festejar com os parentes (Seraguza, 2023).

Ou seja, há uma “guerra” contra o Estado e os fazendeiros; há também uma “festa” com trocas entre parentes e seus outros (humanos e não humanos), fazendo eco a uma afirmação de Perrone-Moisés (2015, p. 67) de que “não há guerra indígena que não seja precedida e seguida por uma festa”, como se tais experiências fossem dois lados de uma mesma moeda. Pois, ainda que não possam festejar o tempo todo, como fazem as divindades (Pereira, 2004), as relações que tendem à alegria, o efeito principal das festas, parecem-nos preocupação contínua e, de certa forma, estrutural no pensamento guarani.

Diferente da paz universal como par conceitual de guerra, o adotado nesta escrita é inspirado no que propõe Beatriz Perrone-Moisés (2015, p. 6) quando afirma que “a oposição aqui relevante é Festa/Guerra, é na operação conjunta (alternada e contraposta, como convém a um par ameríndio) dessas grandes matrizes relacionais que se situa a vida social, i.e., coletiva, dos povos nativos das Américas”.

Em Yvy Katu, *tekoha* guarani ñandeva, localizada na fronteira entre Brasil e Paraguai, vive uma população de 2 mil pessoas em um acréscimo de 6 mil hectares no entorno da Reserva Indígena de Porto Lindo (EMGC,

2016). Esses hectares a mais foram resultado de muita luta. A primeira tentativa de retomada se deu em 2003 e teve participação feminina, mas ficou conhecida pelo protagonismo masculino no enfrentamento aos fazendeiros armados sobre a ponte do rio Iguatemi. Isso fez com que os indígenas se recolhessem na reserva e numa pequena parte acordada de Yvy Katu, enquanto, justificava o Estado, era finalizado o processo de demarcação das terras. Esses fatos estão registrados nas teses de Rosa Colman (2015) e Beatriz Landa (2005), além de serem descritos no trabalho de conclusão de curso em ciências humanas, da Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu*, da Guarani Cirlene Martinez (2016).

A retomada de 2013, segundo Martinez (2016), foi uma ação bem-sucedida iniciada pelas mulheres. Leila, uma das mulheres guarani que levou o seu povo de volta à sua terra ancestral, esteve na retomada em 2003 e foi uma das mulheres à frente da retomada de 2013.

A saída das mulheres das reservas e a formação de acampamentos liderados e compostos majoritariamente por mulheres são cada vez mais percebidas em Mato Grosso do Sul. É o caso de Yvy Katu, que tem Leila como uma das articuladoras; de Laranjal, com Lúcia; de Santiago Kue, com Verônica; de Apyka'y, com Damiana; de Ñu Vera, com Gilda. Em Caarapó, houve uma retomada organizada principalmente por mulheres, que ficou conhecida como retomada das mães. Todavia, a existência dessas

retomadas lideradas por mulheres não ocorre, muitas vezes, sem intensas e constantes negociações internas.

É provável que as mulheres sejam mais atingidas pela fragmentação das parentelas na reserva do que os homens. Estes últimos saem mais para trabalhar fora e não assumem cotidianamente o cuidado com as crianças e com a *tekoha*, o que também não os imuniza de sofrer uma série de violências nesses espaços. Assim, uma certa “calamidade” ou o “mal-estar” nas reservas atinge mais diretamente as mulheres que, aparentemente, são as mais dispostas a assumirem os riscos da retomada, na expectativa de construírem relações parentais e módulos de convivência mais harmônicos.

Em conversa com o professor kaiowá Eliel Benites, que também estudou retomadas em seu doutorado em Geografia pela UFGD (Benites, 2021), a partir de sua experiência junto à retomada em Caarapó, ele explicou que a presença das mulheres é fundamental antes, durante e especialmente depois da retomada. Ou seja, a presença das mulheres é fundamental para que o ato inicial da retomada se consolide, para que a retomada “vingue”, que possa nascer e se assentar. Para Eliel, as mulheres são a conexão entre as pessoas, pois é através de seus cuidados, bem como de sua emoção, da *chicha* que é produzida, das relações de namoros e, principalmente, da ruptura com a etiqueta da reserva – protagonizada por elas – que a continuidade nas retomadas é garantida (Seraguza, 2018, 2023).

Quem mantém os parentes na retomada são as mulheres, consideradas como portadoras de um *jeko vy'aha* (modo de fazer alegria) potente e transformador: tornam-se o centro da aldeia, são necessárias, são as grandes portadoras da alegria e, por isso, podem trazer e assentar a alegria na terra recuperada – tarefa desafiadora. Levi Pereira (2004, p. 368) enfatiza que “a alegria moderada torna a alma mais presa ‘assentada’ ao corpo, estimulando o ânimo e a saúde geral da pessoa; como consequência aumenta a disposição para a sociabilidade”. Celeste Ciccarone (2001, p. 52) destaca o riso das mulheres entre as Guarani Mbya como potência agregadora e sublinha o fato de elas exercerem uma “corporalidade sonora”, em virtude da constante expressão de sua alegria através do riso.

Seriam, então, as mulheres as responsáveis por alegrar as pessoas e proporcionar a convivência e a solidariedade mútua do grupo, o que se somaria numa força contrária à destruição das relações exercidas sobre o mundo guarani pelos não indígenas, sendo produtoras de vida e alegria, de plantas que curam, de alimentos verdadeiros, de parentelas unidas e de promessas de uma vida menos violenta. Ou seja, as mulheres têm os conhecimentos necessários para assentar corpos e espíritos alegres, de seres humanos e não humanos, e força de manutenção da vida coletiva, sendo elas fundamentais para o futuro dos mundos guarani.

Desse modo, as retomadas são seguidas por momentos de festa. É nas festas que se manifesta o jeito de viver das divindades e, portanto, o modo como os guarani gostariam de viver. A festa é um momento de abundância, de encontro entre parentes e de trocas, quando se realiza o modo de ser guarani e kaiowá.

Mulheres, retomadas, guerras e festas

Nas retomadas, são as mulheres que se responsabilizam em partilhar a história dos parentes, os saberes esquecidos, os cuidados com a parentela. Contam, durante as reuniões em torno do fogo, enquanto compartilham o mate, a comida, quem são os pais, filhos, primos e primas, para não perder a rede de relações que os fizeram ser quem são hoje. Elas costuram uma história retalhada pelas expulsões de seus territórios e a vida em reserva. A reconstituição das redes nas áreas em retomada é mais lenta, perpassa pela reconstituição da rede das mulheres, de seus parentescos, de sua conexão com plantas e remédios do mato, com a produção da roça, de sua importância na área recuperada. As mulheres são o centro das relações, o nexo das parentelas, a *jekoha* (referência) de seus descendentes, uma força contra a destruição nos mundos guarani.

As falas desmedidas das mulheres guarani e kaiowá são bastante conhecidas nesses contextos de lutas. Os homens ocupam os espaços percebidos por nós, não in-

dígenas, como público, e a mansidão deles diante de confrontos e equívocos é característico do papel mediador que cumprem nesses espaços. Mas as mulheres, quando percebem que os homens não vão avançar na resolução de uma dada questão, ou numa situação que põe em risco o equilíbrio da vida, elas visualizam com mais clareza a situação de perigo e de presença de inimigos e se veem na obrigação de atuar em benefício da parentela.

O homem mantém a possibilidade de diálogo, a mulher não precisa, ela pode ser desmedida. É característico delas os rompantes, porque este é um modo específico de fazer política entre as mulheres, uma reação de quem “sente mais” (Seraguza, 2018, 2023). Se os homens não reagem, elas reagem pela garantia da harmonia, pela coerência da organização social. Para Perrone-Moisés (2015, p. 88), “os índios [...] parecem todos evitar discutir em público os ‘assuntos a resolver’, e o confronto público equivale a uma declaração de guerra”.

Nesse sentido, é possível afirmar que as falas duras, por vezes desmedidas e destemidas, das mulheres são falas produzidas na defesa da vida e na integridade de si e da parentela e em contextos de guerra. Dessa maneira, percebe-se que existe uma política de mulheres nas retomadas, tratando-se de uma política pela vida, na qual as mulheres têm ação fundamental na existência e resistência de seus parentes.

A partir das falas das mulheres, que elas reproduzem com frequência em suas falas duras e/ou alegres,

podemos finalizar dizendo que retomadas são guerras e são festas, assim como as mulheres. Diante de sua posição “admirada”, mas também “temida”, pela força de suas palavras, quebram a mansidão das palavras guarani, bradam na defesa da vida dos seus parentes e da existência de seus fogos – onde são as *tata jara*, as donas do fogo, as mulheres de festa e de guerra (Seraguza, 2023). E é nesse lugar de quem fala, quem se manifesta, que as mulheres guarani e kaioiwá lutam e celebram, abrindo os caminhos para o futuro nas *tekoha*.

Referências

BENITES, Eliel. *A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. 2021. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2021.

BENITES, Eliel; PEREIRA, Levi M. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaioiwá e guarani. *Tellus*, Campo Grande, ano 21, n. 44, p. 195–226, jan./abr. 2021.

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CARIAGA, Diógenes. *Relações e diferenças: a ação política kaioiwá e suas partes*. 2019. Tese (Doutorado em Antropo-

logia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CAVALCANTE, Thiago L. V. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

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

CRESPE, Aline C. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados - MS (1990 – 2009)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

CRESPE, Aline C. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

CRESPE, Aline; SERAGUZA, Lauriene. Mortes: Foi o símbolo da luta pela terra dos povos guarani-kaiowás. *Folha de S. Paulo*, 10 nov. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/11/mortes-foi-o-simbolo->

-da-luta-pela-terra-dos-povos-guarani-kaiowa.shtml.
Acesso em: jul. 2024.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL (EMGC). *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: EMGC, 2016.

LANDA, Beatriz S. *Os Ñandeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo/Jakarey, município de Japorã/MS*. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005.

MARTINEZ, Cilene. *Participação das mulheres na retomada Yvy Katu*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena Teko Arandu) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

PEREIRA, Levi M. Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekoharã. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 124-133, jul./dez. 2012.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese (Titulação em Livre-Docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SERAGUZA, Lauriene. *As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

SERAGUZA, Lauriene. Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul./dez. 2018.

Genealogias e histórias de vida dos Kaiowá de *Nhanderu Marangatu*: compreendendo as ações de retomadas¹

Inaye Gomes Lopes²

Éder da Silva Novak³

É histórica a presença dos Kaiowá na região dos rios Estrelão e Apa, em Mato Grosso do Sul, com modos

1. Este texto é resultado das pesquisas presentes na dissertação intitulada *A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (Nhanderu Marangatu): Kaiowa Rekohague e a luta pelos Tekohakue*, desenvolvida por Inaye Gomes Lopes, sob a orientação do professor Éder da Silva Novak, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD).

2. Mestra em História pela UFGD, graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela UFGD, mulher indígena Kaiowá, liderança na comunidade de *Nhanderu Marangatu* e vereadora do município de Antônio João/MS.

3. Doutor em História pela UFGD, mestre e graduado em História pela UEM, professor dos cursos de graduação e pós-graduação em História da UFGD.

próprios de vida em seus *tekoha*. A maior parte de sua história é caracterizada por uma vida em abundância, anteriormente à expropriação da maior parte dos seus territórios, quando ninguém interrompia suas formas de viver. Por isso, até por volta das décadas de 1930-1940, os Kaiowá presentes naquela região praticavam seus usos e costumes e viviam suas peculiaridades. Eles organizavam grandes festas em seus *tekoha*, como a prática de rituais tradicionais: batismo de crianças, batismo do milho, encontro de famílias, entre outros.

No entanto, como afirma Chamorro (2015), a história dos Kaiowá para os não indígenas parece não existir. Ou seja, Mato Grosso do Sul existe somente depois que os colonizadores vieram se instalando em cada região, ignorando a presença histórica dos Guarani e Kaiowá que sempre moraram nesse grande território (*Tetã*), ao contrário do falso argumento de que vieram de outro país ou de outro estado brasileiro. Antes da ocupação colonial, os Kaiowá e Guarani viviam tranquilos nas matas que enchiam esse grande território.

Conforme Cavalcante (2011, p. 6),

os Kaiowa foram redescobertos pela história. O processo de ocupação da região se intensificou após a guerra entre a Tríplice Aliança e o Paraguai (1864-1870). Num primeiro momento o território dos Guarani e dos Kaiowa, que correspondente ao Cone Sul do estado do Mato Grosso do Sul, foi quase todo ocupado por uma empresa extrativista que se dedicava à extração da erva mate.

O território Kaiowá, no Brasil, era muito amplo, ocupando toda a região entre o rio Apa, Serra de Maracaju, os rios Brilhante, Ivinhema, Paraná, Iguatemi e a fronteira com o Paraguai (Brand, 2004). Obviamente, essa delimitação não pode ser encarada como estática e definitiva, principalmente porque não foram realizados estudos completos o suficiente para tal delimitação, mas serve como uma referência bastante razoável (Cavalcante, 2011, p. 11).

Este texto apresenta a genealogia das famílias extensas da região dos rios Apa e Estrelão, que foram desarticuladas pelo avanço dos colonizadores, em todos seus *tekohakue*, a partir da década de 1930. A chegada dos colonizadores mudou radicalmente a forma de vida dos Kaiowá, sendo que muitos não se adequaram ao novo modo de viver, pois perderam a liberdade de ir e vir. Os colonos usaram como estratégia para expulsar os Kaiowá a plantação de semente de braquiária, a criação de animais, como porcos, e a violência, ameaças e perseguições. Os indígenas começaram a viver com medo e não podiam mais praticar seus costumes como antes, mas tiveram que lutar pela sua sobrevivência.

A articulação da resistência é algo significativo para contar a história dos Kaiowá. Primeiro resistiram em forma de silêncio, não enfrentando os colonos, pois assim conseguiram se manter vivos no seu cotidiano de luta pela sobrevivência; depois, alguns foram para o Pa-

raguai e outros migraram para as reservas indígenas, buscando a proteção. Não foi fácil. Arsênio e Salvador contam que enfrentaram doenças, como sarampo, catapora e tuberculose, mas conseguiram sobreviver para contar a sua própria história.

Durante o chamado “esparramo” (Brand, 1997), foram perdendo seus costumes tradicionais, pois não era mais possível praticá-los, já que muitos viviam fora de seus *tekoha* tradicionais e não tinham paz. A maioria dos Kaiowá se deslocou para outros locais, pois não tinha a quem recorrer. Mas essa ação não foi uniforme, pois alguns permaneceram no local, como o senhor Alziro e sua família, com os filhos, que conseguiram se manter dentro do grande território. Com o passar do tempo, reergueram-se com a coragem de retomar o que era deles, pois, ao contrário do que diz a sociedade não indígena, os Kaiowá não invadiram o que sempre foi deles, e sim foram invadidos pelos colonos. Com a retomada e a reocupação, depois da terra demarcada, as parentelas conseguem se harmonizar, tentando recuperar alguns costumes que

foram quase perdidos, como danças tradicionais, reza, caça e pesca.⁴

Segundo Gileandro Barbosa Pedro (2020, p. 36), os Kaiowá tinham um vasto território, onde se localizavam vários *tekoha*, ou seja, era um *tekohaguasu* (grande *teko*ha), denominado de *Ka'aguyrusu*. Dessa forma, como no *tekohaguasu* de Panambi/Panambizinho/Rio Brilhante, os Kaiowá aqui relatados viviam num *tekohaguasu* que abrangia toda a região dos rios Apa e Estrelão. Mas eles nunca foram vistos pelo governo do estado, até que, um dia, Marçal de Souza chegou ao Campestre e visitou a região do rio Apa, dialogando com as famílias kaiowá, encontradas à margem daquele rio, que se encorajaram para lutar pelo seu direito de viver onde viviam os seus

4. Na primeira tentativa de voltar para a terra tradicional, todos se mobilizaram para a retomada do *tekoha* de onde foram expulsos. A partir de 15 de dezembro de 1998, passaram a ocupar grande parte do seu território e, entre 2004 e 2005, conseguiram demarcar e homologar sua área, mas a homologação foi suspensa pelo Supremo Tribunal Federal (STF) naquele mesmo ano. Após todos esses anos de retomada, a comunidade se estendeu, aumentaram as famílias e a população cresceu, não tinha mais espaço, e, em 2015, foi reocupado 80% da área que havia sido demarcada, porém suspensa pelo STF. Isso gerou uma situação bastante tensa, com muito conflito, inclusive morte. Até hoje, a comunidade tradicional da aldeia está com a esperança de que o processo seja julgado e a terra demarcada definitivamente.

antepassados. Então iniciaram a luta pelo *Pirakua*,⁵ para depois lutar pelo *Nhanderu Marangatu*,⁶ mas foram interrompidos com o assassinato de Marçal, no Campestre, cujo relato consta no livro de Benedito Preziosi (2006, p. 28):

Marçal de Souza Tupã-i (1920-1983)

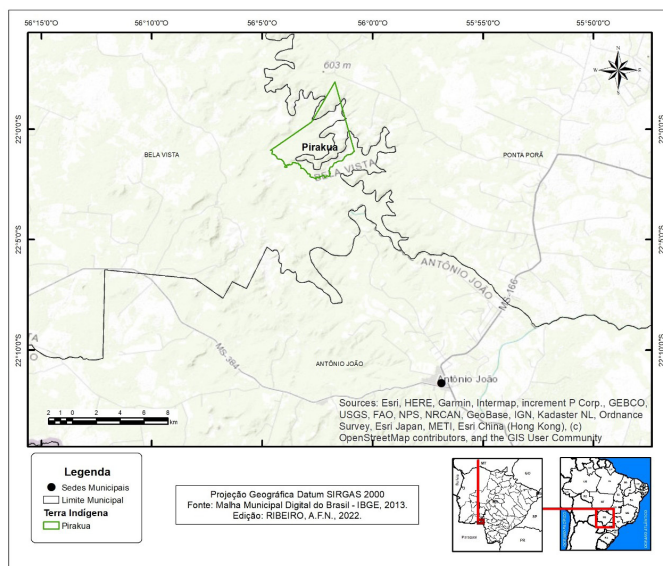
Em 25 de novembro de 2008 fez 25 anos que Marçal Tupã-i, a voz do trovão, Guaraní Nhandeva, foi assassinado, na aldeia Campestre, em Antônio João, no Mato Grosso do Sul. Cinco tiros à queima roupa lhe tiraram a vida, quando abriu a porta para atender uma voz insistente e suplicante que pedia medicamento para o pai doente. O atendente de saúde Marçal acreditou e cumpriu o destino que ele mesmo previra alguns anos antes: “Eu sou uma pessoa marcada para morrer. Mas por uma causa justa a gente morre!” Foi membro da comitiva que entregou uma carta ao Papa João Paulo II em Manaus, em 1980, e também representou a União das Na-

5. A atual Terra Indígena (TI) *Pirakua* está localizada no município de Bela Vista, com parte do seu território pertencente ao município de Ponta Porã, no estado de Mato Grosso do Sul. Em 1985, a TI *Pirakua* foi identificada com sua definitiva delimitação de 2.384 hectares, sendo reconhecida e homologada enquanto Terra Indígena em 1992.

6. Conforme os Kaiowá, *Nhanderu Marangatu* é o nome sagrado de um morro na região e se refere a um mito que os rezadores contam. Certo dia, um rezador foi rezar no monte e desapareceu, só ficaram a cruz e o chocalho, ou seja, instrumentos de reza. Os seus filhos foram atrás do rezador no monte e encontraram apenas os objetos dele. Então, eles começaram a rezar também e todos desapareceram no ar, só ficou a voz da reza. Por isso, esse morro se chama *Nhanderu Marangatu*, mas o lugar se chamava, inicialmente, Cerro Marangatu (morro sagrado).

ções Indígenas numa conferência da ONU, realizada em Boston em 1981. Sua atividade política motivou perseguição, prisões e ameaças de morte. Até hoje o processo sobre seu assassinato não foi encerrado. A arma do crime e o mandante foram identificados. O executor, foragido, foi absolvido. Houve recursos, a família de Marçal insistiu por muitos anos; mas essa é uma história sem fim. Dizia Marçal, há mais de 25 anos: “Nós índios, que vivemos aqui é que sentimos a injustiça, a pobreza, a perseguição, a fome, porque a área que ocupamos não oferece mais condições para nossa sobrevivência”.

Mapa 1 – Terra Indígena Pirakua



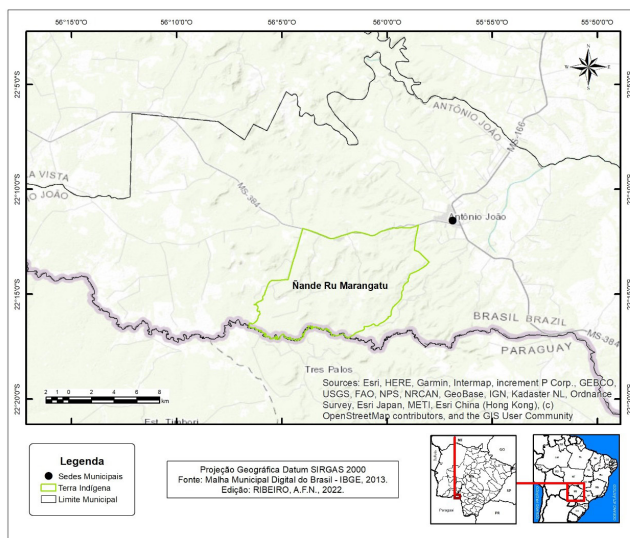
Fonte: Elaborado por Ângelo Franco do Nascimento Ribeiro, Éder da Silva Novak e Inaye Gomes Lopes.

Apresentar um pouco da história de algumas famílias kaioiwá de *Nhanderu Marangatu* é algo importante para os indígenas dessa região e para a sociedade não indígena, a fim de compreender a luta dos Kaiowá na atualidade. Por isso, é essencial demonstrar a historicidade e a genealogia dos Kaiowá, objetivo principal deste capítulo, que ainda traz breves considerações sobre o Campestre, deixando aberto para novas possibilidades de pesquisa, no sentido de entender de forma aprofundada como se deram as ações dos Kaiowá, a partir da Vila Campestre,⁷ para iniciarem as retomadas e a luta pela demarcação de suas terras. Os Mapas 1 e 2 demonstram as atuais Terras Indígenas *Pirakua* e *Nhanderu Marangatu*, que representam parte dos antigos territórios ocupados historicamente pelos Kaiowá.⁸

7. A Vila Campestre foi formada pelo ajuntamento de trabalhadores rurais dispensados dos trabalhos nas fazendas e de indígenas expulsos de suas comunidades. Como ela fica dentro do território de ocupação tradicional de *Nhanderu Marangatu*, várias famílias permaneceram nessa vila, resistindo até a realização da retomada.

8. Os Mapas 1 e 2 também situam o leitor quanto às localidades dos *tekoha* mencionados pelos Kaiowá ao longo do texto. Para mais detalhes, ver a já citada dissertação de Inaye Gomes Lopes (2022).

Mapa 2 – Terra Indígena Nhanderu Marangatu



Fonte: Elaborado por Ângelo Franco do Nascimento Ribeiro, Éder da Silva Novak e Inaye Gomes Lopes.

As genealogias das famílias kaiowá e sua historicidade

A primeira família é a de Severiano Fernandes Vilhalva (Figura 1). Ele nasceu no Bananal, um dos locais onde era um *tekohakue*, que hoje se encontra dentro da aldeia demarcada *Nhanderu Marangatu*. Depois de adulto, ele se mudou para o Paraguai, lá trabalhou e se casou com sua primeira esposa, chamada Reina. O senhor Severiano não soube dizer o sobrenome dela, mas era natural do Paraguai. Tiveram um filho, chamado Julio Vilhalva, que hoje mora na aldeia Kokue'i. Esta pequena aldeia ainda

não está demarcada, nem seu estudo foi iniciado, mas ali mora a família do senhor Miguel da Silva.

Figura 1 – Senhor Severiano Fernandes Vilhalva

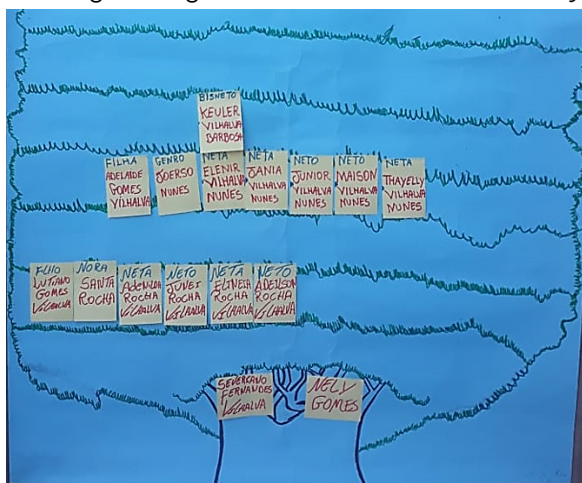


Fonte: Foto de Inaye Gomes Lopes, em 11/2/2022.

O segundo casamento do senhor Severiano foi com a dona Nely Gomes, que ainda é viva e mora na aldeia *Pirakua* (Figura 2). Tiveram dois filhos: Adelaide Franco Vilhalva e Lutiano Gomes Vilhalva, que nasceram no Campestre. Adelaide mora na aldeia Campestre e foi casada com o senhor Joelson Nunes, nascido na aldeia *Pirakua*; o marido morreu assassinado. Os filhos de Adelaide são: Elenir, casada com um rapaz da aldeia Panambizinho, em Dourados, e mora perto de sua mãe

no Campestre; Jania, terminou o ensino médio e é mãe solteira de uma menina; Junior se casou e se mudou para a reserva indígena de Dourados, mas não me informaram o nome de sua esposa; Maison e Thayelly são ainda menores de idade e moram com a mãe, Adelaide.

Figura 2 – Árvore genealógica de Severiano Vilhalva e Nely Gomes



Fonte: Inaye Gomes Lopes (2022).

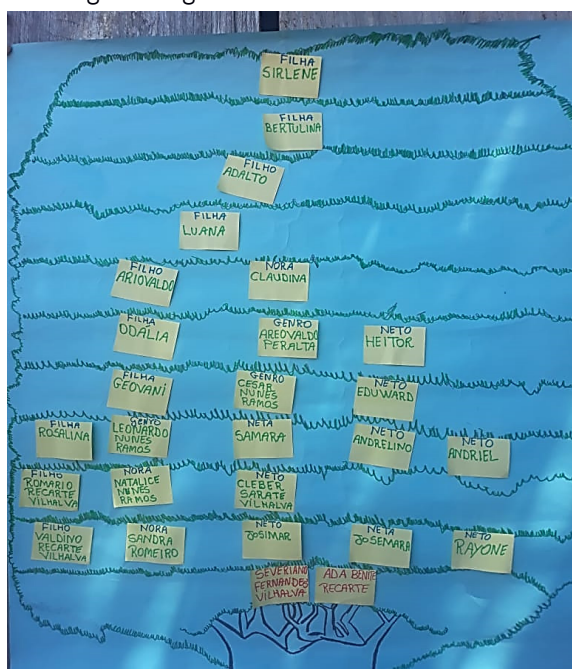
Lutiano Gomes Vilhalva nasceu no dia 1º de agosto de 1965, casou-se com dona Santa Rocha, nascida no dia 27 de julho de 1977, na aldeia *Marangatu*, uma aldeia com esse nome, no Paraguai, ao lado de Coronel Sapucaia, perto de Capitan Bádo. Dona Santa contou que veio para o Brasil aos 15 anos de idade para trabalhar com uma dona não indígena (não mencionou o nome); na fazenda, ela encontrou Lutiano e se casaram. Dona Santa nunca mais retornou para sua aldeia no Paraguai e hoje ela mora com seus filhos. Tiveram quatro filhos

que se criaram nas fazendas, depois construiu sua casa no Campestre. Atualmente, os filhos também moram no Campestre: Adenilda Rocha Vilhalva é professora nas redes estadual e municipal de ensino, nas séries iniciais, no fundamental II e no ensino médio; Junei Rocha Vilhalva não completou o ensino médio, é solteiro e enfrenta uma grave doença; Elineia Rocha Vilhalva estuda o terceiro ano do ensino médio e mora com a mãe; Adeilson Rocha Vilhalva estuda no primeiro ano do ensino médio e também mora com a mãe. Dona Santa viveu 24 anos de casamento com o esposo Lutiano, que faleceu em 2016, depois de levar um tiro acidental na perna e não aguentar a cirurgia.

O terceiro casamento do senhor Severiano foi com a dona Ada Benites Recarte, natural de Limão Verde, com quem teve dez filhos (Figura 3), listados a seguir. 1) Valdino Vilhalva Recarte, professor e casado com Sandra Fernandez Romero, com três filhos: Josemar Recarte Fernandez – seu primeiro filho, que faleceu ao se afogar num açude aos 9 anos de idade –, Josemara Recarte Vilhalva e Raione Recarte Vilhalva; 2) Romário, casado com Natalícia Nunes Ramos, moram na retomada Casa Branca, onde são pastores de igreja; 3) Rosalina Vilhalva Recarte, casada com Leonardo Nunes Ramos e tem duas filhas; 4) Geovani Vilhalva Recarte, casada com Cesar Nunes Ramos e tem dois filhos; 5) Odalia Vilhalva Recarte, casada com Ariovaldo Peralta e tem um filho; 6) Adalto Recarte Vilhalva, solteiro; 7) Jones Recarte Vi-

lhalsa, casado com Leni Fernandez. Esses irmãos moram na retomada Morro Alto, localizada dentro da demarcação de *Nhanderu Marangatu*. E mais três filhas: Luana, Bertulina e Sirlene, que se mudaram para a Reserva Limão Verde, município de Amambai. Dona Ada se separou do senhor Severiano em 2010. Atualmente, Severiano mora com seus filhos no Morro Alto.

Figura 3 – Árvore genealógica de Severiano Vilhalva e Ada Recarte



Fonte: Inaye Gomes Lopes (2022).

Agora a história da família do senhor Arsênio da Silva (Figura 4), cujos documentos falam que nasceu em 26 de fevereiro de 1950, em *Nhanderu Marangatu*, mas ele pode ter mais idade, pois, quando fez seus documentos, não sa-

bia dizer o ano em que nasceu, então colocaram a idade baseada na aparência. Esse senhor andou muito. Quando cresceu um pouco, mudou-se para o Paraguai, depois de moço retornou para trabalhar com o senhor Pio e se casou com a dona Isabel Canteiro, natural de *Nhanderu Marangatu*, perto do Morro Sagrado, e estão juntos até hoje. Os dois ficaram migrando para dentro do Paraguai e voltando ao Brasil, mas nunca deixaram a *Nhanderu Marangatu*. Hoje eles vivem nessa aldeia, muito velhinhos.

Figura 4 – Arsênio da Silva na residência de Inaye Gomes Lopes



Fonte: Foto de Inaye Gomes Lopes, em 4/1/2022.

Arsênio é um senhor forte ainda, mora no local chamado *Itakirai*, dentro da aldeia demarcada, que se localiza na divisa da aldeia *Nhanderu Marangatu* com a terra do senhor Kaliu (fazenda Maktub); moram perto dele os filhos Vicente e Natalio. Seu Arsênio teve treze filhos: Natalio (casado com Ilda Romero, com quem tem

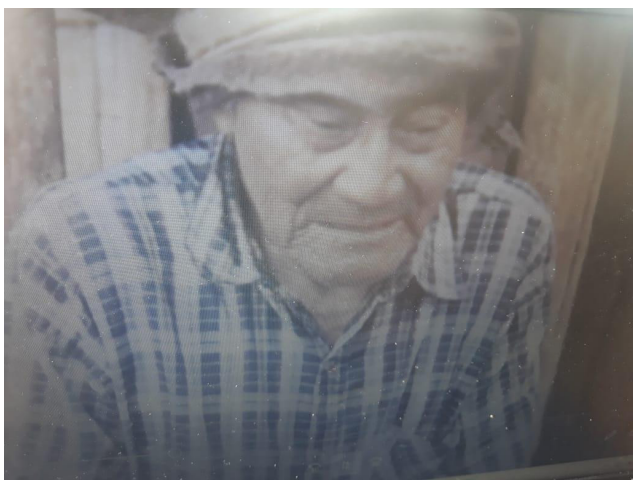
dois filhos pequenos), Vicente (casado com Elza Gonçalves, cujos pais moram no *Pysyry*), Celso, Catarina, Aparecida, Vergílio, Gervásio, Germano, Rufina (casada com Geraldo Fernandez e mora no Morro Alto), Leonildo (casado com Sonia Barbosa), Leona, Felisberto e Odeimar. Os quatro filhos mais velhos moram no Paraguai, o restante mora no Brasil e alguns já são falecidos. Não consegui saber os nomes de todos os seus netos, pois o seu Arsênio não é muito próximo de alguns filhos e tem dificuldade de lembrar os nomes dos netos.

Hoje o senhor Arsênio é aposentado e sua esposa também. Ele ainda sonha em ver *Nhanderu Marangatu* ser homologada oficialmente. Ele diz: “Apesar de não demarcarem 100% o grande *tekoha guasu*, ainda sonho que um dia será realizada” a demarcação do antigo local da casa dele e onde ele sempre morou e viveu durante sua infância com seus pais.

Outra genealogia muito interessante é a do senhor Alziro Vilhalva (Figura 5), que era casado com a dona Adriana Ximenes. O senhor Alziro nunca arredou o pé do *tekoha guasu*. Nasceu em Bananal, onde hoje se localiza a Fazenda Barra, que está dentro da demarcação da terra indígena. Ele percorreu a região do rio Estrelão e não abandonou os *tekohakue*. O Sr. Alziro foi muito importante na constituição do Campestre, mesmo que a “doação” daquela pequena área tenha sido uma estratégia dos colonos de fazer os indígenas se calarem diante da violação de terras tradicionais. Alziro nunca parou

de defender os interesses kaíowá e sempre buscou ajuda social para sua comunidade. Quando soube que tinha direito de lutar pelo seu *tekohakue*, ele buscou ajuda para retomar *Nhanderu Marangatu*, mas faleceu em 2000, logo após a retomada em 1999. Ele foi sepultado na retomada *Marangatu*. No mesmo ano, seu filho, Dom Quetito, também faleceu em Coroa Vermelha, na Bahia.

Figura 5 – Senhor Alziro Vilhalva



Fonte: Acervo pessoal da família.

Alguns dos filhos de Alziro são Eleuteria, Romilda, Severiano, Dom Quetito, Idelfonso, Vicenta, Gabriel, Fatima e Odilon. A seguir, são descritas suas descendências.

Os filhos de dona Romilda são: Roberto Carlos (que mora na aldeia *Pirakua* e é casado com Luiza Franco), Cornélio, Marcelina, Mali, Fausto e Wanderley (já falecido). Os filhos são de casamentos diferentes e a maioria deles mora no Campestre e em retomadas da *Nhanderu*

Marangatu. Além desses, dona Romilda teve mais filhos: Celina e Felisberto (professor, casado com a professora Alenir Aquino e com uma filha, Kevelyn). Severiano se casou três vezes e sua história familiar já foi apresentada anteriormente. Dom Quetito era casado com dona Quitéria Barbosa, já falecida, cujos filhos são: Mineiro, Mariano, Dilico, Loretito, Elena, Liria, Laurindo e Si-meão (assassinado em 2015 durante a retomada).

Idelfonso era casado com a dona Adolfa da Silva, e seus filhos são: Cândida (casada com Edson Fernandes, cujos filhos são Laura, Erica, Egon, Eise e Ágata) e Eldo (casado com Vania de Assis Moraes, natural de Rio Brilhante, Aldeia *Nhanderu* Laranjeira, suas filhas são Lawana e Alana), é professor, atuando nas redes municipal e estadual. Vicenta teve vários casamentos e, atualmente, é casada com o senhor Carlos Vareiro, natural da reserva indígena de Amambai, mas não tiveram filhos, os dois já têm idade avançada. Os filhos de dona Vicenta são: Marcia, Marcio, Nivaldo, Junior e Cristiane.

Gabriel é casado com Olinda Fernandes, natural de Campestre, e seus filhos são: Regina, Ari, Bruno, Bia, Michelle, Carol e Eberso (falecido). Regina mora em Campo Grande e é casada com não indígena; os outros filhos moram na Casa Branca, ao redor de seus pais, na Terra Indígena *Nhanderu Marangatu*. Fatima é casada com Zelio Morilha, natural do Campestre. Seus filhos são: Fabiano, Wesley e Wesmiller. Odilon não é mais vivo.

Idelfonso foi assassinado. Alguns dos filhos moram na retomada e outros permanecem no Campestre.

A família do senhor Alziro se tornou uma parentela muito grande. A maioria que hoje atua nas retomadas e no Campestre é parente dele. Seu Alziro foi a raiz de tudo. Ele teve várias esposas, mas não foram mencionados seus nomes, nem os nomes de outros filhos, os quais se encontram no Campestre. Assim, quando se ouvia sua história, imaginava uma árvore gigante com bastantes folhas, flores e sementes. Essas são apenas algumas informações sobre a parentela do senhor Alziro.

Outra genealogia é a do senhor Salvador Reinosso, que nasceu em 24 de junho de 1935, em *Jaraguaty*. Viveu nesse *tekoha* por algum tempo e, hoje, esse *tekohakue* encontra-se dentro da demarcação da área *Nhanderu Marangatu*. Após a invasão dos colonos, a sua família se mudou para o Paraguai. No país vizinho, ele constituiu sua família e retornou ao Campestre depois de muito tempo. Sua esposa, Leonarda Sarate, nasceu em *Y Sayju*, em 30 de julho de 1954, local que recebe o nome de um córrego que desagua no rio Estrelão, perto do *tekohakue Mborevi*, e faz a divisa com o Paraguai. Essas localidades estão dentro da demarcação. Após formar a sua família, retornou para Campestre, quando soube que ali era uma aldeia, e trouxe os dois filhos: Olinda, que nasceu em 30 de maio de 1982, e Marcelino. Dona Olinda tem seis filhos: Juvenil, Teresinha, Salvani, Rafael, Rafaela e Kauany. Olinda é avó de quatro netos, e

Marcelino não é casado, é mudo e surdo e depende dos cuidados dos pais. Hoje, os filhos e netos do senhor Salvador estão morando em Morro Alto, dentro da aldeia *Nhanderu Marangatu*, desde a retomada de 1999.

Dona Eleuteria Vilhalva tem 103 anos de idade. Durante o diálogo, não foi perguntado o nome do seu esposo. Nasceu no *tekohaguasu*, na região do Bananal, mas cresceu em Campestre. Até hoje ela se encontra viva e lúcida. Alguns de seus filhos foram morar na cidade de Itaporã, outros em Dourados e outros permanecem no Campestre. Os familiares dela se esparramaram. Perguntado a ela por qual razão eles deixaram Campestre, dona Eleuteria citou algumas razões: a violência contra outras famílias e a chegada de outros familiares em Campestre, cujo espaço ficou pequeno. Os filhos de dona Eleuteria são: Santa (casada com Daniel e mora em Itaporã), Rufina (casada com Dordelio Gonzaga e mãe de Julia, casada com Odeval Ribeiro, com dois filhos), Teresa (casada com Lucio, os quais moram em Dourados) e Sonia (que era casada com o senhor Roque Chucarro, mas já é falecida). Por ser filha do senhor Alziro, dona Eleuteria é muito respeitada na comunidade atualmente.

Dona Cristina Ribeiro (Figura 6), de 91 anos de idade, nasceu na aldeia *Nhanderu Marangatu*, no *tekohakue* Forquilha, que ficou fora da demarcação da terra. Ela cresceu no Paraguai, é casada com Inocêncio Vilhalva, os quais moraram bastante tempo em *Pysyry*. De lá, ela retornou para Campestre, com seu esposo Inocêncio. Atual-

mente mora onde era *Y Akã Guasu*, que se localiza dentro da aldeia. Seus filhos são Daniela, Lucia, Luciano, Suzana e Leira. Os filhos de Daniela são: Franciley, Darley, Fabricia, Silvio, Genilson e Micaela. Lucia é casada com o senhor Dario Peralta, que atualmente é líder em Morro Alto. Os filhos deste casal são a professora Reinalda; Vanilso, agente de saúde de Morro Alto; além de Edson e Roselia. Luciano é casado com a dona Silveria e tem duas filhas. Suzana é casada com Izaque, natural da reserva indígena de Dourados. Leira é casada com Fausto, filho de dona Romilda. Os filhos deste casal são: Francilene, Luciane, Jackson, Alessandra, Silvia e Dilma, que se esparramaram em localidades da aldeia atual. Os netos e bisnetos também moram na aldeia *Nhanderu Marangatu*.

Figura 6 – Dona Cristina Ribeiro, ao lado de Inaye Gomes Lopes



Fonte: Foto de Reinalda Vilhalva Peralta, em 5/2/2022.

Argemiro Escalante é casado com Cida. Ele nasceu em Poção, que ficou fora da demarcação da aldeia *Pirakua*. Cresceu em Dourados, porque seus pais se mudaram para lá, mas retornou ao *Pirakua*, onde continua até hoje. Já é idoso e é pai de Adelina, casada com Desilio, filho do senhor Roberto Mendonça. Os filhos deste casal são Claudemir, Adriel e Elda. Jovelina, outra filha de Argemiro, é casada com Julio, natural da Reserva de Amambai. Os filhos deste casal são: Rose, Adrieli, Keila, Robson e Vitoria.

Sabino é casado com Antônia, natural de *Pirakua*, cujos filhos são: Dacio, Binho, Eliandro, Mirian e Dayane. Rosana é casada com Robson da Silva. Este casal mora na *Nhanderu Marangatu/Campestre*, e seu filho se chama Roquenilso. Josicleito, último filho de Argemiro, é solteiro. Argemiro é um dos rezadores na TI *Pirakua*. Ele atua bastante com os saberes indígenas, fazendo constantes contribuições do seu conhecimento na escola com os professores indígenas.

Feliciano Mendonça (Figuras 7 e 8) nasceu na aldeia *Takuaty*, no Paraguai. Sua esposa é dona Santa Vargas. Feliciano migrou para o Brasil e chegou ao Campestre, mas logo depois se mudou para a aldeia *Pirakua*. Hoje ele mora nesta aldeia e, com sua esposa, nunca foram para outro lugar dentro do *tekohaguasu*, só mudou para entrar na área demarcada. Salto *Ka'i* é o lugar onde

dona Santa nasceu, mas ficou fora da demarcação. Os dois moram na região de Palmeiras, na aldeia *Pirakua*.

Figura 7 – Feliciano Mendonça



Fonte: Foto de Inair Lopes, em 16/9/2020.

Os filhos de Feliciano são: Odete (casada com Lucio, cujos filhos são Rosinaide, Geanderson e Luzia, que é casada com Wagner e tem quatro filhos, cujos nomes não foram citados) e Rosana (é casada com Matheus e, juntos, têm um filho). Todos moram na aldeia *Pirakua*, no local denominado Palmeira. Wagner, com 40 anos de idade, genro do senhor Feliciano, nasceu em Água Amarela (*Y Sayju*) no município de Jardim, onde os pais e seus irmãos viveram bastante tempo; depois mudou-se para a aldeia *Pirakua*. É casado com a filha de Feliciano, chamada Luzia.

Figura 8 – Casa do seu Feliciano Mendonça durante a pesquisa de campo



Fonte: Foto de Inair Lopes, em 16/9/2020.

Dona Ramona Vargas, cujo pai é João Tuai, nasceu em Salto do Macaco (Salto *Ka'i*) e também nunca foi a outro lugar no sentido de procurar outra aldeia para morar, permanecendo firme no seu antigo *tekoha*. Até que um dia chegou o momento de lutar pela demarcação com as demais famílias que se encontravam na região do rio Apa. Depois de muita luta, conseguiram a regularização da aldeia *Pirakua*. Após a demarcação, ela se mudou para dentro da área demarcada, deixando de lado o lugar onde viveram. O local foi tomado pelos capangas dos fazendeiros e não poderiam retornar; por isso não teve outra opção a não ser morar dentro da área demarcada. Hoje ela se encontra em Palmeira, no *Pirakua*, com seu esposo Mario Mendonça e seus filhos ao redor. Dona Ramona e o esposo fazem parte da equipe de rezador, com o senhor Feliciano.

Leonardo Ramos da Silva tem 92 anos de idade. Sua mãe se chamava Anastácia Silva. Ele mora atualmente no Cedro, local da retomada de 2015. Conta que era muito feliz em *Teju Jagua*, onde nasceu. Depois que cresceu, mudou-se para o Paraguai, em *Pysyry*. Dali ele foi para *Ita Jeguaka*. Quando soube da retomada, retornou em 2015. Hoje ele mora onde nasceu, no Cedro, local que pertence a *Nhanderu Marangatu*. Foi casado com Silveria. Os filhos deste casal são: Lucia Ramos, casada com Bernardino Sarate, cujos filhos são Lucia e Cassilda. Cassilda mora em Lagoa Rica, Douradina, e se casou com o professor Junior Pedro e tiveram três filhos. Casiane, casada com o filho de Loretito. Voninho não tem filhos ainda. Elizandra é mãe solteira de dois filhos. Luzinete é casada com Sidney da Silva Ribeiro e tem duas filhas. Jeferson, Neri e Rogerison são menores de idade e moram com a mãe.

O senhor Leonardo teve outros filhos: Kencho, Justino, Eloy e Paulina, que moram em *Pysyry*, no Paraguai. Não foi possível acrescentar os nomes dos netos e de suas companheiras. O senhor Leonardo faleceu em janeiro de 2022.

Loretito Vilhalva é o filho mais velho de Dom Quetito e Dona Quitéria. O outro avô é Manoel Vonito, pai de sua mãe dona Quitéria, da tia Cecilia e do tio Mauricio. Loretito nasceu em Bananal. Ele conta que se mudaram para o Campestre e, depois, seus pais mudaram-se para o Paraguai, onde moraram por um bom tempo. Quan-

do ficou moço, começou a arranjar muitas esposas. Mas um dia ele retornou ao Campestre. Hoje ele se encontra no Cedro, bem no centro de Aldeia *Nhanderu Marangatu*. Atualmente, Loretito é casado com Tona.

Seguem os nomes dos filhos que o senhor Loretito teve com suas várias esposas: Mariano, Augusto, Ernesto e Edmilson são filhos de dona Joana; Luzinete é filha da Geniria Fernandes; Cleuza, Voninho e Edson são filhos de dona Geniria Sarate; Alex e Alexson são filhos de dona Tona Sarate.

Atualmente, Loretito faz parte da comissão de lideranças, pois cada região do *Tekoha Nhanderu Marangatu* tem sua liderança que coordena a comunidade local. Loretito é como no tempo das dinastias hereditárias: ele não sai do poder de liderar sua comunidade, atualmente à frente de, aproximadamente, 63 famílias no Cedro.

Augusto Gomes é filho de Cardoso Gomes e de dona Oracilda Ramires. Nasceu em *Jaraguaty*, onde os pais do senhor Cardoso residiam. Sua mãe não parava em um só lugar, ela é correntina (de Corrientes, Argentina) e seus avós fugiram da Guerra do Paraguai. Ela se casou com indígena. Augusto cresceu em fazendas e sua mãe sempre trabalhava com seu pai. Ele morou bastante tempo em *Bakaiowa*, de onde foi morar na aldeia *Pirakua*. Augusto foi casado com dona Matilde Ireno, com quem teve dois filhos: Ramona Gomes e Ramão Gomes.

Ramona era casada com Amilton Lopes (falecido), com quem teve seis filhos. São eles: Inaye Gomes Lo-

pes, casada com Avelino da Silva Vareiro, com quem tem dois filhos, Lucas Hamilton e Kemyly; Inair Gomes Lopes, casada com Junior Joel Machado, com quem tem dois filhos, Inara Bibiany e Nicolas Kauan; Amilson Gomes Lopes, casado com Zunilda Ramos, bisneta do senhor Leonardo Ramos (o casal tem três filhos: Evellyn, Keilon Hamilton e Theylor); Gisele Gomes Lopes, casada com Thauz Martins Pereira, natural da aldeia Amambai, com quem tem uma filha, Natasha; Giselda Gomes Lopes, casada com Alex Lemes (filho da professora Alenir), os quais têm um filho, Hichner; e Gilson Gomes Lopes, casado com Mayumi (também filha de Alenir), os quais só têm um filho, chamado Kian.

Ramão Gomes é o segundo filho de Augusto Gomes e Matilde Ireno. Ele era casado com Delfina e tiveram quatro filhos: Roni, Cleberson, Bianca e David, que ainda não têm filhos. São jovens ainda, embora todos maiores de idade, mas não estão com projetos para casar e ter filhos, segundo eles. Dona Delfina e seus filhos moram na aldeia *Pirakua*, e seu esposo Ramão Gomes faleceu em 12 de novembro de 2020.

Amilton Lopes nasceu em 9 de outubro de 1957, na aldeia *Guasuty*, município de Aral Moreira, onde viveu até os 7 anos de idade. Seus pais eram Gregório Lopes e Iracema Ricarte. Na época, *Guasuty* não era terra demarcada. Ainda pequeno, foi levado pelo paraguaio senhor Freire, morou em Ponta Porã e, na adolescência, mudou-se para Campo Grande, onde viveu sua juventude. A família que

o adotou era muito boa. A ideia deles era dar oportunidade para Amilton Lopes estudar.

Figura 9 – Amilton Lopes durante processo de retomada no final do ano de 2005

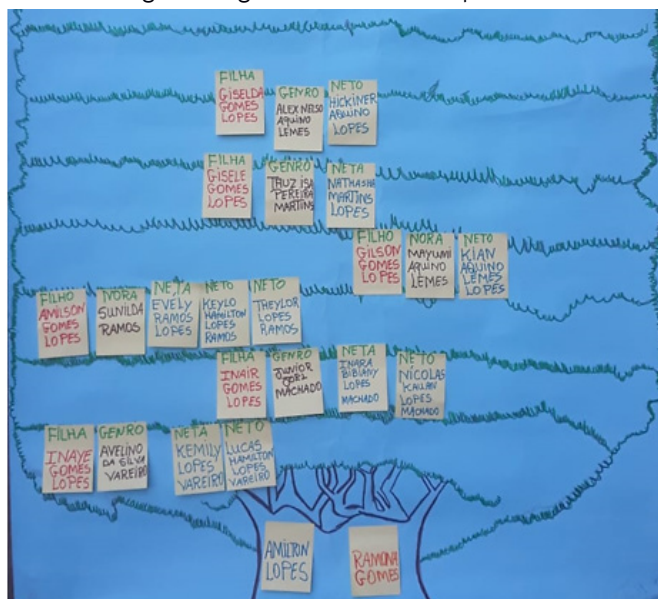


Fonte: Acervo pessoal da família.

Amilton terminou o ensino médio em Campo Grande (MS), no colégio Dom Bosco. Quando ia começar a carreira artística, ele encontrou, por acaso, com Lazaro Morel e a comitiva dos Kaiowá que estava reivindicando sua terra *Pirakua*. Lazaro lhe perguntou se queria conhecer a aldeia; ele não pensou duas vezes e aceitou o convite. Ali conheceu Ramona Gomes e se casaram. Ele começou a ajudar os Kaiowá em seus movimentos, sendo porta-voz de seu povo (Figura 9). Falava que seu trabalho nunca ficaria em vão, porque um dos seus filhos levaria a luta

adiante. Lutou incansavelmente pelos outros *tekoha*, depois de conquistar o *Pirakua*. Não parou de viajar para articular o movimento, sem ganhar nada, fazendo trabalho voluntário. Ele sempre dizia que os Guarani e Kaiowá têm que ser livres. Em uma dessas viagens, ele fez 30 dias de campanha na Europa pela demarcação de terras para o povo Guarani e Kaiowá. Disse que sua última luta seria pela *Nhanderu Marangatu*. Amilton Lopes sofreu muito psicologicamente, mas nunca procurou ajuda e, no dia 16 de setembro de 2012, acabou sofrendo um acidente no rio e se afogou. Seus filhos e netos já foram apresentados acima, quando descrevemos a genealogia de dona Ramona Gomes (Figura 10).

Figura 10 – Árvore genealógica de Amilton Lopes e Ramona Gomes



Fonte: Inaye Gomes Lopes (2022).

Durante a pesquisa de campo e dialogando com os entrevistados até chegar ao processo de escrever a genealogia das famílias kaiowá, buscando desde o tronco das famílias, ficou claro que os parentes kaiowá nunca se separam. Eles têm a maneira própria de construir suas famílias. Percebe-se que é raro acontecer separação de famílias, ou seja, casam-se com outras famílias, como, por exemplo, as três mulheres da família Vargas que se casaram com os irmãos Mendonça. Nota-se que isso era muito comum nas gerações mais antigas, enquanto os mais novos possuem uma visão diferente, não seguindo o mesmo processo de construção familiar, inclusive, com a concepção de ter menos filhos na atualidade. É preciso refletir que essa prática de ter menos filhos é consequência do pensamento dos jovens de hoje, que vivenciam as dificuldades em virtude da luta pelas retomadas dos seus antigos territórios no estado do Mato Grosso do Sul.

A historicidade dos Kaiowá aqui apresentada demonstra a importância das famílias indígenas para as retomadas, o quanto é importante que a história esteja viva na memória dos anciãos, que descrevem suas trajetórias desde a chegada dos colonizadores e a permanência das famílias indígenas nesses *tekoha*, que compõem a área em litígio, aguardando a decisão do STF. Destaca-se o quanto esta pesquisa é importante para reforçar o que alguns pesquisadores já tinham percebido sobre a história e a memória da comunidade indígena kaiowá de *Nhanderu Marangatu*:

Feita esta digressão, explica-se que para chegar à conclusão de que se tratava de uma comunidade indígena com vínculos históricos com a área em litígio, os peritos realizaram uma exaustiva crítica às fontes orais. Assim, a comparação das histórias de vida dos Kaiowa de *Marangatu* revelou uniformidade quanto aos nomes dos locais e de seus antigos moradores, mesmo em se tratando de informantes que residem atualmente distantes entre si e não se visitam há vários anos. Esses dados foram checados também através da aplicação de outros procedimentos metodológicos de pesquisa de campo em antropologia. O estudo constatou ainda que os Kaiowa em questão são detentores de uma considerável capacidade de memorizar a geografia de seu território, sendo este conhecimento uma referência importante para a trajetória da comunidade no espaço e no tempo. A permanência desta memória que permite que a geração atual se identifique com as gerações pretéritas e com o espaço que ocupavam (Oliveira; Pereira, 2009, p. 96).

São histórias familiares que se entrecruzam no grande *Tekohakue* em que os Kaiowá viviam. Hoje, as novas gerações dessas mesmas famílias continuam lutando para recuperar os territórios que foram ocupados pelos seus pais, avôs e bisavôs, mesmo destruídos pelos fazendeiros. Dão a vida para demarcar definitivamente suas terras e para acabar com todas as ameaças, perseguições e injustiças que têm enfrentado cotidianamente.

O Campestre, as retomadas e um sopro de esperança: ainda há mais histórias Kaiowá para serem escritas

Alziro Vilhalva foi a “árvore aroeira” que nunca foi derrubada pelos colonos, porque sustentou e aglutinou toda a parentela, trazendo também para a luta outras famílias que haviam sido deslocadas e expulsas pela colonização. Ele passou a liderar a comunidade depois de receber a doação dos sete hectares, onde constituiu a aldeia Campestre. A partir daquele momento, a organização social mudou, porque ele não estava mais liderando somente a sua família extensa, mas passou a liderar outras famílias também.

Iniciou, então, outro ritmo de socialização, quando, apesar de a terra de Campestre ser pequena, as famílias expulsas de seus *tekohakue* foram chegando a este lugar, que era mais próximo de seus locais de origem. E assim chegaram as famílias do senhor Siríaco Ribeiro, Salvador Reinosso, Altivo Barbosa, Arsênio da Silva e Fernandes, além dos filhos do senhor Alziro, que também formaram suas famílias, todas morando em Campestre. Alziro pensou como iria dividir as moradias nesse pequeno espaço. Então, ele deu 20 ou 30 metros quadrados para cada família construir sua casa. Não dava para construir uma grande casa, como estavam acostumados, mas podiam construir um pequeno rancho de 4 x 5 m ou 5 x 6 m, pois o espaço era muito pequeno.

As famílias se divertiam como podiam. Praticavam danças culturais com *chicha*, que aconteciam a cada quinze dias. Também enfrentavam a falta de água, então tinham que ir ao rio, que era longe, para se abastecerem, com galão de “porongo”. A comida variada era rara, somente se alimentavam de abóbora e caçada. Naquele tempo, não tinha espaço para plantar, mas, como ainda não havia desmatamento, tinha muita caça. Esse foi o caminho para retomar seu território tradicional.

Aconteceram muitas coisas no Campestre, mas não havia muita morte, eram raras. No decorrer do tempo, os contatos de Alziro com o exército de Bela Vista proporcionavam alimentação, roupas e calçados. No tempo de inverno, ele já se organizava para buscar a ajuda. A comunidade dele, então, o considerava o “capitão” da aldeia, que era a palavra que ele usava. Ele dominava essa pequena área com muita rigidez. Quando houve o retorno dos Kaiowá ao Campestre, alguns não indígenas já estavam morando na Vila Campestre. Há uma história considerada oficial sobre a Vila e a aldeia Campestre, que teria começado com o imigrante italiano Eugenio Penzo, que chegou ao Rio Grande do Sul em 1900 e veio para o MS (antes Mato Grosso) em 1936. Segundo o *site* da Prefeitura de Antônio João (2021):

Decidido a mudar sua vida, [...] Eugênio Penzo resolveu migrar juntamente com sua família em uma área fechada por cobertura vegetal em busca de terras. Estas terras eram devolutas [consideradas

sem dono], onde qualquer um poderia tomar posse e com um tempo as pessoas requeriam as terras do governo. Em 1936, Eugênio Penzo conseguiu tomar posse de uma gleba de terras, essa Gleba chamava-se cabeceira dos Bugres (de 5.329 hectares), que era localizado perto da antiga colônia dos Dourados. Ele abriu picadas e dividiu lotes com cercas de arames com o objetivo de ceder para as pessoas que tivessem interesse em trabalhar sob a forma de cooperativa. Nestes lotes plantava-se arroz, milho, feijão, amendoim, batata doce, cana de açúcar, banana e café. Em 1948, a Colônia Penzo foi elevada à categoria de Distrito Eugenio Penzo, desmembrado de Ponta Porã, e, em 1965 foi criado o Distrito de Campestre, desmembrado de Bela Vista (Borges, c2021).

É importante observar que em nenhum documento oficial de divulgação sobre esta história consta que havia indígenas nas terras ocupadas por Eugenio Penzo, chegando a afirmar a existência de terras devolutas. Ele veio se apossando do território e se sentiu no poder de doar terras para as famílias não indígenas que vieram de outros locais e até mesmo do Paraguai. Mas também “doou” sete hectares para o Kaiowá Alziro Vilhalva, que era do próprio território tradicional indígena.

A história apresentada neste capítulo destaca a presença kaiowá na região de Antônio João e redondezas, desmentindo a história que se diz oficial e que faz apologia aos colonizadores. Essa histórica presença kaiowá está presente em outros estudos e fontes históricas. Ru-

bem F. Thomaz de Almeida (2000), no *Relatório de Estudo Antropológico de Identificação*, analisa o conflito armado da “Tríplice Aliança” ou “Guerra do Paraguai” (1864-1870) e deixa clara a existência do território kaio-wá na região.

Apesar de não atingir totalmente o território dos Kaiowa no Brasil, redundará em implicações importantes para este povo. Seu território será, em parte, palco de lutas entre contendores brasileiros e paraguaios. O próprio comandante supremo do exército paraguaio, Marechal Francisco Solano López, morre, em 1870, em Cerro Corá, às margens do Rio Aquidaban, em pleno território Kaiowa. Os conflitos bélicos também tornaram conhecido o soldado Antônio João, natural da região aqui em foco e que deu nome ao Município, que passou a ser reverenciado como herói por haver resistido ao inimigo e morto por este em plena luta em área bastante próxima do Ñande Ru Marangatu (Almeida, 2000, p. 9-10).

Depois que o senhor Alziro “ganhou” a pequena área, a Funai a demarcou como terra indígena. A intenção desta instituição era demarcar como reserva, mas isso não aconteceu. A nova política entre indígenas e não indígenas era ter uma relação pacífica, cada um cuidando de sua família, com atendimento do município, que já estava emancipado como Antônio João. As famílias indígenas de fora que vieram morar na aldeia Campestre sabiam que, ao lado, tinha uma vila onde moravam os não indígenas. Muitos indígenas vieram de outra reser-

va, como Lico Nelson e sua família, e também Marçal de Souza, para fazerem atendimento na questão da saúde. A população conseguiu atendimento com a Funai, que instalou um posto, e o funcionário se chamava Élio Pedro, o qual atendia os moradores da aldeia Campestre para a emissão de documentos. Na parte da educação, iniciaram uma escola numa casa de sapê, depois conseguiram uma construção escolar com quatro peças, em 1997. O senhor Severiano revelou que a relação entre todos era muito boa, não havia conflito por disputa do espaço, cada um respeitava o outro, ao longo dos anos.

Durante a pesquisa de campo, buscando informação com os mais velhos, foi questionado: “Quem chegou primeiro no Campestre?” A resposta foi que a família do senhor Alziro já morava por lá, mas a terra não era reconhecida. Tanto é que já havia moradores não indígenas ao redor da aldeia. Como Eugenio Penzo estava no poder de doar terras, deu dois ou mais hectares de terras para não indígenas, como a dona Mercedes, dona Cuxita, Rômulo, Abrão e Emílio, mas foram chegando mais famílias não indígenas.

Pio Silva chegou em 1943, em *Nhanderu Marangatu*, apossou-se da terra e construiu suas fazendas – Fronteira, Cedro e Barra. Ele contratou os empreiteiros Paulo Dias, Irineu, Negro Amambai e Arino, que também passaram a morar no Campestre. Paulo Dias contou que trabalhou para Pio e, após se aposentar, conseguiu um espaço na Vila Campestre para morar com sua esposa

Valeria. Pio Silva dividiu as terras entre os filhos para trabalharem depois que crescessem, e cada um tomou posse da sua área.

Os sete hectares de terra “doados” para Alziro se tornaram minúsculos para as famílias morarem, mas, apesar das muitas dificuldades de sobrevivência, muitos não abandonaram o lugar e permaneceram firmes. Conseguiram praticar alguns dos seus costumes tradicionais. Na casa de Alziro e Bernarda, tinha festa a cada quinze dias, e as pessoas gostavam de festejar também no *Pysyry*, pois havia estrada pelas fazendas e os colonos não proibiam a passagem deles. Com essa facilidade de transitar, as famílias de *Pysyry* e Campestre se visitavam frequentemente.

Na Vila Campestre, construíram a escola municipal Rachid Saldanha Derzi, por volta de 1990, que funcionava até o ensino fundamental II. Quando Marçal Guarani chegou ao Campestre para atender a saúde indígena, ele já tinha a ideia de lutar pela demarcação das terras tradicionais, que iniciou pela aldeia *Pirakua*. Na época, ele visitava as famílias indígenas, mas sabia que estava marcado para morrer. Sua ideia, segundo Loretito, era a retomada de *Nhanderu Marangatu*.

Então, em 1999, aproximadamente 35 anos após a constituição da aldeia Campestre, o povo começou a retomada. Em 15 de dezembro, às 23h30, com cerca de 180 pessoas, iniciou-se a retomada de *Nhanderu Marangatu*. Houve três processos: a demarcação em 2004, a sus-

pensão da homologação e, depois, a nova retomada em 2015, porque as autoridades não resolveram a situação jurídica da terra durante o processo de demarcação.

A população da aldeia Campestre hoje é de aproximadamente mil pessoas. Nesse local, funciona uma escola indígena de ensino fundamental completo, com 400 alunos, mantida pelo município de Antônio João e pelo estado, tem energia elétrica, casas de alvenaria, posto de saúde; temos quatro Agentes de Saúde (AIS) e dois Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN).

Atualmente, toda a comunidade indígena de *Nhanderu Marangatu* (incluindo os Kaiowá da aldeia Campestre) aguarda a Justiça resolver a demarcação da sua área, amparados no que diz a Constituição Federal de 1988. Conforme Magalhães (2003, p. 29),

as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são 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 à sua reprodução física e cultural.

Segundo Liana Amin Lima da Silva e Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2018, p. 300), o artigo 231 da Constituição Federal reconhece os direitos indígenas. Contudo, neste século XXI, tornou-se mais difícil de fazer valer os nossos direitos. Os diferentes povos nunca foram vistos como possuidores de território no Brasil,

e os governos só reconheciam a posse dos colonos, que foram atropelando e invadindo as terras de quem já vivia e morava aqui desde tempos imemoriais.

Os direitos originários dos povos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam estão consagrados no artigo 231 da Constituição Brasileira. O artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), por sua vez, reconhece os direitos das comunidades quilombolas à propriedade definitiva das terras ocupadas. O Supremo Tribunal Federal, no caso Raposa Serra do Sol (Pet n. 3.388-4/RR), estabeleceu a data da promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988) para verificação da posse pelos povos indígenas para fins de demarcação e titulação das terras. O critério do marco temporal foi discutido em outras decisões do Supremo Tribunal Federal, tendo afetado processos de reconhecimento e demarcação de Terras Indígenas (TIs) dos povos Terena, Guaraní e Kaiowá (Silva; Souza Filho, 2018, p. 299).

A aldeia Campestre sempre vai ser o centro do *Tekoha Nhanderu Marangatu*, porque lá os Kaiowá iniciaram o plano para fazer a retomada de seus territórios tradicionais. Planejaram por trinta dias. O plano se iniciou com a ideia do Sr. Alziro (patriarca da região) e seu filho Dom Quetito. Na época, chamavam o líder de “capitão”, então, quem liderava a comunidade era o filho do senhor Alziro, o capitão Dom Quetito. Ele correu atrás do Direito, para ver como poderia reaver seus *tekohakue*, e chamou Amilton Lopes para ajudar a intermediar na

comunicação escrita e para ser porta-voz da comunidade. Com Dom Quetito, eles iniciaram a articulação com outras aldeias já demarcadas e com as comunidades das oito reservas. A ideia era juntar muitas pessoas para dar apoio à comunidade de *Nhanderu Marangatu*. Logo após as retomadas, cada um voltou para sua comunidade. Atualmente, *Nhanderu Marangatu* é o nome do *tekoha guasu*, onde estão as várias localidades retomadas.

Após 22 anos, ainda à espera do julgamento final, o processo continua sem a decisão do STF, que suspendeu a homologação logo depois da primeira retomada em 1999. Com essa demora, em 2015, a comunidade reocupou as áreas que já haviam sido identificadas, demarcadas e homologadas, mas, infelizmente, a homologação foi suspensa.

Conclusão

As genealogias de algumas famílias kaioiwá, utilizadas como fontes dessa pesquisa, evidenciam os caminhos percorridos por essas famílias, revelando, num primeiro momento, a desarticulação dos núcleos familiares kaioiwá, com a chegada das frentes colonizadoras, mas também, num segundo instante, a aproximação e a tentativa de uma nova articulação da comunidade, que acabou fortalecendo a luta pela retomada dos seus *tekoha*.

A desarticulação da organização sociopolítica dos Kaiowá daquela região – devido ao avanço da colonização – promoveu diferentes estratégias políticas dos indígenas na relação com os colonizadores. Os Kaiowá souberam lidar com aquele novo contexto, fazendo leituras próprias e agindo para defender seus interesses. A compreensão dessa historicidade e do protagonismo kaiowá facilita o entendimento das lutas da etnia nas últimas décadas pela reocupação/retomada dos seus territórios, que teve na criação da aldeia Campestre o seu ponto de partida.

Referências

ALMEIDA, Rubem F. T. (coord.). *Relatório de estudo antropológico de identificação*. Processo Administrativo FUNAI/BSB/1861/00. Rio de Janeiro: Funai, 2000.

BORGES, Rosa C. P. História. *Prefeitura de Antônio João*, Antônio João, c2021. Disponível em: <https://www.antoniojoao.ms.gov.br/pagina/3>. Acesso em: 23 jul. 2021.

BRAND, Antônio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRAND, Antônio J. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 137-150, 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. *Diagnóstico e proposta de plano de ação para a T.I. Nãnde Ru Marangatu, Município de Antônio João - MS*. Ponta Porã: Funai, 2011.

CHAMORRO, Graciela. *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo: Nhan-duti, 2015.

LOPES, Inaye G. *A histórica presença indígena na região dos rios Apa e Estrelão (Nhanderu Marangatu): Kaiowá Rekohague e a luta pelos Tekohakue*. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.

MAGALHÃES, Edvard D. (org.). *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas*. 2. ed. rev. e atual. Brasília, DF: CGDOC/Funai, 2003.

OLIVEIRA, Jorge E.; PEREIRA, Levi M. *Nãnde Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados: EdUFGD, 2009.

PEDRO, Gileandro B. *Ore Rekohaty (espaço de pertencimento, lugar que não se perde): do esbulho das terras à resistência do modo de ser dos Kaiowá da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica em Douradina MS (1943 – 2019)*. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

PREZIA, Benedito. *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

SILVA, Liana A. L.; SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. Marco temporal como retrocesso dos direitos territoriais originários indígenas e quilombolas. *In*: ALCÂNTARA, Gustavo K.; TINÔCO, Livia N.; MAIA, Luciano M. (org.). *Índios, direitos originários e territorialidade*. Brasília, DF: ANPR, 2018. p. 299-325.

A retomada Laranjeira Ñanderu: territorialidade e conflito no Cone Sul do Mato Grosso do Sul

Joana Aparecida Fernandes Silva¹

Rogério dos Prazeres²

O objetivo deste capítulo é apresentar informações sobre uma comunidade Kaiowá, autointitulada Laranjeira Ñanderu, que busca reiteradamente garantir a ocupação de seu tekoha, sua terra tradicional, de onde foram expulsos provavelmente por volta de 1940. Os mais idosos dessa comunidade relatam que tinham por volta de 10 anos quando foram atacados por jagunços contratados por um fazendeiro que precedeu os atuais.

1. Doutora em Antropologia Social pela USP. Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG e do curso de Formação de Professores Indígenas do Núcleo Takinahaky da UFG.

2. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG.

À época, a comunidade precisou se refugiar em outros locais. Os membros da comunidade nunca deixaram de frequentar esse tekoha em busca de frutas e de caça, mas não eram vistos quando passavam pelo local. A partir de 2008, os remanescentes, que teriam enfrentado o terror das armas de fogo, juntamente com seus descendentes, reocuparam parte do que consideram seu tekoha e, a partir de então, passaram a ser outra vez ameaçados de expulsão.

O material que informa este texto está baseado em um laudo antropológico, realizado a propósito do conflito pelas terras, em dados de campo de Rogério dos Prazeres e em bibliografia e documentação presente no Processo Judicial nº 000055492.2013.403.6002. Os povos de língua e cultura guarani constituem uma das populações indígenas mais numerosas no Brasil. Localizam-se nos estados de Mato Grosso do Sul, Paraná, São Paulo, Rio Grande do Sul e Espírito Santo e também na Argentina, no Paraguai e na Bolívia. Em Mato Grosso do Sul, estão os Guarani Kaiowá e os Guarani Nandeva, que perfazem uma população de cerca de 50.000 pessoas.

Oito pequenas reservas indígenas foram demarcadas para os Kaiowá e Nandeva no início do século XX em Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí. A população Kaiowá e Nandeva que vivia em uma ampla região de Mato Grosso do Sul foi obrigada a sair de seus locais de moradia e se instalar nessas reservas. Atualmente, algumas co-

munidades Kaiowá moram em fundos de fazenda, e outras em acampamentos muito precários nas beiras de estrada.³ Essa modalidade de ocupação foi estudada por Levi Marques Pereira (2006, 2010) e Aline Lutti (2009). Há ainda uma outra modalidade, chamada de retomada, que é um aspecto especial de ocupação de terras, constituindo-se pelo retorno às áreas habitadas antes da expulsão por parte do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), onde atualmente se encontram fazendas.

No entanto, os Kaiowá e os Guarani reconhecem os lugares onde estão fazendas como sendo suas terras tradicionais. Além do mais, uma série de estudos também comprova que essas terras são originárias. Sabe-se que há um abismo que diferencia os conceitos de terra indígena e de território indígena. O primeiro é um conceito jurídico, parte pequena do que é um território. Já o conceito de território utilizado aqui é inspirado em Haesbaert (2004), mas é necessário salientar que o conceito de *tekoha* expressa a maneira como os Kaiowá entendem sua territorialidade. Mais à frente, o conceito de *tekoha* será explorado.

Todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço

3. Esses agrupamentos, tanto em “fundos” de fazenda como na beira da estrada, são formados por pessoas da etnia Kaiowá, ligadas entre si pelos vínculos de parentesco e compartilhando uma história comum relacionada a um território, a lideranças tradicionais, à espiritualidade e a costumes específicos.

tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias-primas” que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s) (como é o caso do petróleo no atual modelo energético capitalista) (Haesbaert, 2004, p. 3).

A dimensão do território pressupõe a produção de significados e também de retirada de recursos por uma população; ao mesmo tempo material, simbólico, mas o material reveste-se de simbolismo e de múltiplos sentidos. Para os Guarani Kaiowá, o *tekoha* (território) tem conotações específicas que serão tratadas mais adiante. Outro elemento importante é o da memória, pois muitas vezes o povo está afastado e excluído de um espaço territorial, mas nutre o desejo de voltar. É o que Hall (2003) chama de diáspora. Um esvaziamento do território de sua população original e, em lugar do povo expulso, outro povo reocupa, reprocessa e ressignifica totalmente esse território. Assim, a memória coletiva é o motor para a busca que os Kaiowá encetam para reconquistar o lugar de origem, que percebem como de legítimo direito.

Ercivaldo Xerente (2012), em sua monografia de conclusão de curso, notou que os Xerente, após o contato, passaram a ser considerados estrangeiros em seu próprio território. Esse é o mesmo fenômeno vivido, em sentido estrito, pelo povo Guarani e seus subgrupos, os

Kaiowá Ñandeva. Por outro lado, os movimentos que eles vêm realizando para a retomada de suas terras tradicionalmente ocupadas são interpretados como invasão de propriedades privadas.

Os conceitos de evento crítico e de diáspora são centrais para o entendimento do que ocorre com o grupo Laranjeira Ñanderu, um dos tantos que estão lutando por sua sobrevivência e pela retomada das terras. Movimentando-se em busca de seu lugar para viver. Os Kaiowá e Ñandeva se baseiam na história de sua gente e têm a memória da expulsão. Sentem-se na diáspora, no exílio, mas desejam poder garantir o direito de viver no chão de seus ancestrais. E no caso dos mais velhos, voltar ao lugar de infância, o território marcado pelas memórias, lembranças de fatos.

Evento crítico, de acordo com Veena Das (1995), refere-se à ruptura do fluxo do cotidiano a partir de uma catástrofe. No caso das famílias de Laranjeira Ñanderu, a memória social do grupo destaca que o evento crítico, ou eventos críticos, melhor dizendo, são momentos diversos que viveram na expulsão de sua terra, sob a mira de armas e ameaçados por homens montados a cavalo. Esses eventos que transformam o modo de viver trazem o terror pelas experiências provocadas pela sucessão de fatos que se aglomeram à história das pessoas como tragédias, conformando traumas. Os traumas são decorrentes das violências que sofreram durante as ex-

pulsões, na mira de armas e pelas mortes que presenciaram os que estão mais velhos.

Especificamente, são os eventos violentos que interferem de maneira determinante na experiência de vida das pessoas da comunidade, percebidos pelo sofrimento, decorrentes de uma interrupção do cotidiano. Mas eles não sofreram apenas no passado. Nos dias atuais, as ameaças de expulsão são recorrentes. Os eventos do passado vividos pela geração mais velha se somam a novos eventos críticos, vivenciados de certa forma novamente pelos mais velhos e experimentados pelos mais novos, seja através de ordens judiciais de desocupação, seja por ameaças de fazendeiros. A esse respeito, é preciso entender de que maneira a territorialidade dos Kaiowá se constitui no momento presente e, em especial, de que maneira as novas tentativas de reterritorialização e de reenraizamento estão combinadas com os traumas e com os eventos críticos deste povo.

O método de pesquisa acionado para a confecção deste texto etnográfico foi utilizado com muitos limites. Uma parte dos dados de campo é proveniente de uma pesquisa realizada para uma perícia para verificar a ocupação dos Kaiowá neste local, conhecido como Laranjeira Ñanderu. Outra parte dos dados de campo, também breves, foi coletada em uma pesquisa para a

tese de doutorado de Rogério dos Prazeres.⁴ A maior parte das fontes de dados é proveniente da bibliografia sobre os Kaiowá-Guarani, da documentação sobre esse povo e da análise do processo judicial que envolve a disputa de terras com os fazendeiros que detêm o título de propriedade registrado em cartório.

O método etnográfico, então, foi utilizado em três situações localizadas em diferentes tempos: por ocasião da pesquisa para o mestrado de Joana A. Fernandes Silva (1982), para a confecção do laudo (com os limites dados pelo tempo e pela natureza da empreitada) e para a pesquisa de doutorado de Rogério dos Prazeres.⁵ Esse nosso interesse no tema focando os Kaiowá do ponto de vista político e humano por si já se justifica, pois sabe-se da violência cotidiana que os Guarani-Kaiowá sofrem em Mato Grosso do Sul. Violência que é fruto de uma política dos governos federal e estadual desde o século XIX e que teimou em invisibilizar os povos indígenas como merecedores de atenção e como detentores de direitos.

4. Rogério dos Prazeres teve dificuldades para realizar uma pesquisa de campo mais longa, como seria desejável. A pandemia de covid-19 o impediu de visitar os Kaiowá de Laranjeira Nanderu por dois anos e meio. Ao final desse período, os prazos do PPGAS para entrega da tese escrita já estavam próximos.

5. A tese de doutorado (Prazeres, 2023) foi centrada na comunidade de Laranjeira Nanderu, assim como o laudo (Silva, 2013). Já a dissertação de mestrado (Silva, 1982) foi focada em Panambi e Panambizinho. Essas etnografias recobrem um amplo período histórico, que vai de 1982 a 2023. E pode-se observar que a história se repete.

Há um aspecto importante a ser lembrado: além da expressiva organização dos Kaiowá em torno da busca de seus direitos, a possibilidade de expressarem-se através das redes sociais tem resultado num amplo alcance na divulgação de seus problemas, assim como adesões às suas causas. Um exemplo foi a amplitude da adoção do nome Guarani-Kaiowá ao nome de participantes das redes sociais entre 2012 e 2013, favorecendo para que a voz silenciada de um povo indígena se tornasse libertada e colocada publicamente. As novas formas de mobilização encontradas por eles, via internet e via grandes assembleias de lideranças, têm colocado a voz desse povo para ser ouvida pela sociedade nacional.

Arturo Escobar (2010), em seu livro *Territorios de diferencia*, busca entender as formas de mobilização, de defesa e de enfrentamento, em face das pressões do capitalismo global, da população negra e indígena na região do Pacífico Colombiano. Ele propõe que a organização desses segmentos populacionais e a articulação em redes tem propiciado uma resistência ao processo de mundialização. Para Escobar, isso tem permitido a reprodução de um modo de vida indígena ou camponês, apesar de todas as forças que atuam na região: plantio de palma, latifúndio, criação de camarões, guerrilha e drogas.

Que o capitalismo naturalize seu modelo de mercado da economia é compreensível; a ideia de um mundo organizado por mercados autorreguladores é necessária para o funcionamento do sistema.

Menos compreensível é uma certa naturalização do capital como “o” princípio da organização central da vida social nos discursos críticos da economia política. No entanto, segundo argumentam Graham-Gibson, isto é precisamente o que tem acontecido. Em sua opinião, a maioria das variantes deste discurso atribuiu ao capitalismo tal dominação e hegemonia que ficou impossível conceituar a realidade social de forma diferente. Todas as outras realidades (as economias de subsistência, as cooperativas e outras iniciativas locais, as economias de troca e de solidariedade, incluindo as feudais e não feudais etc.) aparecem como o oposto, subordinado ou complementar ao capitalismo, nunca como práticas econômicas com seu próprio direito ou como fontes de diferença econômica. Ressaltando como nas descrições da globalização “todas as formas não capitalistas são danificadas, violadas, derrotadas, subordinadas ao capitalismo” (1996:125), elas negam-se a declarar a morte às formas não capitalistas de economia (Escobar, 2010, p. 95, tradução nossa).

Sem dúvidas, o ponto de vista etnográfico contribui para que nós, antropólogos, situemos com maior precisão o tema da luta pela terra, ligado fortemente à expansão da economia capitalista nessa porção do território nacional. Não podemos esquecer que, embora demande um aparato conceitual, isso não deixa de envolver dramas humanos e grandes sofrimentos. O tema do exílio, da diáspora e do evento crítico não atinge apenas os povos indígenas brasileiros, mas é um tema quase universal. É este exílio dentro de seu próprio território

se constitui no grande problema violento que envolve a população dos Kaiowá do Mato Grosso do Sul.

No caso dos Kaiowá, ao que tudo indica, apesar do estabelecimento de redes entre todos os agrupamentos, ou aldeias, acampamentos em beira de estradas ou retomadas de áreas tradicionais, ocupadas por fazendas, e da articulação com as redes sociais e imprensa, não tem sido possível retomar um cotidiano frequentemente rompido pela reedição constante de eventos críticos. O breve trabalho de campo realizado para a produção da perícia, no início de 2013,⁶ demonstrou que a memória genealógica é entrelaçada às lembranças dos eventos críticos. Na ocasião, pessoas ancestrais eram trazidas para a elaboração da genealogia, possibilitando a tessitura do pertencimento ao lugar, ao tekoha. Em outros termos, o tekoha de Laranjeira Ñanderu não é apenas um pedaço de chão, mas é tecido também com o trauma da perda, da expulsão e do sofrimento e a memória da violência. A bem de uma distinção, aqui reproduzimos um exemplo dessa violência, que foi comunicada por Alcides Pedro, um morador de Laranjeira Ñanderu.

Floriano... Dominginho... ((wareto: nome em Guaraní))... ((nome em guaraní))... que foram meu tio, que foram expulsos daqui... chegando... saíram da-

6. A perícia foi realizada no âmbito da 2ª Vara da Justiça Federal de Dourados, referente a um conflito de terras entre a comunidade Laranjeira Ñanderu e os proprietários da Fazenda Boa Esperança. Na Justiça Federal, o protocolo do processo tem o número: 0000554-92.2013.403.6002.

qui a força com os homens armados chegaram... atiraram neles como se fossem animais... então branco [...] naquela época arma de fogo pra atacar nós... com arma de fogo que esses meus tios foram retirados daqui... tem uma passagem por onde eles correram pra passar rio... porque aqui é muito fundo... tem um lugar... uma parte do rio que chama (itaiupa) por onde consegue passar a pé... porque... uma passagem no rio aqui... por/por onde pessoa consegue passar rápido correndo dos tiros... por ali que esses meu tios passou para deixar este lugar... e os brancos atrás... armado... como fosse os animais... atirando... assim que saíram... esses meus tios que foram correndo daqui (Silva, 2013, p. 137).

Algumas informações importantes para a contextualização histórica

No laudo histórico antropológico, realizado em 2013, há uma comprovação documental da anterioridade da presença dos Kaiowá na região de Nãnderu Laranjeira:

foram encontradas comprovação da ocupação indígena e da não indígena, sendo que a indígena precede a não indígena, ou seja, a da instalação das primeiras fazendas. As primeiras famílias não indígenas que ocuparam a região foram as de Antonio Gonçalves Barbosa e de Francisco Lopes. Uma parte muito grande da área onde atualmente é o Mato Grosso do Sul foi ocupada e titulada em nome do Barão de Antonina; o mapeamento e o questionamento à legitimidade destas terras estão no livro

de Astolpho Rezende, de 1924, intitulado O Estado de Matto-Grosso e as supostas terras do Barão de Antonina. Nele foi possível detectar a origem da Fazenda Boa Vista, inicialmente uma terra da qual Gonçalves Barbosa tomou posse (Silva, 2013, p. 8).

Com a presença da Companhia Erva Matte Laranjeira (*sic*), já nos finais do século XIX (a partir de 1882) e após o final da guerra do Paraguai (1864-1870), o problema de terras em Mato Grosso do Sul torna-se mais complexo, pela crescente presença de posseiros. Mas é a partir da década de 1940, com a Marcha para o Oeste e com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, em 1943, que a expulsão dos indígenas dessa região ganha muita força. Isso sem mencionar que a Companhia escravizou os Kaiowá na coleta da erva-mate. Sobre isso, Silva (2013, p. 11) afirma:

Aqui o drama dos Kaiowá, e dos demais sub-grupos Guarani, começa a tomar seus contornos que até os dias de hoje prosseguem: a expulsão de suas terras e deslocamento para locais que não estivessem sob a mira e interesse do capitalismo.

A história do SPI é sobejamente conhecida, e sabe-se que a partir de 1910 o estabelecimento de pequenas reservas para a população Guarani deu início ao processo de confinamento, na expressão de Antônio Brand. Os dados coletados em campo e na documentação realizada para fins do laudo histórico-antropológico indicam que

até cerca de 1930-1940 os Laranjeira-Ñanderu estavam, provavelmente, tranquilos no tekoha onde é atualmente a Fazenda Santo Antonio do Boa Esperança. A fazenda Boa Vista era gigantesca e provavelmente os primeiros “proprietários” não tinham como explorá-la intensamente. O problema surge, segundo os relatos coletados em campo (no âmbito do trabalho pericial), após a venda de uma parcela da fazenda por Laucídio Coelho, que mantinha relações amigáveis com os índios. Segundo os entrevistados, ele havia “doado” terras para os Kaiowá de Laranjeira-Ñanderu. Provavelmente tratava-se de um acordo entre o fazendeiro e os índios residentes na área, pois ficou claro no depoimento de Faride, líder do grupo acampado, que eles trabalhavam para ele (Silva, 2013, p. 11).

Produção sobre os Guarani Kaiowá

Os escritos sobre os Kaiowá são muito numerosos. Há uma volumosa produção de dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre eles nas áreas da linguística, da antropologia e da história de diversas universidades. Como, por exemplo, a Universidade de Campinas, a Universidade de São Paulo, a Universidade de Brasília, a Universidade Federal da Grande Dourados, a Universidade Católica de Campo Grande, a Universidade Federal de Campo Grande etc. Entre os estudos antropológicos já clássicos sobre os Kaiowá, destacamos alguns

autores, sem menosprezo dos demais: Antônio Brand, Fabio Mura, Levi Pereira, Katya Vietta.

Katya Vietta (2007), em sua tese de doutorado, intitulada *Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá*, traz esclarecimentos importantes sobre a organização social em Panambi e explicita a maneira como o território desse povo foi tecido e desfeito em face da ocupação não indígena. Fabio Mura (2019), em *A procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*, revela muitos aspectos da vida cotidiana desse povo.

Antônio Brand (1997) escreveu, entre outras coisas, sua importantíssima tese de doutorado, intitulada *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Gostaríamos também de destacar um artigo de Levi Marques Pereira (2006), que escreveu “Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos ‘índios de corredor’”, que se constituiu numa inspiração para este texto, por ter trazido dados sobre a luta pelo território sob condições extremas.

Uma parte importante da literatura sobre os Kaiowá trata justamente da questão da terra e das lutas por ela. Entre os historiadores, gostaríamos de destacar Mário Monteiro de Almeida (1951), no seu livro *Episódios de formação geográfica do Brasil*, onde estuda a origem da propriedade privada em Mato Grosso do Sul, no século XIX. Este é um livro importante, uma espé-

cie de guia para entender a ocupação não indígena na região. A produção da historiadora Graciela Chamorro (2008, 2009) e do historiador Pablo Antunha Barbosa (2012) é igualmente muito importante para conhecer a ocupação do Mato Grosso do Sul. Chamorro e Antunha fizeram um estudo sistemático das fontes de John Henry Elliot (1848) e Francisco Lopes (1872) e trouxeram outros dados que permitiram uma certeza acerca da ocupação dos Kaiowá no Rio Brilhante, Ivinhema e Vacaria.

O material documental disponível sobre esse povo pode ser dividido, *a priori*, em quatro fontes: a) arquivos do SPI e da Funai (o arquivo do SPI está microfilmado e encontra-se no Núcleo de Pesquisas da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande, e os documentos da Funai foram encontrados no arquivo e na biblioteca da Funai em Brasília); b) naturalistas e exploradores no século XIX, sobretudo Francisco Lopes e John Elliot (1848, 1898), considerando que é deles grande parte do manancial de informações sobre a presença dos Kaiowá nos rios Vacaria, Brilhante, Ivinhema, Iguatemi etc.; c) material da imprensa escrita e digital; e d) material proveniente das postagens em *blogs* e redes sociais.

Como é viver em um acampamento para uma retomada

Em 2013, quando foi realizada uma visita à comunidade Laranjeira Nãnderu, a propósito da perícia men-

cionada, o grupo estava acampado dentro da fazenda Santo Antonio, centro do conflito, porém impedido de fazer roça. A fazenda vizinha, de propriedade do “Português”, que servia de acesso à estrada, também era um elemento a mais para o problema. Houve relatos de que o proprietário em alguns momentos bloqueou a passagem do grupo acampado, o que resultou na morte de uma criança por falta de atendimento médico. O mesmo proprietário chegou a impedir a passagem de funcionários da Funai, que deveriam entregar cestas básicas, uma vez que eles estavam impedidos de fazer roças.

As pessoas mais velhas viveram no local durante sua infância. Eles relatam que eram três casas grandes, duas delas coincidindo com a área da atual fazenda Santo Antonio e a terceira fora do perímetro da perícia. Uma das casas grandes era liderada por Laranjeira Ñanderu. Essa é a razão do nome da comunidade, pois há descendentes desta liderança. Segundo nossos interlocutores, apesar de terem sido expulsos quando tinham por volta de 11 anos, nunca deixaram de frequentar o lugar, mesmo sendo crianças. Eles não eram vistos, explicaram, porque os donos nunca haviam morado na fazenda, e isso lhes dava liberdade para coletar frutas e caçar.

Em 2008, após reiteradas expulsões, decidiram então se instalar definitivamente no lugar que nunca deixou de ser o *tekoha*. Depois de pouco mais de um ano, em setembro de 2009, eles são retirados por uma força policial, após a concessão da reintegração de posse. O gru-

po, de acordo com os mais velhos, não tinha mais para onde ir. Por isso se estabeleceram na margem da rodovia BR-163, próximo à entrada da fazenda, onde ficaram vivendo em condições de extrema penúria durante algum tempo. Desse local, foram retirados da beira da estrada e transferidos para uma área do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (Dnit), muito perto de um depósito de material para asfalto e muito perto da rodovia, completamente inapropriada para a vida humana, perigosa para crianças e velhos.

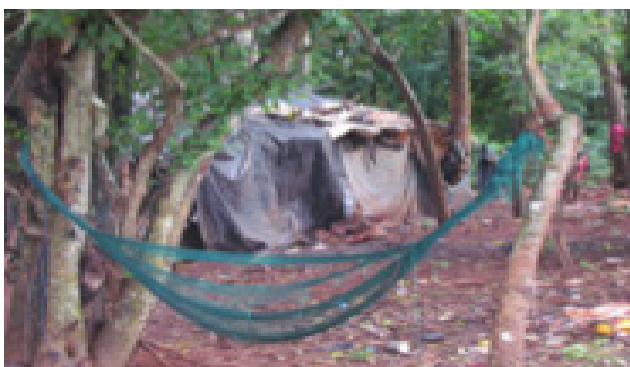
Em 2011, eles voltaram para a fazenda Santo Antonio. E novamente passaram a enfrentar os problemas de acesso ao local, de acesso a alimentos e atendimento à saúde e as hostilidades dos proprietários. Em 2013, eles estavam acampados à beira da mata, margeando a área de preservação ambiental, entre a mata e a área agricultável, sem poderem fazer suas casas e suas roças. As Figuras 1 e 2 mostram exemplos das casas do acampamento e expõem as condições de vida em uma retomada. Nessa época, os Kaiowá estavam morando muito precariamente, em barracas cobertas com plástico preto. Essas estruturas foram dispostas bem na beira da mata e são separadas da área agricultada por uma estrada, que margeia a mesma mata. A água, muito suja, que estavam utilizando vinha de um poço improvisado. Como eram impedidos de fazer roças, recebiam uma cesta básica que era entregue por funcionários da Funai.

Figura 1 – Exemplo de casa na Retomada em 2013



Fonte: Joana Silva (2013).

Figura 2 – Casa na Retomada de Laranjeira Ñanderu



Fonte: Joana Silva (2013).

Na Figura 3, a seguir, é possível ver mais uma das ameaças a que o grupo Laranjeira Ñanderu estava sujeito: a exposição aos agrotóxicos, possivelmente delibe-

rada. A proximidade de uma mulher, crianças e animais domésticos não impediu a aplicação do veneno, espalhado pelo vento.

Figura 3 – Trator aplicando agrotóxico, próximo a crianças e animais



Fonte: Joana Silva (2013).

O senhor Faride e o jovem Adaauto, líderes do grupo, observaram que eles vivem igual cachorro, não tendo para onde ir. Para onde iriam? As reservas indígenas do estado, segundo é amplamente conhecido e reconhecido, estão lotadas. A Reserva Indígena de Dourados (Posto Indígena “Francisco Horta Barbosa), criada em 1917, foi um dos principais depósitos dos Kaiowá retirados à força de seus *tekoha* e está superpovoada e com muitos problemas de toda ordem, não há lugar para plantar. Essa expressão de “índio vive igual cachorro” encerra e resume todos os processos de expulsão que eles mesmos viveram, que viveram seus avós, bisavós, que estão vivendo

os seus filhos, seus netos. A expulsão dos Kaiowá não é nova, ela remonta ao século XIX e ao começo do XX.

Em 1902, monsenhor do Amaral, a respeito dos Kaiowá em uma outra área e outro período, fez uma observação que pode ser remetida à declaração de Adauto: as crueldades praticadas por índios são pallidas represalias das atrocidades e infamias contra eles praticadas pelos brancos que abusam da hospitalidade, da timidez, da ignorância e da fraqueza daquela pobre gente. Respeitam e zelam mais da vida de um cão do que a de um índio. A chronica dos nossos afamados sertanistas passados e presentes é um esgarro cuspidado à face da civilização (Amaral, 1902, p. 270 *apud* Silva, 2013, p. 48).

Possivelmente, um dos compradores das fazendas na região, ou todos eles, praticaram expulsões no território dos indígenas de Laranjeira Ñanderu (Silva, 2013, p. 12). A hipótese levantada no laudo é que o conflito entre a população Kaiowá de Laranjeira Ñanderu e fazendeiros ocorreu no interstício entre 1935 e 1942, momento em que as vendas de terra se intensificaram.

A ação de reintegração de posse movida pelos Cerveira

Júlio Cesar Cerveira e outros membros de sua família, no processo 2008.60.02.001228-5 de reintegração de posse, aberto em 9 de março de 2008, afirmam ser legítimos proprietários da Fazenda Santo Antônio da Boa

Esperança. Essa ação foi movida para a desocupação da comunidade de 29 famílias indígenas, conhecida como Laranjeira Ñanderu. O representante Kaiowá nos autos da Justiça Federal é José Barbosa de Almeida, também conhecido como Zezinho. O pai de Zezinho, Ñanderu Olímpio Almeida, morou com seus pais, Ñanderu Zacaria Almeida e Ñandesy Marciliana Vera, quando criança, nesse mesmo local que vem tentando retomar até os dias de hoje.

Intimado, José Barbosa compareceu ao Tribunal Regional Federal da 3ª Região, da Segunda Vara de Dourados, e afirmou estar reocupando a área junto com outras famílias que foram expulsas da localidade em tempos anteriores. Zezinho, na primeira audiência, reivindicou o direito da comunidade em permanecer no local da Fazenda Santo Antônio da Boa Esperança argumentando que o legítimo direito de permanecer na terra está sendo violado. Como esta não era a primeira vez que a comunidade tentou retornar, Zezinho também informou às autoridades que as famílias não desistiriam de ocupar o tekoha de seus antepassados.

A família impetrante é composta por sete irmãos, que se apresentam como proprietários de uma área de cerca de 420 hectares de terra, resultantes de herança do pai: José Cerveira. Júlio César Cerveira, advogado de profissão, e titular do processo, tem a procuração de

seus seis irmãos,⁷ nenhum deles residentes na fazenda Santo Antônio. Nos autos do processo, os Cerveira apresentaram cópias das certidões de Registro de Imóvel, Certificado de Cadastro de Imóvel Rural (CCRI), Documento de Arrecadação de Receitas Federais (Darf) e certidão negativa dos débitos relativos ao Imposto Territorial Rural (ITR).

Em 2005, mesmo ano da partilha, uma porção de 99,5 hectares da fazenda, em área de várzea, foi arrendada a empresários do setor de agronegócios. O contrato de arrendamento, como consta nos autos do processo, também foi apresentado em juízo. E estava previsto para ser encerrado após três anos, em 30 de julho de 2008.

No dia 19 de dezembro de 2008, Faride Mariano de Lima e José Barbosa de Almeida, com cerca 120 pessoas da etnia Kaiowá, deixaram a Terra Indígena Panambi Lagoa Rica para não mais retornar. Eles se dirigiram para o município de Rio Brilhante, a aproximadamente 60 km de distância, se instalaram em uma mata e passaram a ocupar cerca de 20 hectares no mesmo lugar em que os mais velhos afirmam ter vivido com seus antepassados. Ocorre que esse lugar é escriturado em nome da família Cerveira, e esta é a origem do conflito.

O grupo é formado por descendentes diretos de um xamã de elevado grau de prestígio, um hexakary (aque-

7. José Cerveira Filho, Mário Júlio Cerveira, Maria Luiza Cerveira, Zeila Maria Cerveira, Maria Tereza Cerveira e Marco Antônio Cerveira.

le que vê), o Laranjeira Ñanderu,⁸ avô de Faride, que vivia com sua parentela na localidade, com casa comunal próximo a do pai de Zezinho.

Para os Kaiowá, a permanência em Panambi sempre foi provisória, porque a etnia vivenciou um processo chamado de *sarambi*,⁹ provocado pelas políticas de ocupação capitalista da terra em Mato Grosso. No caso da comunidade Laranjeira Ñanderu, a expulsão de suas terras os empurrou para viver em Panambi, mas alguns se refugiaram em Dourados e em outros lugares. Houve muita desestruturação do modo de vida e dispersão de famílias extensas. Esse fator interrompeu a convivência tradicional dos indígenas nos Tey'i, lugares de habitação familiar, onde se dava a prevalência do *ava reco*, isto é, modo de ser próprio da pessoa Kaiowá.

Ao retornarem para o lugar exato onde os familiares de Faride e Zezinho residiram, e de onde foram expulsos, os Kaiowá visavam ocupar definitivamente o lugar, reativar o exercício de antigas práticas rituais. Sobretudo, vivendo nas proximidades do rio Brilhante,

8. Aqui há uma certa dúvida. Em um momento, Laranjeira Ñanderu é tido como um importante líder religioso, porém, no Laudo Antropológico de Silva (2013, p. 1430), há uma versão de que havia três *tekoha*, dois incidindo na área do conflito; um *tekoha* teria sido liderado por Laranjeira e outro por Ñanderu. Fica a dúvida, porém parece mais verossímil que um homem chamado Laranjeira tivesse o título honorífico de Ñanderu.

9. *Sarambi* é um termo êmico, mas foi Brand (1993) quem popularizou o uso acadêmico para designar a dispersão de parentelas, provocada pelo colonizador com a retirada compulsória do território que ocupavam.

a comunidade se interessa pela continuidade da habitação comunitária, concernente ao teko joja (a maneira adequada de bem viver), segundo o teko marangatu, (concepção espiritual de conexão e relacionamento com divindades), na ótica do grupo de Laranjeira Ñanderu.

Desse reocupar a terra tradicional, sucedeu-se a acusação pelos Cerveira de que os indígenas invadiram e se estabeleceram numa propriedade privada cujos documentos, assegurados pelo Código de Processo Civil, à época remetiam há 30 anos. A área então reocupada pelos Kaiowá, em 2007, corresponde à espacialidade anteriormente habitada pelas famílias indígenas até meados do século XIX, da qual foram diversas vezes expulsas por aqueles que se apropriaram do lugar e titularam o domínio de terras, vendendo-as em seguida para terceiros, como se pode verificar em certidões em cartórios de imóveis de Nioaque, Campo Grande e Maracaju, por exemplo. No entanto, a localidade em que os Cerveira identificam o imóvel incide em parte no antigo tekohaguasu Ka'aguyrusu Kaiowá (grande território do povo Kaiowá), no qual se encontravam vários tekoha interligados por linhagens de parentesco e alianças etnopolíticas.

Ora, tekoha é a categoria contemporânea, equivalente aos Tey'i, utilizada para expressar o vínculo dos Kaiowá com a espacialidade ancestral e dependência harmônica dos ava (pessoas) com os espaços de intimidade de suas famílias. O significado está relacionado ao modo de ser consequente com produções culturais

e o pensamento indígena sobre o modo de ocupação de seus territórios. Fundamentalmente, tekoha não só concerne à fisicalidade do ambiente biológico, mas também denota indissociável agenciamento xamânico, convergente com o usufruto de seus recursos típicos. Com efeito, os Kaiowá justificam a presença no tekoha pela particularidade de um modo de habitar coerente com laços ancestrais e princípios etnológicos na ordem do sagrado. Logo, um tekoha extrapola o conceito de função social da terra e a ideia de propriedade individual, e até mesmo a perspectiva laica de espacialidade, pelo tekoha estar associado à existência cultural comunitária implicada com a espiritualidade indígena.

Dito isso, o processo 2008.60.02.001228-5 contraria o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que reconhece a organização social, costumes, crenças e tradições da população indígena, sendo invioláveis “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988). Com respeito à Laranjeira Ñanderu, o problema, porém, está no não cumprimento do preceito constitucional e violações históricas anteriores à reocupação comunitária operada pelos indígenas. Muito antes da era Vargas, antes da titularidade dos Cerveira, viviam sem problemas em suas terras, mas foram expulsos devido à violência e aos projetos de colonização. Um dos primeiros nomes pelo qual o município de Rio Brilhante se tornou

conhecido foi Caiuás, um povoado, que depois passou a se chamar Entre Rios e enfim Rio Brilhante.

Além da política de confinamento (Brand, 1997), com a intensificação de frentes de migração nas décadas seguintes, e vertiginosa mecanização da indústria rural até 1988, coube aos Kaiowá aguardarem no exílio o momento do retorno, em condições mais seguras possíveis, a fim de realizarem nova reocupação. A indefinição sobre a revisão da situação indígena após a redemocratização, atraso e falta de expectativas com a demarcação de terras culminaram em movimentos de reivindicação da territorialidade usurpada, a bem do reconhecimento de direitos indígenas, com evidente intento de pressionar instituições e restabelecer costumes culturais nos lugares onde viviam as parentelas ascendentes.

Pois bem, a última tentativa de ocupação se deu na Área de Reserva Legal (ARL) da fazenda Santo Antônio da Boa Esperança, próximo dos córregos Chinelo e Cadeado, braços do Rio Brilhante. E não foi notada até o final de fevereiro de 2008. Na ocasião, parte da fazenda estava arrendada para pecuaristas que empreendiam lavoura de arroz e manejo de 150 cabeças de gado. Ao serem descobertos pelo caseiro, os indígenas responderam aos seus questionamentos dizendo que estavam caçando e pescando e que não iriam sair. No dia 3 de março de 2008, José Cerveira Filho tomou providências. Acompanhado pelo senhor Adão, o caseiro, apresentou-se à polícia como pecuarista, criador de gado

bovino, ao comunicar na delegacia de Rio Brilhante a presença indígena no interior da fazenda. Após ouvi-lo, a autoridade policial registra o declarante como vítima do crime previsto no Artigo 161 do Código Penal, relativo à invasão de imóvel rural alheio.

De posse do registro do boletim de ocorrência nº 209/2008, José Cerveira Filho tomou outras providências que mobilizaram a Funai a mediar, sem êxito, a saída da comunidade de Laranjeira Ñanderu. Diante da insistência do grupo, a Funai foi intimada a comparecer em juízo, pois os Kaiowá declararam que aquele movimento era de uma retomada, isto é, voltar a viver coletivamente num antigo lugar de habitação tradicional. Os Kaiowá admitem a expressão, observando que não estão tomando nada de ninguém. Trata-se, sim, de voltar a viver em seu antigo *tekoha*, de reorganizar a espacialidade que foi modificada e conviver com seres espirituais e divindades que habitam o lugar.

No dia 3 de março, Leôncio Balbino de Paula Neto, funcionário da Funai, deu ciência à Margarida de Fátima Nicoletti, coordenadora executiva do órgão na região de Dourados, que a comunidade de Laranjeira Ñanderu tinha empreendido a retomada. Esta deu ciência da ocupação da Fazenda Santo Antônio da Boa Esperança ao presidente da Funai, Márcio Augusto Freitas de Meira (Memo nº 088/GAB/AER-CS/2008). Inclusive, a senhora Margarida de Fátima Nicoletti atendeu pessoalmente a visita de Mário Júlio Cerveira e de Maria Tereza Cer-

veira, que lhe relataram a ocupação, e comprometeu-se com a atuação da Funai para conciliar uma alternativa viável para a ocupação indígena.

Uma vez iniciado o processo judicial de reintegração de posse, movido pela família Cerveira, a Funai teve que prestar contas sobre a “invasão”, nas palavras do juiz, como está registrado. Seria razoável naquela época propor que a Funai iniciasse um procedimento técnico para averiguar o procedimento da alegação da comunidade para aferir se se tratava ou não de terra de ocupação tradicional, mas isso não foi realizado naquele momento.

Considerações finais

Sabemos que este é um grupo humano que vive mobilizado pela dor e pela pena de ter perdido seu lugar de origem, um grupo que é levado a uma diáspora, mas teimosamente insiste em retomar o que considera como seu tekoha tradicional. Assim, seu cotidiano e seu momento presente são permeados de conflito latente e, por vezes, aberto. A ameaça constante de expulsão paira sempre sobre eles, dia e noite. Seja com os mandados judiciais de desocupação da fazenda, seja com caminhonetes que aparecem ameaçadoras nas madrugadas e cercam as suas casas, trazendo o medo. O medo, eles sabem, é uma ameaça constante às vidas dos que moram nas retomadas e também sabem que, com frequência, há assassinatos. Mesmo assim, os membros da co-

munidade insistem em defender o território com seus corpos. Enfim, a memória das expulsões sofridas pelos mais velhos são sempre reavivadas e atualizadas pelo processo que vivem.

Há pessoas neste grupo que estão vivenciando o exílio e a tentativa de retorno à terra de origem há 76 anos! Que durante uma vida toda passaram por situações de trauma, de violência e de expulsão. E seus descendentes herdaram essa saga e esse drama da desterritorialização, da tentativa de desenraizamento. No período recente, em pelo menos quatro vezes, elas tentaram retornar a sua terra tradicional, onde hoje está a fazenda Santo Antônio. O passado teima em se fazer presente. A memória das mortes, das expulsões não fica amenizada, porque ela é o próprio presente do grupo Laranjeira Ñanderu. É um passado repleto de violências que teima em retornar, já que o Estado de modo renitente se nega a reconhecer os direitos territoriais da comunidade.

Apesar de a retomada pretender recuperar espaços de sociabilidade e de produção, espaços sagrados, e sonhar com uma vida onde o *tekoha* deixe de ser uma utopia, a territorialidade pretendida é totalmente esgarçada pelo vai e vem da justiça dos “homens brancos”. Sem o direito assegurado a suas terras, que foram tomadas com violência, projetos de colonização e instalação de fazendas sobre seu território, a vida que vivem na retomada é uma vida cheia de sobressaltos e inseguranças, onde por vezes precisam ser alimentados através

de uma cesta básica fornecida pela Funai, pois plantar roças pode ser vedado a eles.

Referências

ALMEIDA, Mário M. *Episódios históricos da formação geográfica do Brasil: fixação das raíais com o Uruguai e o Paraguai*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1951.

BARBOSA, Pablo A. Las Jornadas Meridionales y la formación de los aldeamientos indígenas de las provincias de San Paulo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1889: profetismo y movilidad guarani. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. São Bernardo do Campo: Nhan-duti, 2012. p. 73-94.

BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antônio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CHAMORRO, Graciela. O povo Kaiowá no século XIX e a ocupação do sul do Mato Grosso por não indígenas. In: MOREIRA, Luiz Felipe V.; GONÇALVES, José Henrique R.

(org.). *Etnias, espaços e idéias: estudos multidisciplinares*. Curitiba: Instituto Memória, 2009. p. 111-144.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

ELLIOT, John H. A emigração dos Cayuáz. *Revista do Instituto Histórico Geográfico*, Rio de Janeiro, tomo XIX, p. 434-447, 1898.

ELLIOT, John H. Itinerário das viagens exploradoras empreendidas pelo Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da villa de Antonina e o baixo Paraguay na província de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 a 1847 pelo sertanista o sr. Joaquim Francisco Lopes, e descriptas pelo sr. João Henrique Elliott. *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1848.

ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Tradução: Eduardo Restrepo. Pöpayán: Enviön Editores, 2010.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. [S. n.], Porto Alegre, set. 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: jun. 2024.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização: Liv Sovik. Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 25-50.

LOPES, José Francisco. Itinerário de Joaquim Francisco Lopes, encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a província de São Paulo e a de Mato Grosso pelo baixo Paraguai em 1848. *Revista Trimensal de História e Geographia*, Rio de Janeiro, tomo XIII, p. 315-335, 1872.

LUTTI, Aline C. C. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados - MS (1990 - 2009)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: ABA, 2019.

PEREIRA, Levi M. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos “índios de corredor”. *Tellus*, Campo Grande, ano 6, n. 10, p. 69-81, 2006.

PEREIRA, Levi M. Demarcação de terras kaiowá e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus*, Campo Grande, ano 10, n. 18, p. 115-137, jan./jun. 2010.

PRAZERES, Rogério S. *Mbarete: Laranjeira Nhanderu em Luta pelo Tekoha*. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

SILVA, Joana. *Laudo histórico-antropológico*. Processo: 0000554-92.2013.403.6002, Fazenda Santo Antonio da Nova Esperança e Comunidade Kaiowá Laranjeira-Nhanderu, Ação de reintegração de posse que move Julio Cesar Cerveira e Outros contra José Barbosa de Almeida Repre-

sentante da Comunidade Indígena e outros. 2ª Vara da 2ª Subseção Judiciária do Estado do Mato Grosso do Sul. Dourados: [s. n.], 2013.

SILVA, Joana A. F. *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. 1982. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.

VIETTA, Katya. *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. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

XERENTE, Ercivaldo D. C. *Akwẽ kunmã nã krsipi mnõze*. As técnicas de uso do fogo pelos Xerente. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Educação Intercultural) – Núcleo Ta-kinahakỹ, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

SOBRE O E-BOOK

Tipografia: Ernst, Komet

Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-
-GO. Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>
