

ROSA SEBASTIANA COLMAN

**TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE:
OS GUARANI E KAIOWÁ DE YVY KATU**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO - UCDB
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS
2007**

ROSA SEBASTIANA COLMAN

**TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE:
OS GUARANI E KAIOWÁ DE YVY KATU**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós – Graduação em Desenvolvimento Local – Mestrado acadêmico, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Jacó Brand.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO - UCDB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS
2007**

FICHA CATALOGRÁFICA

Colman, Rosa Sebastiana

C716 Território e sustentabilidade: os Guarani e o Kaiowá de Yvy Katu / Rosa Sebastiana Colman; orientação Antonio Jacó Brand. 2007
133 f. + anexos

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2007.
Inclui bibliografia

1. Índios da América do Sul – Mato Grosso do Sul 2. Índios Guarani e Kaiowá 3. Território 4. Sustentabilidade I. Brand, Antonio Jacó II. Título

CDD-980.41

Bibliotecária: Clélia Takie Nakahata Bezerra CRB 1/757

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE: OS GUARANI E KAIOWÁ DE YVY KATU

Área de Concentração: TERRITORIALIDADES E DINÂMICAS SÓCIO-AMBIENTAIS.

Linha de Pesquisa: CULTURA, IDENTIDADES LOCAIS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS.

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Local – Mestrado Acadêmico da Universidade Católica do Bosco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Local.

Dissertação aprovada em: 23/04/2007.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Antonio Jacó Brand
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Prof. Dr. Bartomeu Melià
Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” - CEPAG – Asunción - Paraguay

Prof. Dra. Cleonice Alexandre Lê Bourlegat
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Prof. Dr. Reginaldo Brito Costa
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Dedico a presente dissertação aos moradores de Yvy Katu que muito contribuíram para a realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a minha família, a minha mãe (*in memorian*) que com tanta ternura e carinho me educou (*heta che mokunu'ũmi va'erã ha che moñe'ẽ, cherenõimi va'erã: che reina ha che resa'yĩ*). E ao meu pai (*in memorian*¹) que sempre me contou sua história de vida, por onde passou, os lugares, os rios, descrevia com sua memória incrível todos os detalhes. Eu que preciso sempre ler minhas anotações para lembrar de alguma informação, lhe invejava, porque ele guardava tudo na cabeça. Ele demonstrava interesse e entusiasmo com minha pesquisa, quando falava pra ele das aldeias antigas destruídas, ele sempre confirmava que por ali já encontrou com muitos índios, da participação deles na Companhia Matte Laranjeiras, sabia pelas histórias contadas por seu pai Gabino Colman.

Aos meus irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas, o meu carinho e gratidão. De forma especial agradeço a Ju que esteve sempre do meu lado me dando apoio e estímulo e a Felipa que me hospedou em sua casa durante minha estadia, em Campo Grande, por conta do Mestrado.

Agradeço a minha comunidade berço, Sanga Puitã, onde fiz uma intensa experiência de comunidade na minha adolescência e lembro com carinho e de forma simbólica homenageio a todos os demais na pessoa de Teodoro Benites, compadre Viltor Céspedes, comadre Livrada Franco, dona Constância Dávalos e minha madrinha ña Enriqueta Brizuela.

Meus sinceros agradecimentos também às Irmãs de São José, na pessoa da Irmã Gertrudes, agradeço a todas pela acolhida durante minha permanência nesta Congregação que muito contribuiu para meu processo formativo.

Obrigada às pessoas que convivi e conheci nos lugares onde morei: Dourados, Fátima do Sul, Pelotas, Vicentina, Amambaí e Campo Grande.

¹ Faleceu em 11 de Julho de 2006, vítima de câncer de pulmão.

As pessoas que contribuíram na minha escolarização, aos professores, funcionários e colegas da escola de Sanga Puitã, onde cursei o Ensino Fundamental, das escolas Adê Marques de Ponta Porã e Menodora em Dourados, onde fiz o Magistério, do antigo CEUD/UFMS² onde me formei em Geografia.

E hoje, de modo especial agradeço a Ariane, Prof. Dra. Cleonice e Maria Augusta, demais professores e colegas do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local/UCDB, onde estou concluindo o Mestrado.

Obrigada a todos com quem convivi em minha experiência profissional desde as casas de famílias como da Myrtis e da Eleusa, lojas Cobeca de Fátima do Sul, Colégio São José de Pelotas, Escola Pe Daniel de Vicentina, Escola Vicente Palotti de Fátima do Sul, Escola Wilmar Vieira de Matos (Projeto Ára Vera) de Dourados, Centro de Documentação (Programa Kaiowá e Guarani-UCDB), Escolas Élia França e Maria Rita de Campo Grande.

A minha eterna gratidão aos amigos que sempre me entusiasmaram a seguir em frente. E com quem compartilhei momentos de aprendizagem, alegrias e tristezas: Haydê, Orlando, Nídia, Enedi, Selma, Ana Elisabeth, Ana Maria, Judith, Eunice, Meire, Jorge, Eranir, Teodoro, Nádia, Cida Perreli, Adir, Anari, Hilário, Egon, Gislaine, Éder, Renata, Rejane, Bia, Maria de Lourdes, Claudionor, Lia, Luzia, Aurita, Ivone, Luci, Elíria, Delanir, Elsa, Néri.

Obrigada aos amigos Eva, Fernando e Antônio que me convidaram me convenceram a ingressar no Mestrado e depois me apoiaram e me incentivaram para prosseguir. À Cida que me hospedou em sua casa de forma generosa e amiga.

Ao companheiro e amigo Miguel pelo constante encorajamento quando o desânimo e o cansaço queriam me abater.

Agradeço ainda com carinho ao amigo que aceitou orientar esta pesquisa, de quem sempre aprendo muito, Dr. Antônio Brand, pelo tempo que me dedicou e pela paciência com que sempre leu meus textos e colaborou de forma perspicaz em sua revisão.

² Atual UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados.

Aos amigos da FUNASA³, na pessoa de Jaime dos Pólos de Amambaí e Coronel Sapucaia e Carlito do Pólo de Iguatemi, aos motoristas e equipes médicas, pelas informações e pelas constantes caronas para as áreas indígenas.

Ao programa de bolsas da UCDB pela concessão de meia bolsa, sem a qual seria impossível realizar esse estudo.

Finalmente e de forma mais especial ainda *atima che py'aiteguive opa kaiowá ha guarani kuéra guive*. Obrigada pela oportunidade que me deram de uma convivência familiar, em que sempre me senti em casa, muitos me confundiam como uma *tapicha* e eu me sentia uma de vocês graças a minha identificação e a vossa acolhida.

Obrigada às pessoas de quem aprendi muito nesse processo, Valentim, Maria de Lourdes, Alice, Cassimiro, Dona Júlia, Eliézer, Mercinda, Agripina, Tomás, Claudemiro, Enoque, Eliel, Renata, Otoniel, Geraldo e muitos outros que com sua sabedoria e simplicidade me encantaram e muito me ensinaram.

Muito obrigada as pessoas entrevistadas Marta, Ambrósio, Sabino, Rosalino, Rosa, Delosanto e Samuel. Obrigada por poder dividir um pouco da experiência e conhecimentos acumulados.

Agradeço também as pessoas que me acompanharam, sem medir esforços, na realização das entrevistas e visitas: Deuscilene, Nilsa, Elisangela, Marli e Mercinda.

Minha gratidão aos que me hospedaram e me acolheram em suas casas, onde partilhei de suas vidas, do seu cotidiano, de suas refeições, do mate e do tereré, e que na troca de experiências compreendi melhor a lógica da reciprocidade. Alguns exemplos: Maria de Lourdes, Marcilene, Tina, Mercinda, Agripina, Agustinha e Dona Antonia.

Minha homenagem e saudades a Adriano Pires, Reinaldo Rodrigues, Gerson Nelson, Ricarda Benítes e Aniceto Ribeiro.

³ Fundação Nacional do Índio.

RESUMO

O objetivo da dissertação foi o estudo das concepções de território e sustentabilidade dos Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, em especial dos moradores de Yvy Katu, terra indígena retomada em 2003, localizada no Município de Japorã, MS. Além da pesquisa bibliográfica e documental, o estudo incluiu ampla pesquisa de campo, com a gravação de depoimentos dos principais autores envolvidos no processo de reocupação da terra indígena Yvy Katu. O trabalho descreve o processo das retomadas de terra, desenvolvido pelos Guarani e Kaiowá, a partir da década de 1980, situando-o no contexto histórico de confinamento dessa população indígena. Analisa a retomada da terra tradicional de Yvy Katu, buscando identificar os conceitos de território e sustentabilidade que perpassam essa ação indígena. Constatou-se que a superpopulação e falta de espaço nas reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) são fatores importantes de tensão social, destacando a tranquilidade, sob a ótica dos Guarani e Kaiowá, como um dos indicativos para uma melhor qualidade de vida. São ressaltados, também, como importantes na concepção guarani de território e sustentabilidade e que foram motivadores para a reocupação das terras, em Yvy Katu, os aspectos ambientais, em especial a presença de determinados recursos naturais, tais como córregos, matas e terras aptas para a prática da agricultura tradicional guarani, pois as roças são sinônimo de fartura, necessária para as festas e a prática da reciprocidade guarani. A cosmologia guarani aparece como aspecto relevante, como indicam as denominações de algumas terras, como *Yvy Katu*, terra sagrada e *Ñanderu Marangatu*, nosso pai sagrado. Conclui que a ampliação territorial reflete-se, diretamente, sobre a organização social, ressaltando que o desafio que permanece diz respeito à recuperação ambiental, pois as terras indígenas retomadas apresentam-se degradadas ambientalmente, o que dificulta a vivência do modo de ser guarani e kaiowá.

Palavras-chave: Yvy Katu, Kaiowá e Guarani, território, sustentabilidade e organização social.

ABSTRACT

The objective of this dissertation was the study of territory and sustainability conceptions held by the Guarani and Kaiowá, in the Mato Grosso do Sul, specially for the inhabitants of Yvy Katu, native land that was reclaimed in 2003, located at the municipality of Japorã, MS. Besides the bibliographical and documentary research, the study included extensive field research, with the recording of the interviews with the main involved persons in the process of the aboriginal land Yvy Katu reoccupation. The work describes the process of the land reoccupation, developed by the Guarani and Kaiowá, from the 1980 on, pointing out the historical context of confinement of this native population. It analyzes the retaken of the Yvy Katu traditional land, trying to identify the territory and sustainability concepts that lie within this native action. It was identified that the overpopulation and the lack of space in the reserves demarcated by the Native Protective Service (Serviço de Proteção ao Índio – SPI) are important factors of social tension, giving emphasis to the tranquility, under the optics of the Guarani and Kaiowá, as the indicative for a better quality of life. It is also given emphasis as important aspects within the Guarani conception of territory and sustainability and that they were motivators for the reoccupation of Yvy Katu lands, the environmental aspects, in special the presence of some natural resources, such as streams, forests and lands that could be used for Guarani traditional agriculture, because the plantations are synonymous of abundance, necessary for the parties and the practice of the Guarani reciprocity. The Guarani Cosmology appears as a relevant aspect, as it is indicated by the denomination of some lands, as Yvy Katu, sacred land and Ñanderu Marangatu, our sacred father. It is concluded that the territorial expansion reflected, directly, on the social organization, emphasizing that the challenge that remains is related to the environment recovery, because the retaken native lands are environmentally degraded, what makes it difficult to adopt the Guarani and Kaiowá way of being.

Key-words: Yvy Katu, Kaiowá and Guarani, territory, sustainability and social organization.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivo el estudio de las concepciones de territorio y sustentabilidad de los Guaraní y Kaiowá, en Mato Grosso del Sur, en especial de los moradores de Yvy Katu, tierra indígena reconquistada en 2003, localizada en el municipio de Japorã, MS. Además de la pesquisa bibliográfica y documental, el estudio incluye amplia investigación de campo, con gravación de depoimentos de los principales autores implicados en el proceso de reocupación de la tierra indígena Yvy Katu. El trabajo describe el proceso de reconquista de tierra, llevado a cabo por los Guaraní y Kaiowá, a partir de la década de 1980, precisándolo en el contexto histórico del confinamiento de esta población indígena. Analiza la reconquista de la tierra tradicional de Yvy Katu, buscando identificar los conceptos de territorio y sustentabilidad que perpasan esa acción indígena. Se constató que la superpoblación y falta de espacio en las reservas demarcadas por el SPI es factor importante de tensión social, poniendo en evidencia la tranquilidad, bajo la óptica de los Guaraní y Kaiowá, como uno de los indicativos para una mejor calidad de vida. Son evidentes, también, como importantes en la concepción Guaraní de territorio y sustentabilidad y que fueron motivadores para la reconquista de las tierras, en Yvy Katu, los aspectos ambientales, especialmente la presencia de determinados recursos naturales, tales como regatos, bosques y tierras propicias para la práctica de la agricultura tradicional guaraní, pues las plantaciones son sinónimo de abundancia, necesaria para las fiestas y la práctica de la reciprocidad guaraní. La cosmología guaraní aparece como aspecto importante, como indican las denominaciones de algunas tierras, como *Yvy Katu*, tierra sagrada y *Ñanderu Marangatu*, nuestro padre sagrado. Concluye que la ampliación territorial se refleja, directamente, en la organización social, destacando que el reto que permanece respecta a la recuperación ambiental, pues las tierras indígenas retomadas se presentan degradadas en términos ambientales, el que torna difícil la vivencia de la manera de ser guaraní y kaiowá.

Palabras-clave: Yvy Katu, Kaiowá y Guaraní, territorio, sustentabilidad y organización social.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 2 - Aty Guasu em Yvy Katu, Outubro de 2006.....	51
Foto3 - Delosanto Centurion Aty Guasu de Caarapó, 2005.....	53
Foto 4 - Acampamento Ñanderu Marangatu.....	53
Foto 5 - Acampamento Ñanderu Marangatu.....	54
Foto 8 - Acampamento Ñanderu Marangatu.....	55
Foto 9 - Marco Veron - Acampamento Takuára.....	56
Foto 10 - Acampamento Takuára.....	56
Foto 11 - Acampamento Takuára.....	57
Foto 12 - Túmulo de Marco Veron. Visita do Projeto Ara Vera, turma 2 no acampamento Takuára.....	57
Foto 13: Ñandesy Damiana do acampamento de Cerro'i na Assembléia Continental Guarani 29/01/2006.....	58
Foto 14: Sepultura de Dorival Benítes, aldeia de Sombreiro.....	58
Foto 15 – Dorvalino Rocha de Ñanderu Marangatu.....	59
Foto 16 – Ñandesy Odúlia, em Brasília.....	59
Foto 12 - Vista geral do tekoha Yvy Katu. Ao fundo, casas já na área de 10% prevista para ocupação.....	65
Foto 17 - <i>Tataendy</i> na área do <i>tekoha Yvy Katu</i> durante as negociações.....	76
Foto 18 - Arcos, flechas e <i>yvyra para</i> que foram portados durante o conflito.....	78
Foto 19 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	80
Foto 20 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	80
Foto 21 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	81
Foto 22 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	81
Foto 23 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	82
Foto 24 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	82
Foto 25 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	83
Foto 26 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005.....	83
Foto 27 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005.....	84
Foto 28 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005.....	84
Foto 29 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005.....	85
Foto 30 - Yvy Katu/Agosto de 2006.....	85
Foto 31 - Rosalino e sua esposa.....	86

Foto 32 - Delosanto Centurião e sua esposa Dominga Lopes	86
Foto 33 – Terra Indígena de Yvy Katu.....	100
Foto 34 – Terra Indígena de Yvy Katu.....	102

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 - Áreas indígenas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul.....	35
Mapa 02 - Mapa apresentando a TI Porto Lindo/Jakarey (em vermelho) e a área do <i>tekoha Yvy Katu</i> (em laranja). A porção norte é limite com o rio Iguatemi.....	61
Mapa 03 - Território Tradicional Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul.	107

ANEXOS

ANEXO 01 - Roteiro para entrevistas.....	131
ANEXO 02 - Transcrição das entrevistas em Guarani.....	132
ANEXO 03 - Mapa 1 - Localização das áreas reservadas até 1928.....	158
ANEXO 04 : Dados gerais da população kaiowá e guarani de Mato Grosso do Sul:.....	159
ANEXO 5 – Texto na íntegra: Nhanderu Marangatu.....	163
ANEXO 06 – Reportagem sobre Sombrerito – Jornal Dourados News.....	169
ANEXO 07 - Carta dos índios de Sucuri’y para o Juiz, 08/05/1997.....	170
ANEXO 08 - Mapa 5 – Delimitação da Terra Indígena Porto Lindo/ Jakarey- MS.....	178

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1 PROCESSOS DE RETOMADA DE TERRAS INDÍGENAS	24
1.1 OS PROCESSOS HISTÓRICOS DE CONFINAMENTO TERRITORIAL ENTRE OS KAIOWÁ E GUARANI.....	27
1.1.1 A nova territorialidade do confinamento.....	31
1.2 DESCRIÇÃO DOS PROCESSOS DE RETOMADA DE TERRAS NAS DÉCADAS DE 1980 A 2000: A RETERRITORIALIZAÇÃO	34
1.2.1. Terras Indígenas demarcadas a partir de 1980	36
1.2.2 Terras Indígenas identificadas ou em processo de identificação.....	41
1.3 A PRESENÇA DOS CACIQUES E RELIGIOSIDADES NAS RETOMADAS DAS TERRAS.....	48
2 A EXPERIÊNCIA DE YVY KATU	60
2.1 A RESERVA DE PORTO LINDO, MUNICÍPIO DE JAPORÃ	61
2.2. LOCALIZAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO DA TERRA INDÍGENA DE YVY KATU	64
2.3. MOBILIZAÇÃO E RETOMADA DE YVY KATU.....	71
2.3.1 A participação dos rezadores, professores, mulheres e crianças	76
3 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE.....	87
3.1 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS E DESENVOLVIMENTO LOCAL	87
3.2 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE EM YVY KATU.....	99
3.3 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE PARA OS KAIOWÁ E GUARANI	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	123
ANEXOS.....	130

INTRODUÇÃO

O presente estudo teve origem a partir da convivência com os Guarani de Porto Lindo, no Município de Japorã, Mato Grosso do Sul, principalmente com os professores e seus familiares. De modo mais específico, surgiu a partir das conversas com a família da professora Mercinda Godói, crianças e adultos, sobre a retomada de Yvy Katu/Terra Sagrada, área próxima a reserva de Porto Lindo. Chamou atenção a forma como contavam sobre a retomada do Yvy Katu. E foi ouvindo suas histórias repletas de muita emoção, misturadas de medo e alegria, que despertou interesse e surgiram as primeiras perguntas em torno do território para os Guarani e Kaiowá⁴.

Mas, o interesse pelos Guarani e Kaiowá surgiu há mais tempo. Nascer em território guarani e falar a sua língua permitiram forte interação e diálogo com essa população. Esse diálogo se iniciou a partir de 1993, com a tradução do guarani para o português e transcrição do material de campo (fitas), relativas à dissertação de mestrado e tese de doutorado de Antônio Brand. Posteriormente, a partir de agosto de 1999, com o ingresso no Projeto Ára Verá⁵, assumindo as funções de Professora Assistente do Projeto. Nesse projeto havia o acompanhamento dos cursistas nas aldeias, nas etapas intermediárias. Esse trabalho proporcionou condições de conviver de forma bastante próxima das comunidades indígenas e assim participar de muitas coisas de seu cotidiano, em especial suas relações políticas, culturais, com a natureza, de produção e com a sociedade envolvente.

De outra parte, há razões de ordem teórica que motivaram nesse estudo, que remetem para a necessidade de aprofundar e compreender melhor as razões indígenas, ou melhor, as concepções que atualmente, sustentam as lutas dos Kaiowá e Guarani pela recuperação de parcelas, cada vez mais significativas de seu território, ocupado por frentes não indígenas no decorrer do processo de colonização.

⁴ Kaiowá conforme determinação da ABA, alguns membros do movimento dos professores Guarani e Kaiowá utilizam o termo Kaiová, e assim há, também, outras formas de grafia.

⁵ Tempo/espço iluminado, Curso Normal em Nível Médio para Professores Kaiowá e Guarani-SED/MS.

A população dos Kaiowá e Guarani, atualmente, soma em torno de 38.645⁶, e junto com as demais etnias⁷, presentes no estado, somam mais de 60 mil, representando a 2ª maior população indígena do Brasil, ficando abaixo apenas do estado do Amazonas. Essa população se encontra, atualmente, ocupando em torno de 30 terras indígenas, correspondendo cerca de 40 mil ha de extensão e estão concentrados na porção meridional do estado de Mato Grosso do Sul.

Os Kaiowá e os Guarani integram subgrupos de um tronco maior, o dos Guarani, que além destes agrupam os Mbya, e os Guarani ocidentais, que ainda se subdividem em Chiriguano (Áva e Simba) e Guarani Ñandéva, na Bolívia. Os Guarani estão presentes no Brasil, no Paraguai, na Argentina e na Bolívia.

O subgrupo Guarani-Ñandéva⁸ se autodenomina como Guarani, na região e os Guarani-Kaiowá (Paĩ Tavyterã, no Paraguai) se autodenominam como Kaiowá, por isso, nesse estudo utiliza-se apenas a denominação Kaiowá e Guarani para identificar os dois subgrupos.

No texto utiliza-se o termo kaiowá e guarani porque os kaiowá representam a grande maioria no estado, em torno de 28.570 pessoas e os guarani somam cerca de 9.273 pessoas. Há ainda, segundo dados da FUNASA⁹, os considerados guarani kaiowá, são 802 pessoas aproximadamente. Essa designação guarani kaiowá deve ser a dos mestiços ou, também, kaiowá que às vezes se autodenominam guarani-kaiowá, devido a convivência com pesquisadores que utilizam esse termo. No caso de Porto Lindo e Yvy Katu utiliza-se o termo guarani e kaiowá devido à incidência maior de guarani¹⁰ nesta região.

Os Kaiowá e Guarani são, historicamente, conhecidos como povo da mata (*Ka'aguygua* ou *ka'aygua* = os da mata, o próprio nome dos Kaiowá vem dessa denominação), por escolherem para a localização de suas aldeias preferencialmente áreas de mata e por manterem uma relação especial com a mata. Um kaiowá ou um guarani para ser realmente completo deve estar relacionado com a mata. Toda a sua vida tem relação com a mata.

⁶ Fonte: Funasa 2006. Estão em anexo os dados sobre a população kaiowá e guarani de MS.

⁷ Terena, Kadiwéu, Ofaié, Guató, Kamba, Atikum e Kinikinau.

⁸ Também são identificados como Chiripa, Ava Katuete e outros.

⁹ Fundação Nacional da Saúde.

¹⁰ Alguns pesquisadores se referem a estes apenas como Ñandeva.

Estabelecem suas primeiras relações com os não-índios a partir da Guerra da Tríplice Aliança, acentuando-se essa relação com a Companhia Mate Laranjeira, que se instala em seu território a partir do final da Guerra do Paraguai, mais exatamente a partir da década de 1880 (BRAND, 2000b). Os Guarani e Kaiowá foram muito utilizados como mão-de-obra nos trabalhos com a erva-mate, nos depoimentos indígenas são constantes as afirmações que indicam isto, apesar de muitos historiadores ignorarem ou ocultarem isto (BRAND, 2000b).

A partir da década de 1940, inicia-se a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, provocando a perda de significativa parcela de seu território tradicional, como é o caso do Panambizinho, município de Dourados. Mas a situação de desterritorialização se agrava com a implantação das grandes propriedades voltadas para empreendimentos agropecuários e, a partir da década de 1970, com a entrada do plantio da soja e os conseqüentes desmatamentos (BRAND, 2000b).

Entre os anos de 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹¹, criou oito reservas de terra para aí abrigar os Kaiowá e Guarani, confinando-os. São as reservas de Dourados, Caarapó, Amambai, Limão Verde, Taquaperi, Sessoró, Porto Lindo e Pirajuí (BRAND, 2000b). A demarcação dessas reservas significava desocupar as áreas restantes para os projetos de desenvolvimento e colonização. Justificava-se a demarcação desses pequenos espaços liberando o restante do território, através da política integracionista da época, através da qual o poder público esperava, que os índios logo seriam assimilados pela Sociedade Nacional, deixando de ser índio e se tornando pequenos agricultores. Sendo assim não necessitariam de um espaço próprio.

A partir do final da década de 1980 inicia-se um processo de retomada¹² das terras tradicionais (BRAND, 2000b). Reconquistaram áreas importantes e maiores como, Rancho Jacaré, Guaimbé, Paraguasu, Pirakua, Jaguapire, Sete Cerros, Guasuty, Jaguary, Cerrito, Sukuri'y, Lagoa Rica, Lima Campo, Kokue'i, Takuara, Ypytã/Guyraroka, Potrero Guasu,

¹¹ Inicialmente era SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais). Órgão criado em 1910, através do Decreto nº 8.072, como órgão ligado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, e tinha o objetivo de prestar assistência aos índios do Brasil e estabelecer centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais. Depois de 1918, resumiu-se em SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Por motivos de corrupção, a partir de 1967, este órgão foi substituído no que hoje é a FUNAI – Fundação Nacional do Índio, órgão ligado ao Ministério da Justiça. (GAGLIARDI, 1989)

¹² O termo retomada é utilizado pelos Kaiowá e Guarani para expressar justamente a idéia de tomar posse novamente o que sempre lhe pertenceu e que de forma violenta lhe foi roubado.

Panambizinho, Arroyo Kora, Ñanderu Marangatu, Yvy Katu, Sombreiro, Porto Kambira e Pakurity. Atualmente, são mais de 30 terras indígenas ocupadas, parcialmente ou não, algumas demarcadas, outras em processo de demarcação ou de identificação e a situação em algumas é de conflito com os fazendeiros.

O procedimento estabelecido pelo Decreto nº 22, de 04.02.1991, que regula a demarcação administrativa das terras indígenas no Brasil seguem os seguintes passos necessários para a regularização: identificação, reconhecimento, demarcação, homologação e registro em cartório.

Para o processo de identificação é constituído, pelo Ministério da Justiça, através do órgão indigenista oficial (FUNAI), um Grupo Técnico ou Grupo de Trabalho (GT)¹³, formado por uma equipe de profissionais para realizar os estudos etnohistóricos, sociológicos, fundiários e cartográficos sobre a área reivindicada. A partir de um relatório apresentado como proposta a ser avaliada pelo Ministério da Justiça, chega-se a conclusão se a tal área é terra indígena ou não.

Os Kaiowá e Guarani sempre tiveram uma diversidade de alternativas de sobrevivência, tais como a agricultura, a caça, a pesca e a coleta. Mas, com o processo de confinamento em pequenas áreas, os grandes desmatamentos, as queimadas, a sobrevivência se tornou praticamente impossível, restando apenas a agricultura e outras opções como os trabalhos em fazendas e, mais recentemente, surgiu o trabalho nas destilarias de álcool e açúcar, como uma alternativa de sobrevivência (BRAND, 2000b).

O trabalho nas destilarias não tem significado solução, nem fisicamente e muito menos culturalmente. Pelo contrário, esse processo de assalariamento, através das usinas, tem trazido inúmeros problemas como doenças venéreas, alcoolismo e destruturação familiar, ressaltando que alternativas de sustentabilidade devem ser buscadas no interior das comunidades, sendo que para isso, o espaço físico não é suficiente (BRAND, 2000b).

Esta dissertação abordou a questão de Território, enquanto TEKOKHA¹⁴, discutindo o significado de Território para os Kaiowá e Guarani. Nas retomadas se questiona sempre o porquê da escolha de determinada área e não outra. Como os Kaiowá e Guarani identificam as áreas a serem reocupadas, pois antes da perícia oficial os índios já têm certeza

¹³ Ou GTI Grupo de Trabalho Interministerial.

¹⁴ Há uma variação desta terminologia entre os Mbya que utilizam Teko'a (GARLET, 1997).

qual é a área, onde se localizam, com clareza, descrevem os limites, onde havia um rezador, onde estão os cemitérios. Lembram como seus avós lá viviam e foram expulsos.

Para os Kaiowá e Guarani, *tekoha*¹⁵ é imprescindível para sua sobrevivência física e de modo especial, também, cultural, dado que, para os Kaiowá e Guarani, o *tekoha* significa espaço, lugar (*ha*), possível para o modo de ser e de viver (*teko*). Tal é a importância deste conceito que numa mesma palavra aglutinam dois conceitos: vida e lugar. Devido às agressões ao meio ambiente e ao processo de espoliação de suas terras, os Kaiowá e Guarani têm encontrado crescentes dificuldades para esta sobrevivência.

Considerando a importância do território para os Kaiowá e Guarani, bem como as suas persistentes lutas pela retomada de espaços historicamente ocupados pelas frentes de colonização não-indígena, o presente estudo teve como objetivo investigar as razões indígenas que sustentam as retomadas desses espaços. Além disso, realizou-se a descrição dos processos de retomada de terras, desenvolvidos pelos Kaiowá e Guarani, em especial no Yvy Katu, município de Japorã.

A partir do estudo de caso de Yvy Katu, que é na realidade uma ampliação da reserva de Porto Lindo, descreveu-se o processo de ocupação da área, abordando a História com um olhar de dentro para fora, partiu-se da lógica dos Guarani e Kaiowá de Yvy Katu/Porto Lindo.

Como se fez necessário, também, descreveu-se como estão os outros processos de retomadas, as outras áreas reocupadas, como está a busca de alternativas e a utilização das potencialidades que existem nessas áreas, como funcionam os projetos econômicos por parte do poder público e de outras entidades.

Fez-se a descrição de forma genérica das áreas reservadas pelo SPI e aquelas retomadas a partir da década de 1980, com ênfase na ótica indígena e de forma mais detalhada caracterizou-se o processo de retomada de Yvy Katu, foco da pesquisa de campo.

Dessa forma analisaram-se o perfil, formas de atuação e organização dos atores indígenas nos processos de luta pela terra; Verificaram-se alternativas e potencialidades no que se refere à sustentabilidade das áreas indígenas retomadas, ou em processo de

¹⁵ Tekoha é a denominação convencional para se referir à aldeia ou ao lugar onde moram. Usam por exemplo, *che reho* ou *che tekoha*, para designar minha aldeia.

recuperação; e investigou-se a concepção de território dos diversos grupos Kaiowá e Guarani, engajados em processos de recuperação de espaços.

Para o trabalho, foi fundamental a análise da bibliografia existente, em especial, envolvendo as discussões sobre territorialidade e reterritorialidade e processos de reconstrução de alternativas de sustentabilidade. Também, foram desenvolvidas pesquisas de campo, incluindo a observação participante, a gravação de entrevistas e descrição etnográfica, e análise de documentos referentes aos processos em questão. Para a realização das entrevistas foi utilizado um roteiro com questões abertas (ver anexo 01), o que resultou num rico material coletado. O domínio da língua contribuiu para uma melhor fluência no diálogo, principalmente, com as mulheres e idosos. Não foi possível realizar reuniões com os atores envolvidos que, certamente, teria enriquecido mais o trabalho de levantamento de dados. Depois da realização das entrevistas, já na fase seguinte se fez a transcrição das entrevistas. A transcrição em guarani, na íntegra, encontra-se em anexo (ver anexo 2). E as entrevistas transcritas e traduzidas para o português, encontram-se arquivadas no Centro de Documentação Teko Arandu do NEPPI – UCDB. A partir da organização, interpretação dos dados e diálogo com a bibliografia existente sobre o assunto se fez a redação final.

Os resultados deste trabalho poderão subsidiar outras pesquisas e proporcionar uma reflexão dos Kaiowá e Guarani e dos não indígenas sobre a realidade atual.

O trabalho está organizado da seguinte forma: no primeiro capítulo apresenta-se o estudo dos processos de retomada de terras indígenas, elencando-se os processos históricos de confinamento entre os Kaiowá e Guarani, a situação da nova territorialidade do confinamento em seguida, a descrição dos processos de retomadas das terras indígenas entre as décadas de 1980 a 2000, como um processo de reterritorialização. Essa descrição mais generalizada das retomadas se fez em dois blocos: No primeiro estão as 11 terras retomadas a partir da década de 1980, com um total de 22.450 ha, já devidamente demarcadas e de posse dos índios e no segundo bloco as outras áreas que seguem em processo de identificação, ou já estão identificadas. Em alguns casos, os índios já estão em pequenas parcelas da terra pretendida. Além disso, trata-se também da presença dos rezadores e religiosidades nas retomadas nas retomadas. No segundo capítulo se relata a experiência da retomada em Yvy Katu, a partir da contextualização da Reserva de Porto Lindo sua localização e identificação, bem como, a mobilização e retomada. Na retomada, também, se deu destaque a participação dos rezadores, professores, mulheres e crianças. No terceiro e último capítulo abordou-se temas referentes a

relação território e sustentabilidade, a partir da concepção de território e sustentabilidade das populações indígenas e Desenvolvimento Local. Neste capítulo se deu destaque a relação de território e sustentabilidade em Yvy Katu, também, em torno das alternativas e potencialidades no que se refere à sustentabilidade em Yvy Katu. A partir disso se abordou a construção do conceito de território para os Kaiowá e Guarani.

1 PROCESSOS DE RETOMADA DE TERRAS INDÍGENAS¹⁶

Os processos de retomada das terras tradicionais devem ser vistos e situados no contexto mais amplo do que estava acontecendo a nível nacional e na América Latina, a partir da década de 1970 e 1980. Nesse período, os Kaiowá e Guarani iniciam, no Mato Grosso do Sul, um movimento de retomada das terras tradicionais de onde foram expulsos. É o que Brand conclui em seu trabalho:

Verifica-se, portanto, a partir de 1980, um movimento aparentemente contraditório. Ao mesmo tempo em que ocorreu a radicalização do confinamento e o simultâneo crescimento da taxa de suicídios, verifica-se também o início da quebra desse mesmo processo histórico de confinamento, mediante a reocupação de aldeias perdidas (BRAND, 2000, p. 116).

Os processos de retomada têm sido determinados, também, a partir de uma crescente situação de conflito nas reservas superlotadas. A retomada acaba sendo de certa forma resultado da explosão populacional. Brand (2004, p.102) assim descreve esse problema:

A sólida sedimentação de determinados grupos familiares, verificada em reservas, apoiados em amplas políticas de aliança e solidariedade a partir das redes de parentesco e articulações com órgãos públicos e ONGs, diminui, nesses casos, as expectativas de mobilidade política e, conseqüentemente, as possibilidades de recuperação de prestígio e autonomia dos líderes de outros grupos familiares aí localizados e não incorporados ao grupo majoritário. O deslocamento para outras reservas, estratégia amplamente utilizada em períodos recentes, torna-se igualmente problemático frente à superpopulação verificada em todas elas. Resta, então, a esses líderes de grupos familiares, como um dos poucos caminhos possíveis para a reconquista da sua autonomia, a reocupação de territórios de aldeias desalojadas no decorrer do processo de confinamento. Engajam-se, então, ao lado de moradores originários de uma determinada área, no processo de luta pela demarcação desse novo espaço.

¹⁶ Kaiowá conforme determinação da ABA, alguns membros do movimento dos professores Guarani e Kaiowá utilizam o termo Kaiová, e assim há, também, outras formas de grafia.



Foto 01 - Aty Guasu de Caarapó, 2005.

Autor da foto - Marcelo Casaro Nascimento

Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB.

Através da organização e da luta das lideranças, principalmente nos *Aty Guasu*¹⁷, com o apoio de entidades como PKN (Projeto Kaiowá Ñandeva), CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e, posteriormente, com o amparo da própria Constituição de 1988, que, aliás, foi fruto e conquista dos movimentos sociais, inclusive indígenas, recuperam áreas importantes e maiores. As 11 terras retomadas, com um total de 22.450 ha, já devidamente demarcadas e de posse dos índios são as seguintes: Yvykuarusu-Paraguasu, no município de Paranhos, Rancho Jakare e Guaimbe, no município de Laguna Carapã, Pirakua, no município de Bela Vista, Jaguapiré, no município de Tacuru, Sete Cerros, no município de Paranhos, Jarará, no município de Juti, Guasuty, no município de Aral Moreira, Jaguari, no município de Amambai, Cerrito, no município de Eldorado e Panambizinho, no município de Dourados.

De outra parte, outras áreas seguem em processo de identificação, ou já estão identificadas, estando os índios, em alguns casos, já ocupando pequenas parcelas da terra pretendida. São elas: Sucuri'y, no município de Maracaju, Potrero Guasu e Arroyo Kora, no município de Paranhos, Ñanderu Marangatu, no município de Antônio João, Lima Campo e

¹⁷ Grande Assembléia - é uma forma de organização das lideranças guarani e kaiowá.

Kokue'i, no município de Ponta Porã, Takuara, no município de Juti, Ypytã/Guyraroka, no município de Caarapó, Sombreiro, no município de Sete Quedas, Panambi, no município de Douradina e Yvy Katu, no município de Japorã.

Atualmente são em torno de 30 terras ocupadas pelos Kaiowá e Guarani, atingindo uma área total inferior a 40 mil ha. Além das oito reservas tem as 22 áreas retomadas, algumas demarcadas, outras em processo de demarcação ou de identificação e a situação, em algumas, é de conflito com os fazendeiros, que se dizem os atuais proprietários das terras indígenas. Há, também, os casos de moradores em beira de estrada, reivindicando sua terra tradicional como Pakurity, no município de Dourados. Há, ainda, famílias que permanecem nas reservas, mas que aguardam o momento oportuno para retomarem suas áreas tradicionais. O processo de retomada se explica a partir da necessidade de encontrar condições para a existência e a vida do povo kaiowá e guarani, como explana Pereira (1999, p. 213):

O *tekoha* é uma categoria política que se espacializa. Assim, quando uma parentela reivindica a demarcação do território que ocupa, procura, com isto, criar as condições objetivas para a sua existência e fortalecimento enquanto grupo articulado em termos políticos e religiosos. A perda da terra é um terrível golpe na existência de uma parentela. Deixar a terra em que vive – o que só ocorre nos casos extremos, quando as pressões dos fazendeiros ou a força policial ameaçam a integridade física das pessoas - implica necessariamente ter que ir viver numa das áreas superlotadas demarcadas como reserva, e assumir a condição de inferioridade social em relação aos habitantes do local. Estarão como que exilados em terra estranha, seus líderes não serão reconhecidos pelos líderes locais e serão alvo predileto para as acusações de toda ordem.

Para compreender os processos de retomadas de terras indígenas, é necessário, inicialmente, estudar os processos históricos de confinamento dos Kaiowá e Guarani. Em seguida se fará o estudo do significado do território para os Kaiowá e Guarani, para, então, proceder a descrição dos processos verificados para a retomada de terras entre os Kaiowá e Guarani, no período que corresponde as décadas de 1980 a 2000, com especial atenção para a presença dos rezadores nas retomadas.

1.1 OS PROCESSOS HISTÓRICOS DE CONFINAMENTO TERRITORIAL ENTRE OS KAIOWÁ E GUARANI

O estudo dos processos históricos de confinamento entre os Kaiowá e Guarani será realizado a partir de estudos de Brand (2004, p. 146), em que afirma:

Por confinamento entende-se aqui o processo histórico que se seguiu a demarcação das reservas pelo SPI, de ocupação do território por frentes não-indígenas, forçando a transferência dessa população para dentro dos espaços definidos pelo Estado para a posse indígena. Indica, portanto, o processo de progressiva passagem de um território indígena amplo, fundamental para a viabilização de sua organização social, para espaços exíguos, demarcados a partir de referenciais externos, definidos tendo como perspectiva a integração dessa população, prevendo-se sua progressiva transformação em pequenos produtores ou assalariados a serviço dos empreendimentos econômicos regionais.

Os Kaiowá e Guarani, da região sul do então estado de Mato Grosso, estabelecem suas primeiras relações com os não-índios a partir da Guerra da Tríplice Aliança, acentuando-se essa relação com a Companhia Mate Larangeira, que se instala em seu território a partir do final da Guerra do Paraguai, mais exatamente a partir da década de 1880. Os Kaiowá e Guarani, também, foram utilizados como mão-de-obra nos trabalhos com a erva-mate, como se pode observar em vários depoimentos dos indígenas, e alguns autores como Serejo (1986) e Brand (1997 e 2000b), que tratam destas questões. Brand (2000b, p.99) afirma que “a coleta da erva emerge claramente como a única alternativa de trabalho ‘assalariado’. E as aldeias localizadas em regiões com ervais nativos engajaram-se amplamente nessa tarefa, atraídos pelos bens que a Cia. Matte Larangeiras oferecia, como roupas e ferramentas.”

Mais tarde, a partir da década de 1940, inicia-se o projeto de colonização com a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), provocando a perda de significativa parcela de seu território tradicional, como é o caso do Panambizinho e Panambi, terras indígenas localizadas na região da atual Grande Dourados e que foram atingidos de forma direta pelos projetos de colonização. Isto se verifica nos trabalhos de Brand (2000b), em que o autor afirma que:

A implantação dessa colônia trouxe para os Kaiowá problemas bem diversos daqueles criados com a Cia. Matte Laranjeiras. Essa empresa interessava-se somente pelos ervais nativos localizados dentro da terra dos Kaiowá e pela mão-de-obra necessária para a exploração do produto. Confrontavam-se eles, agora, com colonos em busca de propriedades. Portanto, o conflito entre as comunidades indígenas e a CAN foi imediato (2000b, p. 101).

A situação se agrava com a implantação de grandes propriedades voltadas para empreendimentos agropecuários e, a partir da década de 1970, com a entrada do plantio da

soja e os conseqüentes desmatamentos. Nas atividades de desmatamento, os próprios indígenas, por mais contraditório que possa parecer, colaboraram efetivamente. Muitas lideranças foram cooptadas e iludidas e forneceram madeiras para as serrarias e madeireiras. Essas ações estiveram no auge da atividade econômica nesse período. Os relatos indígenas indicam que caminhões e caminhões saíam das terras indígenas carregadas de madeira.

Essa atividade econômica influenciou, diretamente, a situação de ‘esparramo’¹⁸ e posterior confinamento dos Kaiowá e Guarani. Assim como se observa na afirmação de Brand (2000b, p.108):

No período caracterizado pelo ‘esparramo’, que vai aproximadamente de 1950 a 1970, período, também, de implantação das fazendas, inúmeras aldeias kaiowá/guarani foram destruídas e seus moradores dispersos. Famílias extensas foram desarticuladas. Evidentemente, esses moradores dispersos não encontravam mais as condições necessárias para manterem suas práticas religiosas coletivas e específicas, especialmente os rituais de iniciação dos meninos e das meninas. Por essa razão inúmeros adultos hoje não são mais portadores do *Tembeta*.

Entre os anos de 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios, SPI, criou um total de oito reservas de terra para aí abrigar os Kaiowá e Guarani, confinando-os (Ver mapa nº01 em anexo).

Os objetivos da ideologia integracionista do SPI aparecem claramente nos estudos de Mura e Almeida (2002) em que afirmam:

Apesar do esforço do SPI em reservar e garantir terras para essa população, a visão positivista de integrá-los à sociedade nacional definiu procedimentos geradores dos problemas fundiários que vive hoje o MS. O aldeamento de “índios dispersos” ou “sem residência fixa” era compreendido, dentro dessa visão, como procedimento apropriado. As terras **reservadas** pelo Estado – as “aldeias” – e que depois se tornariam os Postos Indígenas, eram entendidos como o lugar onde pudessem tornar-se produtivos e para onde pudessem “voltar depois da jornada diária, como um ‘trabalhador nacional’”. Havia, assim, a suposição de que os índios assentados “evoluiriam” até a “assimilação” total à “civilização” (2002, p.13).

Além disso, as áreas escolhidas para as reservas seguiam os critérios do SPI, sem considerar as formas próprias dos Kaiowá e Guarani se organizarem como sociedade, segundo Mura e Almeida (2002):

A “aldeia” como concebida pelo SPI não era “um lugar ocupado por índios”, seu habitat ou lugar de assentamento tradicional, mas sim uma área escolhida por

¹⁸ Em guarani é *mosarambipa* (esparramo). Este conceito é utilizado pelos informantes indígenas para explicar o processo de dispersão das aldeias e famílias extensas no momento em que ocorre a implantação das fazendas de gado e correspondente perda da terra.

funcionários (Relatório de Inspeção 1924) que podia ou não coincidir com a ocupação dos índios. A "aldeia" concebida pela política indigenista oficial constituiu-se, assim, numa unidade administrativa, sob controle de funcionários de governo (2002, p.13).

A primeira área reservada foi, em 1915, a reserva de Amambaí (Decreto nº 401 de 10.05.1915) ou Posto Indígena Benjamim Constant, com 3.600 ha, mas que, posteriormente, em 1926, foi reduzida para 2.429 ha. Sua população atual é de 6.663 pessoas¹⁹. Esta área está à 5 km da sede do município de Amambaí.

Em 1917 foi reservada a segunda terra, a de Dourados (Decreto nº 404 de 03.09.1917) ou Posto Indígena Horta Barbosa, com 3.600 ha, atualmente tem apenas 3.475 ha, localizado em Dourados, a 2 km da sede do município. A sua população atual é de 10.205 pessoas.

Em seguida, em 1924, foi criada a reserva de Caarapó (Decreto nº 684 de 20.11.1924) ou Posto Indígena José Bonifácio, com 3.750 ha. Atualmente esta área soma um total de 3.594 ha, em Caarapó, e uma população de 3.838, localizada à 20 km da sede do Município.

No ano de 1928 foram criadas mais 5 reservas. Uma, como uma forma de compensação pela área reduzida da reserva de Amambaí, a reserva de Limão Verde (Decreto nº 835 de 14.11.1928), com 900 ha, o tamanho de um lote. Atualmente, a população de 1.175 pessoas conta com uma área de 668 ha, e a Terra Indígena está localizada à 7 km da sede do município, também, em Amambaí.

Depois, no mesmo ano, foi a vez da reserva de Taquaperi (Decreto nº 835 de 14.11.1928) ou Posto Indígena de Cerro Perón, com 2000 ha. Há, inexplicavelmente, uma redução de 1.600 ha, comparando com as três primeiras. Atualmente, os 2.728 moradores contam com um total de 1.886 ha, no atual município de Coronel Sapucaia. A reserva está localizada entre Amambaí e Coronel Sapucaia, a 15 km da sede do município.

Também foi criada, nesse período, a reserva de Sassoró (Decreto nº 835 de 14.11.1928) ou posto indígena Sassoró, com 2.000 ha. Hoje a área é de 1.923 ha, conta com uma população de 2.076 pessoas, no município de Tacuru. A reserva Sassoró, também, conhecida como Ramada, fica à 40 km da sede do município.

¹⁹ Fonte: FUNASA 2006 - Todos os dados referentes a população foram fornecidos pela FUNASA (anexo 3)

No mesmo período, foi criada a reserva de Porto Lindo (Decreto nº 835 de 14.11.1928) ou Posto Indígena do Jacareí, com 2.000 ha. Atualmente conta com uma população de 3.687 pessoas, ocupando apenas 1.650 ha, no município de Japorã e localizada a 25 km da sede do município. Os moradores desta reserva estão em processo de ampliação da área, com a retomada de Yvy Katu, como se verá no segundo capítulo deste estudo.

Finalmente, ainda em 1928, a 8ª área demarcada foi a reserva de Pirajuí (Decreto nº 835 de 14.11.1928) ou posto indígena de Pirajuí, também com 2.000 ha. Hoje estão com uma área de 1923 ha, e uma população de 2.551, no município de Paranhos. Ela fica a 15 km da sede do município.

Nas duas últimas reservas predomina a população indígena Guarani e nas demais estão concentrados os Kaiowá. A reserva de Dourados abriga, além das duas etnias, Kaiowá e Guarani, os Terena.

Segundo Mura e Almeida:

apesar dos decretos reservarem 3.600 ha para cada uma das áreas indígenas reservadas pelo SPI, já no procedimento de demarcação – excetuando-se os casos de Dourados e Caarapó – todas sofreriam drásticas reduções em função de arranjos entre agentes de governo e interesses de colonos e empresas regionais (2002, p.14).

A demarcação dessas oito reservas significou liberar as áreas restantes para os projetos de desenvolvimento e colonização, criando, como afirma Lima (1992, p.125), “espaços livres para a empresa privada”. Justificava-se a demarcação desses pequenos espaços, através da política integracionista da época, pela qual o poder público esperava que os índios logo fossem assimilados pela sociedade nacional, deixando de ser índios e tornando-se pequenos agricultores. Sendo assim, não necessitariam de um espaço próprio.

A respeito das políticas indigenistas do estado afirma Lima (1987):

Todos os *projetos indigenistas* visavam, ainda, atingir três objetivos: (a) abrir terras à colonização do interior, no sentido de viabiliza-la, ao pôr fim aos atritos entre os índios e brancos; (b) realizar, tomando a expressão de Jorge (1909), o ‘extermínio da selvageria’, em termos étnicos, bem entendido; (c) conferir-lhes um papel em relação à nação (p. 174-175).

Esta ação do SPI e do governo do Estado indica e oficializa o processo de confinamento compulsório (BRAND, 1993) e de correspondente expulsão dos territórios tradicionais. Lima (1992, p.40) lembra bem que as reservas indígenas, enquanto “porções de

terra reconhecidas pela administração pública”, representavam talvez “o melhor produto da dinâmica tutelar”.

O deslocamento para dentro das reservas, localizadas ao redor dos postos estabelecidos pelo SPI, era a fórmula “mágica” para criar os espaços vazios, numa região densamente ocupada por aldeias kaiowá e guarani. E foi esse processo de transferência arbitrária para as áreas reservadas que caracterizou o confinamento compulsório que marca a situação dos índios kaiowá e guarani hoje e que está na raiz dos seus impasses. E em nenhum momento tem-se em conta, no processo de demarcação das reservas indígenas, a sua organização social, a sua concepção de território e formas de se relacionar e explorar os recursos naturais aí localizados (BRAND, 2001).

1.1.1 A nova territorialidade do confinamento

Esse processo histórico de confinamento não significou apenas o deslocamento geográfico dessas aldeias e a correspondente perda das terras tradicionais, mas impôs-lhes profundas transformações em relação a sua organização social e, como consequência, na sua relação com o território. O impacto da perda da terra para os povos indígenas não pode ser avaliado apenas tendo em conta o número de aldeias destruídas e, portanto, deslocadas e *esparramadas*, mas também enquanto comprometimento dos recursos naturais e, como consequência, das suas alternativas econômicas próprias (BRAND, 1997).

A superpopulação no interior das reservas demarcadas reduziu o espaço disponível e, também, provocou o esgotamento dos recursos naturais importantes para a qualidade de vida numa aldeia kaiowá e guarani e dificultou o seu sistema agrícola, praticamente impossibilitou a roça tradicional. E as transformações se refletem na relação dos Kaiowá e Guarani com o sobrenatural. Além disso, a superposição de várias famílias extensas na mesma reserva gera inúmeros conflitos internos, como a disputa por lideranças e prestígio.

Vários estudos têm demonstrado e se observa nas terras ocupadas que o comprometimento dos recursos naturais retirou as condições necessárias para a economia dos Kaiowá e Guarani e para a autonomia dessas populações. Provocou, também, a rápida passagem de alternativas variadas de subsistência - agricultura, caça, pesca e coleta, para uma única alternativa, a agricultura apoiada em poucas variedades de cultivares e, mais recentemente, a alternativa do assalariamento em usinas de açúcar e álcool (BRAND, 2003).

O trabalho nas usinas representa a saída de grande parte dos homens para fora das aldeias, onde permanecem por 60, 70 dias longe, sendo que quando voltam ficam com seus familiares apenas 4 ou 5 dias. Esta situação tem contribuído para a desestruturação familiar e conseqüentes problemas na organização social. Há, também, o aumento do registro de situações de violência no período em que estes homens voltam para as aldeias. As principais usinas de açúcar e álcool, para as quais os Kaiowá e Guarani se deslocam, estão localizadas nos municípios de Naviraí, Eldorado, Nova Andradina, Nova Alvorada, Bataguassu, Casa Verde e outros. Atualmente, está havendo mais instalações destas usinas no Estado de Mato Grosso do Sul.²⁰

No entanto, mais do que as alternativas econômicas, o processo de confinamento comprometeu, de forma crescente e acentuada, as possibilidades de autonomia desses povos (BRAND, 2003).

As transformações mais profundas não decorrem, apenas, do impacto sobre a economia indígena, mas sobre a organização social e religiosa. Como bem descreve Landa:

Atualmente todas estas oito reservas apresentam superpopulação, esgotamento de recursos ambientais, desmatamento generalizado, perda de prestígio dos *tekoharuvicha* que vem perdendo prestígio, a não vivência de grande parte da população que sempre viveu nas reservas e que não viveram o *oguata* (caminhar, peregrinar), o assalariamento, e a preferência pelas reservas por parte dos mais jovens que nunca viveram de outro jeito, criando uma situação na qual os antigos costumes, como os rituais, cantos e danças, estão sendo quase que inviabilizados, tanto pelas mudanças causadas pela dinâmica da própria população no seu transcurso histórico, como pelo contato interétnico com a sociedade nacional (LANDA, 2005, p.20).

O confinamento a eles imposto em áreas restritas e que não permitem mais a possibilidade da prática de uma agricultura itinerante, aliado à superpopulação, provocaram grave comprometimento dos recursos naturais. Geraram um desequilíbrio nas relações entre o mundo humano e a natureza, desequilíbrio esse atribuído pelos índios não tanto aos problemas decorrentes da excessiva exploração dos mesmos recursos, mas as dificuldades na relação com o sobrenatural. Se as colheitas não geram mais a produção esperada, sob a perspectiva dos Kaiowá e Guarani, é resultado, não tanto da situação de desgaste da terra, mas das mudanças ocorridas nas suas práticas religiosas, isto é, na dificuldade de relacionamento com o sobrenatural (BRAND, 2003).

²⁰ Inclusive pode ser feito um estudo mais amplo deste aspecto que a primeira vista pode estar relacionado com o retardamento dos processos de demarcação de terras. O trabalho nas usinas pode ser apontado como alternativa de sobrevivência e o esvaziamento das aldeias como forma de diminuir a pressão sobre as terras.

O poder público, através do SPI e posteriormente da FUNAI e até das missões religiosas tinham o entendimento integracionista e persuadiam os índios a se deslocarem para as reservas. Muitas famílias permaneciam em suas áreas, nas atuais fazendas, onde inclusive trabalhavam. Ali sofriam todas as formas de pressão por parte dos fazendeiros para deixarem suas terras. Esta situação de pressão pode ser observada no depoimento de João Montiel, colhido por F. Grünberg (2002, p.3):

Pueblito, meu tekoha, minha aldeia, era uma floresta muito grande e era bom; tinha muitas espécies diferentes de animais selvagens. O fazendeiro dizia: “esta casa não te pertence, aqui não é de vocês, vão trabalhar na reserva indígena! E se não saírem daqui, vou matá-los a todos!”. Meus pais estavam passando por uma situação muito ruim, o que podíamos fazer? Matamos e comemos todas as galinhas e porcos; não foi gostoso comer estes animais e nos preparamos para irmos embora.

A situação de violência pode ser percebida nos depoimentos sobre a expulsão dos moradores de Rancho Jacaré, onde até as casas foram queimadas, como demonstra na dissertação de Brand (1993, p.143):

No final do primeiro semestre de 1977, a Cia. Matte Laranjeira, proprietária da fazenda Maciel Cue, resolveu ‘limpar’ sua fazenda de índios, pois os serviços destes não eram mais necessários. E como nas demais fazendas chegara o momento de derrubar o restante da mata, preservada pelos mesmos índios na área de seu tekoha.

Queimou as casas e conseguiu carregar 26 pessoas em cima de um caminhão de gado e descarregar num campo aberto no Paraguai.

O processo de expulsão e confinamento deixou como uma das conseqüências, o “esparramo” (*mosarambipa*), que significou a desintegração e desestruturação social, como mostra o depoimento, colhido por Brand, de Don Quitito, liderança já falecida, nascido na área tradicional Cerro Marangatu, no Município de Antonio João, quando explicou a destruição dessa aldeia, em 1950:

[...] tempo de Getúlio Vargas, [...] tempo do general Rondon mesmo que era. [...] e de noite chegou Pio Silva. Chegou e disse: eu sou patrão, eu comprei este lugar, já comprei. Agora esta fazenda é meu [...] é meu isto. Quero que vão todos daqui, falou em português. Vão todos daqui, este já é meu[...] “depois o índio foi pro Paraguai, pra Pisyry, um pouco pra Calça Cumprida, outro pouco já foi pra Dama Kuê, outro pouco pra Dourados e o restante foi pras fazendas (BRAND, 2000b, p.112).

Os Kaiowá e Guarani sempre contaram com uma diversidade de alternativas de sobrevivência, tais como a agricultura, a caça, a pesca, a coleta. Mas, com o processo de confinamento em pequenas áreas, os grandes desmatamentos, as queimadas, a sobrevivência se tornou praticamente impossível, restando apenas a agricultura e outras opções como os trabalhos em fazendas e, mais recentemente, surgiu o trabalho nas destilarias de álcool e açúcar, como uma alternativa de sobrevivência.

Para demonstrar bem a participação indígena nos desmatamentos e a forma como era efetuado o “esparramo” das diversas aldeias recorre-se ao depoimento, colhido por Antônio Brand, de Acácio Ribeiro, morador da aldeia do Km XX, já destruída, localizada em terras da fazenda Campanário, município de Laguna Caarapã, atualmente:

Aí num ano mandou derrubar mil alqueires, no outro mandou derrubar mais mil alqueires. Aí alcança nós, nossa terra já, aí alcançou naquele outro mil. [...] sempre nós plantava lavourinha assim. Sempre plantava cada ano [...] Foi indo assim, foi indo assim. Até o ano que se plantava bastante, tinha mandioca, batata, cana, não faltava nada a cada ano, sabe. Aí soltou uma boiada lá [...] Aí soltaram o gado, estragou tudo nossa planta (BRAND, 2000b, p.113).

A história de confinamento resultou em inúmeras conseqüências para os Kaiowá e Guarani do sul de Mato Grosso do Sul. Mas, a partir do final da década de 1970, se mobilizaram e iniciaram um processo de quebra dessa situação que lhe foi imposta e retornam para suas terras tradicionais. A seguir, então, se fará a descrição dos processos de retomada de terras nas décadas de 1980 a 2000.

1.2 DESCRIÇÃO DOS PROCESSOS DE RETOMADA DE TERRAS NAS DÉCADAS DE 1980 A 2000: A RETERRITORIALIZAÇÃO

A descrição dos processos verificados para a retomada de terras, se dará, principalmente, sob a ótica dos índios. As informações são, basicamente, retiradas dos estudos de Brand (1997), CIMI (2000)²¹, FUNASA²², jornais e enriquecidos pela pesquisa junto aos atores indígenas envolvidos, principalmente das áreas de ocupação mais recentes.

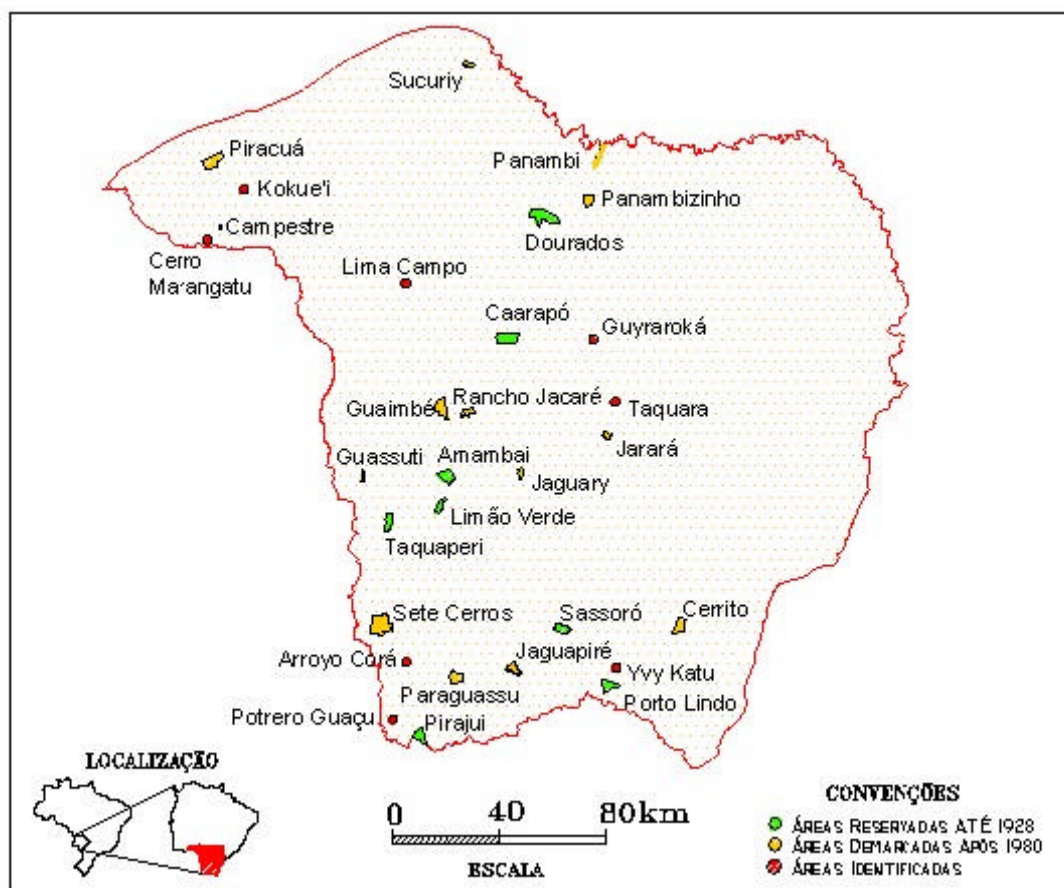
Para uma melhor sistematização, se organizou a descrição em dois blocos. Num primeiro bloco, estão as 11 terras retomadas a partir da década de 1980, com um total de 22.450 ha, já devidamente demarcadas e de posse dos índios são as seguintes: Rancho Jakare, Guaimbe, no município de Laguna Carapã, Paraguasu, no município de Paranhos, Pirakua, no município de Bela Vista, Jaguapiré, no município de Tacuru, Sete Cerros, no município de Paranhos, Jarará, no município de Juti, Guasuty, no município de Aral Moreira, Jaguari, no município de Amambai, Cerrito, no município de Eldorado e Panambizinho, no município de Dourados (BRAND, 2000 b).

²¹ Conselho Indigenista Missionário; regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró-índio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul.** São Paulo, 2000.

²² Fundação Nacional da Saúde

Num segundo bloco as outras terras que seguem em processo de identificação, ou já estão identificadas. Em alguns casos, os índios já estão em pequenas parcelas da terra pretendida. São elas: Sucuri'y, no município de Maracaju, Potrero Guasu e Arroyo Kora, no município de Paranhos, Ñanderu Marangatu, no município de Antônio João, Lima Campo e Kokue'i, no município de Ponta Porã, Takuara, no município de Juti, Ypytã/Guyraroka, no município de Caarapó, Sombrerito, no município de Sete Quedas, Porto Cambira/Passo Piraju e Pakurity, no município de Dourados e Panambi, no município de Douradina.

O mapa a seguir traz a localização destas terras indígenas Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul. Além das 8 reservas, aparecem as 11 terras retomadas a partir da década de 1980 e as demais que seguem em processo de identificação, ou já estão identificadas. Outras áreas ainda não foram localizadas no mapa porque ainda estão em processo de identificação: Porto Kambira e os acampamentos Pakurity, Cerro'i e Itaum. (BRAND, 2000 b).



Mapa 01 - Áreas indígenas Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul.

Fonte - Celso Smaniotto (2005) - Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPI, UCDB.

No segundo capítulo se dará o estudo mais detalhado da retomada de Yvy Katu, no Município de Japorã que é uma área que se enquadra neste segundo bloco, mas da qual se fará a descrição de forma separada, por ser o objeto de estudo dessa dissertação.

1.2.1. Terras Indígenas demarcadas a partir de 1980

Neste ítem se fará a descrição das seguintes Terras Indígenas: Rancho Jakare, Guaimbe, Paraguasu, Pirakua, Jaguapiré, Sete Cerros, Jarará, Guasuty, Jaguari, Cerrito e Panambizinho²³. Estas Terras Indígenas foram demarcadas a partir de 1980.

As primeiras áreas retomadas foram Rancho Jacaré e Guaimbé, em 1979, e são as primeiras terras indígenas demarcadas, depois de 1928, em 1984. Guaimbé, com 716,93 ha, atualmente possui 571 moradores e está localizada a 100 Km de Dourados e a 50 Km de Laguna Carapã. E Rancho Jacaré que possui 777,53 ha e está com 395 moradores. Esta área está localizada à 90 km de Dourados e à 65 km de Laguna Carapã.

Segundo Adriana da Silva:

Uma das expulsões dos índios do Rancho Jacaré e Guaimbé ficou conhecida após a denúncia do Consulado brasileiro, em Pedro Juan Caballero, para a FUNAI. Segundo relatório da FUNAI, os índios foram obrigados, por um dos diretores da Companhia Matte Larangeira, a abandonar suas casas. Engaiolados em um caminhão, foram removidos para a região de Pedro Juan Caballero, e, no ato da saída dos índios, tocaram fogo em suas casas. Foram deixados ao relento na região citada e, após a visita do Cônsul brasileiro, este providenciou um local para que eles ficassem até que a FUNAI tomasse as providências para o retorno dos vinte e seis indígenas à área original (2006, p.6).

No ano seguinte ocorreu a segunda expulsão, em 1978, desta população, agora para Bodoquena. Isto pode ser observado no relato de Livrada Rodrigues, em entrevista para Adriana da Silva (2006, p. 6), em que expressa sua experiência da seguinte forma:

Daqui eles nos levaram em gaiola, gaiola mesmo, vieram três gaiolas, na gaiola que nós fomos. Nos levaram de um cercado nos ergueram, deste cercado nos levaram [...] ali que descemos todos. Ali dormimos, amanheceu cedinho [...] nos levaram até Tarumã, pelo caminho nós fomos e dormimos. Pelo caminho, dormimos, nos alimentaram, nos dava pãozinho para não morrermos de fome, tampavam da gente a

²³ Dados populacionais foram fornecidos pela FUNASA, 2006. Ver dados gerais: anexo 4.

gaiola para não vermos nosso rastro. Assim que nos levaram, e a gente ficava olhando pelos buraquinhos pra ver onde estavam levando (2006, p. 6).

Estes dois grupos, desde 1977, lutaram pela posse de suas áreas tradicionais, contra a Cia. Mate Larangeira. Inclusive, foram levados, pela Funai, para Bodoquena, na terra dos índios Kadiwéu, onde permaneceram por alguns meses e de onde regressaram fazendo parte do caminho à pé. Após diversas expulsões da terra e retornos, conseguiram, finalmente, reocupar seu território tradicional. As duas áreas pertencem ao Município de Laguna Carapã (ADRIANA DA SILVA, 2005).

Em 1976, começaram os primeiros conflitos entre o fazendeiro e os moradores da área de Paraguasu (Takuaraty/yvykuarusu), que foram ameaçados e expulsos de sua terra tradicional. Mesmo depois de ter sido reconhecida como área indígena, por questões inexplicáveis, não conseguiam retornar a sua terra tradicional. Fazem uma primeira tentativa de volta, em 1981, liderados por Pancho Romero. Mas não conseguem e acabam sendo levados para a reserva ou Posto Indígena de Pirajuy. Em 1983 tentam, novamente, voltar para sua terra. São, novamente, retirados e levados para Pirajuy. Em 1984 retornam e são retirados pela Funai, com a ajuda da Polícia. Foram no total oito tentativas de retorno até que ninguém mais conseguiu retirá-los de lá (BRAND, 1993). São 398 moradores, ocupando uma parte do território tradicional, com extensão de 2609 ha, que foram homologados, em 1993. Atualmente, a terra indígena de Paraguasu pertence ao Município de Paranhos e fica a 40 km da sede.

A Terra Indígena de Pirakua foi identificada em 1982, mas, segundo Brand (2004), quando se realizou o primeiro levantamento, encaminhado à FUNAI, em agosto de 1980, já residiam nessa área um total de 96 pessoas.

Segundo Pereira (2003, p. 138):

Pirakua é um tekoha-aldeia situado no município de Bela Vista as margens do Rio Apa, extremo norte do território tradicional kaiowá. Esta comunidade logrou permanecer na parte de mata, no fundo da fazenda que ocupou suas terras, até início da década de 1980, quando foram “descobertos” por Marçal de Sousa, um Guarani [...]

A Terra Indígena de Pirakua tem como maior expressão de luta o líder Marçal de Souza, que foi assassinado em 1983. Os moradores Kaiowá desta área, também, como as outras, lutaram contra os interesses dos fazendeiros e, muitas vezes, contra a própria Funai, que devia protegê-los. Segundo Brand (1993), os conflitos se acirram quando a

mão-de-obra indígena já se torna dispensável, porque a fazenda já estava desmatada e implantada. Nesse momento, novamente, como nos outros casos, o fazendeiro simplesmente percebe que a presença indígena atrapalha e começa o processo de expulsão, como vem explicitado na fala de Marçal, citada por Brand (1993, 148) “os fazendeiros estão pressionando violentamente. Expulsar sem destino é matar”. E o próprio Marçal sentiu na pele esta violência quando foi assassinado. No entanto, o assassinato de Marçal teve repercussão positiva, como demonstra os estudos de Adriana da Silva sobre o Movimento dos Kaiowá e Guarani:

O assassinato do índio Marçal de Souza, em 1983, mobilizou praticamente todas as aldeias do Sul do estado. A partir de seu assassinato foi instituída a *Semana Marçal de Souza* (ver doc. 195, p. 101-102), foram realizados vários encontros entre índios e não-índios representando um momento importante de articulação do movimento indígena com o restante da sociedade não índia (2005, p. 100).

Além de Marçal, outro líder que se destacou foi Lásaro Morel que com sua facilidade de articulação conseguiu reunir as lideranças de outras aldeias para apoiar a luta pela terra de Pirakua (PEREIRA, 2003).

O *tekoha* de Pirakua fica no Município de Bela Vista e foi apenas homologado em 1992, sendo que, atualmente, conta com uma população total de 473 pessoas, ocupando uma área de 2.384 ha. A Terra Indígena está localizado a 64 km de Bela Vista.

A Terra Indígena de Jaguapire está localizada no Município de Tacuru, é mais uma das áreas em que a comunidade luta pela legalização de suas terras. Nesse caso, o conflito se dá contra duas propriedades, com seus jagunços e a polícia militar, que invadiram a terra indígena, em 1985. Neste mesmo ano, essa Terra Indígena foi identificada. Segundo Brand (2004, p.147) “Estes índios foram, também, expulsos, em 1988, já no decorrer do processo de luta pela regularização fundiária da área que ocupam”.

No doc. 7, organizado pela Procuradora Regional da República, Ana Lúcia Amaral (2000, p. 362) consta: “Os conflitos entre os requeridos e a Comunidade Jaguapiré duram vários anos, período em que os índios por diversas vezes ocuparam a área e foram expulsos, experiências essas traumáticas para ambas as partes e que tornou a questão delicadíssima na região.” Esta área só foi homologada em 1992. Segundo o CIMI (2000, p.16) “a comunidade retomou parte da terra em 1992 e o restante em 1996”. Conta, atualmente, com uma população de 892 pessoas, vivendo em uma área de 2349 ha. Sua localização é de 16 km da sede do município.

A Terra Indígena de Sete Cerros possui uma área de 9.003 ha, considerada relativamente grande, comparando com outras aldeias kaiowá e guarani. Esta Terra está localizada no Município de Paranhos, foi identificada ainda em 1987. Mas os Kaiowá desta Terra Indígena tiveram seu *tekoha* homologado apenas em 1993. Em 1994, os moradores retomaram de forma definitiva sua terra. Esta terra indígena, inicialmente, abrigava moradores originários de dois *tekoha*. Segundo estudos do historiador A. Brand (1993), ainda, em 1971 ocorreu uma primeira expulsão de cerca de dois mil índios. Mas, em 1973, depois de uma reza que durou seis meses, começaram a reconstruir suas casas. A partir de 1976, um fazendeiro adquiriu a terra e inicia um período de intensa violência. Em 1987, o GT delimita uma área de 9.003 ha, encontrando, ainda, uma parte da população, sendo que os demais moradores encontravam-se já dispersos em terras indígenas e fazendas da região.

Atualmente, a população de Sete Serros é de 340 pessoas, ocupando uma área de 8.584 ha. A aldeia fica a 76 km da sede do município. Embora sendo a maior área Kaiowá e Guarani demarcada, possui uma população pequena, o que se explica pelo fato de possuir um solo bastante arenoso e que não é propício para o cultivo de roças tradicionais. Já foi um lugar de muita mata, mas com o desmatamento para a formação de pastagens o solo ficou desgastado.

Os Kaiowá e Guarani, da Terra Indígena de Jarara, no município de Juti, também, vivenciaram uma história complexa e triste. Apesar de terem obtido a identificação de sua Terra ainda em 1986, foram expulsos e levados para a reserva de Caarapó e seu *tekoha* destruído por ordem da Cia. Mate Larangeira, segundo Brand (1993), em 1953. Mas uma parte da população permaneceu morando na região, conhecida como Vila Juti. Os Kaiowá e Guarani reocuparam sua área tradicional em 1983. Os fazendeiros expulsaram os moradores de Jarara, em 1986 e 1987. Em 1993 a área foi homologada e a população local reocupou sua terra de forma definitiva, em 1996. Hoje conta com uma população total de 443, que ocupam uma terra cuja extensão é de 479 ha. E está localizada a aproximadamente 100 km de Dourados e 5 km de Juti.

A terra Indígena de Guasuty, no Município de Aral Moreira, foi identificada em 1985. Os moradores desta Terra Indígena, segundo Brand (1993), foram sendo expulsos de forma lenta nas últimas décadas e foram se instalando na reserva de Takuapiry.

Em 1992, a Terra Indígena com uma área de 959 ha foi homologada, mas em Janeiro deste mesmo ano a população foi expulsa pela polícia e levada para Limão Verde, mas com apoio do Ministério Público Federal a liminar de reintegração de posse do fazendeiro foi suspensa e os moradores retomaram sua terra. A aldeia foi registrada em 1994. Atualmente somam uma população total de 324 pessoas. A aldeia esta localizada à 40 km de Amambai, 30 km de Aral Moreira e 200 km de Dourados.

Outra área retomada na década de 1980 foi a de Jaguary, que pertence ao município de Amambaí. A Terra Indígena de Jaguary foi identificada em 1987. Neste mesmo ano, depois de um GT (Grupo de Trabalho) da Funai ter delimitado uma área maior para a população indígena local, os fazendeiros ousaram expulsar, de forma violenta, os indígenas do local por temerem perder suas fazendas. No ano de 1988, a própria Funai mudou de idéia e não mais considerou a área como de ocupação indígena. Em 1992, finalmente, a área foi homologada. Por decisão judicial, em 1994, a comunidade recuperou o direito de ocupação de suas terras. Houve três tentativas de retomada, frustradas pelos jagunços dos fazendeiros. Nesse mesmo ano, os moradores retomaram a terra (CIMI, 2000, p.16). Esta terra indígena possui uma extensão de 405 ha e uma população de 355 moradores. A aldeia de Jaguary está situada a 52 km da sede do município, na estrada que liga Amambaí a Juti.

A Terra Indígena de Cerrito foi identificada em 1988. Mas os Guarani reocupam a área, no Município de Eldorado, no ano de 1993. A área já havia sido declarada terra indígena, em 1991, e homologada em 1992, estando, inclusive, registrada. Em 2002 os índios ampliaram a terra retomando uma parte das áreas de ocupação tradicional que haviam ficado fora da demarcação. Atualmente conta com uma população em torno de 534 pessoas, ocupando 1.950 ha e está localizada à 32 km de Eldorado.

A área dos Kaiowá, de Panambizinho, em Dourados, possui 1.240 ha e uma população de 304 moradores. Durante muito tempo a comunidade ocupava apenas 60 ha, correspondente a dois lotes da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). A partir de 2005, a população retoma, de forma definitiva sua área quando finalmente conseguem a homologação de 1.240 ha. Os colonos foram transferidos. A comunidade do Panambizinho fica distante à 26 km da sede. Esta aldeia é considerada uma das áreas mais tradicionais, na qual, até pouco tempo, realizava-se, ainda, a cerimônia de iniciação dos meninos, o

*Kunumipepy*²⁴. Em 2004, faleceu o Ñanderu Paulito Aquino, um cacique de referência para os Kaiowá e que realizava o ritual de iniciação dos meninos.

1.2.2 Terras Indígenas identificadas ou em processo de identificação

Nesta parte do trabalho serão descritas as demais Terras Indígenas que já foram identificadas ou em processos de identificação. São as seguintes: Sukuri'y, Potrero Guasu, Arroyo Kora, Ñanderu Marangatu, Lima Campo, Kokue'i, Takuára, Guyraroka, Sombrerito, Porto Kambira e Panambi.

A área de Sukuri'y ou Mbarakaju, no município de Maracaju, com 500 ha, foi identificada em 1995, ano em que os índios efetivaram-se na posse desta área. No entanto, mesmo assim os moradores da Terra Indígena foram despejados de forma violenta pelos proprietários, em 1996. Mas, em 1997, desesperançados frente às questões legais reocuparam a terra por iniciativa própria. Em 1998 a terra foi homologada e até registrada. Um acordo, apesar da decisão judicial de despejo, permitiu que permanecessem em 67 ha. Esta comunidade sofreu também vários tipos de violência como descreve a carta da comunidade a seguir: Segue em anexo (anexo 06) cópia da carta original da comunidade de 1997.

Ilustríssimo Sr. Juiz

Nós moradores desta Terra indígena Sukuri-y vamos te conta o quanto nós já sofremos porque nós avós e pai sempre moraram aqui, nós se criemo aqui. No ano de 1982 os fazendeiro atropelaram nós daqui aonde estamo hoje, fazendo a gente muda para outro lado da estrada. No ano de 1984, outra vez o fazendeiro atropelaram nós obrigaram nós mora na cidade na vila Adriam. Como o senhor mesmo sabe nós índio nunca mora na cidade, porque na cidade não tem lugar pra nossa rocinha para colher nosso produto para alimentar nosso filho. Nós índio não sabe viver fora da nossa terra. Por isso no ano de 1986 nós voltamos para o lugar que sempre morou nosso avós nosso pai que e aqui onde nos estamos morando hoje. Sr. Juiz nesse mesmo ano mais uma vez nos fomos atropelado pelo fazendeiro. Vieram aqui 80 fazendeiro armado e ameaçando nós e trusseram gasolina e queimaram nossa casa. Resto da nossa coisa carregaram e 2 caminhão caçamba da prefeitura de Maracaju e fizeram nós subi na marra no caminhão e levaram nós para a reserva indígena de Dourados. Os índio não aceitaram nós, porque nos não era de lá eles prenderam e seguraram lá. E falaram nos tem que sai de lá porque lá não é nossa terra. Desse dia pra cá nós fomo jogado de uma aldeia para outra, sem tem sucego. Nós fomo muito judiado porque sempre nossa família que volta aqui para nossa terra. Em 1994 esta nossa terra foi delimitada, no ano de 1996 nossa terra foi demarcada ai nós voltamos pra cá para nossa terra. No dia 23 de dezembro de 1996 mais uma vez juntaram bastante fazendeiro tudo armado ameaçaram nós judiaram velhinho e criança e atropelaram nós para fora da nossa terra. Depois nós saber

²⁴ *Kunumi* – criança e adolescente e *pepy* – festa. A festa é a culminância do ritual de iniciação dos meninos em que estes perfuram o lábio inferior e introduzem o *tembeta*.

liminar do Juiz federal de Campo Grande nós voltamo pra cá para nossa terra. Sr. Juiz nós já fomo muito judiado pelo fazendeiro e agora nos resolvemo que vamos ficar aqui na nossa terra. Nos estamos cansado de ser atropelado, agora nos não vamos mais sair daqui. Falaram para nos que nos vamo ser despejado daqui. Sr. Juiz se isso acontece e se o fazendeiro o polícia vim tira nós daqui, nós agora vamo reagir, não importa sim vamo morrer tudo e melhor morrer tudo aqui na nossa terra do que viver sofrendo por ai. Sr. Juiz nós so queremos um pedacinho da terra que toda nossa para fazer nossa roca colher nossa alimento e criar nosso filho. Mais uma vez nos avisamo o senhor que nos não vamo sai, nem que tem que tudo nós e a culpa vai ser de quem manda tira nos daqui.

Assina todas as pessoas da Aldeia Sukuri-y (ADRIANA DA SILVA, p. 186-188, 2005).

No momento Sukuri'y conta com uma população de 116 moradores, e ocupam pequena parcela de terras. A área fica aproximadamente à 10 km da sede do município.

Outra área guarani é a de Potrero Guasu, no Município de Paranhos, que possui uma extensão territorial de 4.975 ha, mas os índios ocupam apenas 400 ha, persistindo, ainda, o litígio. Conta com uma população estimada em 383 moradores. O restante de terra indígena continua sendo ocupada por famílias de colonos. A área de 400 ha foi retomada em 1998, depois da identificação da terra como sendo indígena, em 1997. Em 2000, esta mesma área foi demarcada. A aldeia está localizada à 8 km de Paranhos.

A respeito da aldeia de Potrero Guasu assim escreve Grünberg (2002, p. 29), que estuda a realidade dos Guarani e Kaiowá,

Uma parte da população de Potrero Guasu, identificada em 1997, conseguiu obter concessão de uma área provisória de 200 ha, depois que no dia 13 de janeiro de 2000, os fazendeiros organizaram uma emboscada, invadiram e atearam fogo em todas as suas 23 casas, com todos os utensílios domésticos, roupas, as sementes armazenadas, etc. nesta ocasião, três mulheres foram violentadas e uma criança foi atingida na boca por disparo de arma de fogo.

Em 1999 foi retomada a área de Arroyo Kora, no Município de Paranhos cuja extensão estimada é em torno de 7.205 ha, mas atualmente ocupam apenas 100 ha de sua área total. Esta população foi expulsa em 1983, e ficou andando pela região até ser transferida pela Funai para a terra indígena de Sete Cerros, onde permaneceu por 15 anos. A partir de 1998, iniciou o processo de retomada, reocupando parte de sua área, mas foi retirada pela própria Funai e deixada na beira de estrada (Rodovia MS-156). No mesmo ano, em outubro, sob forte pressão, foram levados pela Funai para a aldeia de Guasuty, em Aral Moreira. Depois ainda foram levados para Jaguapire. E, finalmente, em Agosto de 1999 retomaram parte de suas

terras. A aldeia Arroyo Kora está localizada à 20 km da sede do município e conta com uma população total de 209 pessoas.

A área de Campestre, no Município de Antonio João, demarcada em 1991, abrange a menor extensão de terra - de 11 ha - e uma população de 327 pessoas. Está localizada no centro do território imemorial e tradicional Cerro Marangatu, que vem sendo reivindicado há muitos anos pelos Guarani e Kaiowá dessa região. A área de Campestre foi cedida para a comunidade pela Prefeitura Municipal e identificada pela Funai, em 1984 (CIMI, 2000).

A aldeia de Campestre está relacionada com a área tradicional Ñanderu Marangatu (ver fotos no final do capítulo), também, denominada Cerro Marangatu e que pertence ao Município de Antônio João. Os moradores desta área foram expulsos, ainda, em 1949. Nessa ocasião, parte dos moradores passou a morar em Campestre. Esta área foi retomada em dezembro de 1998.

É forte e expressa bem esta realidade a frase de Hamilton Lopes, uma das lideranças desta área, citada na introdução do livro do CIMI e Comissão Pro índio (2000, p.9): “Não pediram licença para tirarem nossa terra, não pedimos licença para recuperar nossa área. Nosso povo precisa de terra pra viver, a terra é nossa mãe e nós vamos retomar ela”.

A Terra Indígena, que atualmente atinge três fazendas: Morro Alto, Itá Brasília e Pequiri/Santa Creuza. A Ñanderu Marangatu (ver fotos 4, 5, 6, 7 e 8 no final de capítulo) foi demarcada em outubro de 2004, com uma extensão total de 9.316 ha. No mesmo mês, os Guarani e Kaiowá, que até então viviam em 26 ha de terra, na região denominada Campestre, retomaram cerca de 500 hectares de suas terras tradicionais. Na terra retomada, os Guarani e Kaiowá de Ñanderu Marangatu puderam voltar a produzir alimentos para sua subsistência, como arroz, feijão, mandioca, milho, batata e banana. Alguns fazendeiros inconformados, com o reconhecimento das terras como sendo de ocupação tradicional indígena, começaram uma disputa judicial que levou à iminência de ações de despejo dos indígenas de suas terras demarcadas.

No Diário Oficial da União de 28 de março de 2005, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva declarou terra indígena os 9.300 ha, de uma área de fazenda em Antonio João. Isto significou a homologação do *tekoha* de Ñanderu Marangatu. O prazo dado pela Justiça Federal para a saída deles venceria no dia 31 de Março de 2005, e o juiz federal, Odilon de

Oliveira, já havia determinado à Polícia Federal que comandasse o despejo dos índios. Com essa homologação, terminam as ações judiciais.

Em abril do mesmo ano, o juiz federal de Ponta Porã, Odilon de Oliveira, suspendeu a transferência de domínio para a União dos 9.300 hectares da área que vem sendo disputada por indígenas e produtores rurais há quase sete anos, desde 1998. O Juiz determinou que ficasse suspenso o registro da terra em cartório, uma vez que havia disputa judicial pendente. Com isso, o processo poderia se arrastar por mais de 10 anos, sem que haja uma solução e os índios consigam ter suas terras. No dia 22 de Julho de 2005, o presidente do STF (Supremo Tribunal Federal), ministro Nelson Jobim, suspendeu a homologação da área de 9,3 mil ha da Ñanderu Marangatu. O ministro atendeu recurso apresentado pelos fazendeiros. Esta decisão paralisou o processo de reconhecimento da área. No dia 15 de Dezembro de 2005, quando já ocupavam 1300 ha, os Guarani e Kaiowá tiveram que deixar a área. Com um mandado de reintegração de posse, favorecendo os fazendeiros, determinado pelo Supremo Tribunal Federal, os Kaiowá e Guarani de Ñanderu Marangatu foram, de forma comovente, com um forte aparato policial, despejados de suas terras e obrigados a ocupar uma faixa de apenas 30 ha de terra na beira da estrada MS 384. Segundo a cobertura do jornal Dourados News, as crianças estavam com cartazes com frases como: “Injustiça do Brasil destrói nação indígena”²⁵.

Em mais uma cena de violência foi assassinado o Kaiowá Dorvalino Rocha no dia 24 de Dezembro de 2005 (ver foto 15 no final do capítulo). Em Julho de 2006, logo após um encontro de mulheres indígenas, a comunidade retoma parte de suas terras e volta a ocupar partes (100 ha) da fazenda Itá Brasília e de Primavera. Sua população atual é de 510 pessoas.

A Terra Indígena Lima Campo, localizada no Município de Ponta Porã, engloba outras como Jatayvary e Limary. Esta área foi retomada entre os anos de 1998 e 1999. Na realidade ocupam apenas 300 ha, dos quase 10 mil ha reivindicados pela população local. Segundo informações contidas em CIMI (2000, p. 16):

Algumas famílias de Jatayvary saíram da Reserva de Dourados depois de muitos conflitos, ameaças e acusações de violências internas, afirmando terem sido expulsas e acamparam na rodovia que corta a reserva. Posteriormente mudaram-se para a beira do Rio Dourados, na divisa com Ponta Porã. Retornaram parte de seu território, com cerca de 300 ha em posse do Banco do Brasil, em 1998. outras famílias de Limary retomaram parte do território em 1999. pressionadas, foram transferidas para os 300 há, tendo de dividir espaço com as famílias que lá já

²⁵ Dourados News, 27 de dezembro de 2005. Ver o texto na íntegra, anexo 5.

estavam. A tensão, que era grande, aumentou com a presença do grupo técnico constituído para identificar o território reivindicado. O trabalho de identificação foi realizado em Maio e Junho de 1999.

A aldeia de Lima Campo fica distante do município de Ponta Porã, 80 km e está localizada na rodovia que liga este município à Dourados. Atualmente sua população é de 172 pessoas ocupando 300 ha. Em 1999 foram assassinadas duas pessoas dessa aldeia²⁶ e, segundo informações do professor Aguilera, o irmão de uma liderança da época, Sílvio de Oliveira, foi encontrado morto uma semana depois numa corda (simulação de suicídio), a comunidade suspeita de assassinato.

Outra área que pertence ao município de Ponta Porã é a área de Kokue'i, localizada próxima à Cabeceira do Ápa, à 10 km de Antonio João e 140 km de Dourados. Esta população foi retirada de suas terras por fazendeiros em 1998. Permaneceu por algum tempo acampada na beira da Rodovia que liga Antonio João à Jardim. Atualmente a população soma em torno de 148 moradores. Estão ocupando uma área de 100 ha do total reivindicado que é de 6.535 ha.

A aldeia Takuára (ver fotos 10,11,12 no final do capítulo) está retomada pelos kaiowá, pelo menos uma parte dela, encontra-se em processo de demarcação. Segundo informações colhidas por Brand:

Localizava-se essa aldeia entre os rios São Domingos e Takuara, próximo da estrada velha da Cia. Matte laranjeira, onde hoje se localiza a fazenda Brasília do Sul. Segundo os informantes indígenas, a população desta aldeia era de aproximadamente 80 famílias nucleares. Devido as pressões dos pretensos proprietários da área e do SPI, parte dessa população já teria sido dispersado em 1951. Permaceram, no entanto, no local, após essa primeira dispersão, 25 famílias nucleares (2003, p.149).

Os moradores de Takuára, no Município de Juti, foram expulsas novamente de maneira violenta, muitos até foram amarrados, pela Companhia Matte Laranjeira, em 1953, inclusive com o apoio do SPI (BRAND, 2003). O depoimento de Feliciano Gonçalves, como de outros, colhido por Brand, confirma a existência de moradores na área e relata a forma violenta com que ocorriam as expulsões:

Quando chegou lá ele falou pro finado meu pai, falou assim: olha, nós viemo aqui levar vocês. Nós viemos aqui prá nós ir lá pra aldeia de Te'yi Kue. Ai o finado meu pai não falou nada. Ta tudo bem, nós temo, nós vamo, não tem problema. Falou, agora nós vamo ajuntá, aquele que não vai, que correu, falou vamo queimá a casa e começou a queimá mesmo a casa (2003, p.154).

²⁶ Fonte: CIMI, 2001.

Em 1999, os Kaiowá retomaram uma parte de sua área e no mesmo ano foram despejados. Mas, apesar das decisões judiciais, eles permanecem resistindo na terra. Houve um conflito entre índios e administradores da fazenda Brasília do Sul, em que foi assassinado um de seus líderes, Marco Veron, no dia 13 de janeiro de 2003. No enterro de seu líder retomaram parte de seu Tekoha. A comunidade de Takuára, com uma população estimada de 202 pessoas, ocupa uma área de 60 ha, do total de 9.650 ha reivindicado. Takuára fica à 30 km da cidade de Juti.

A Terra Indígena de Ypytã, também conhecida como Guyraroka e Yvyraroka, está localizada no Município de Caarapó. Segundo o relatório de identificação realizado por Pereira (2002a) existia uma concentração expressiva de Kaiowá morando em Guyraroka de forma permanente até o início da década de 1940, ocupando os eixos dos córregos *Karaku* e *Ypytã*. Depois de 1940, os fazendeiros começaram a comprar as terras na região e tornaram inviável a permanência dos índios no local. Em Janeiro de 2000, os moradores que estavam vivendo em Caarapó e Amambaí tentaram retomar a sua terra. Um dos donos acompanhado do chefe da FUNAI de Dourados convenceram os moradores a retornar, e permaneceram acampados em Caarapó, em barracas de lonas. A sua população atual soma em torno de 156 pessoas. O total da área reivindicada e identificada é de 11.401 ha (PEREIRA, 2002a).

Outra área retomada em 1999 foi Sombreiro, no Município de Sete Quedas. Localizada à 467 km de Campo Grande, esta população foi expulsa, em 1975, pelo fazendeiro. Depois da retomada, muitos indígenas desta área foram convencidos à deixar seu território e foram para Porto Lindo, no município de Japorã. Em 2005, os moradores reocuparam novamente seu tekoha e já sofreram ameaças de expulsão, mas permanecem na área. Atualmente somam uma população de 209 pessoas. Recentemente, em 26 de Junho de 2005, assistiu-se a mais uma situação de extrema violência por parte dos fazendeiros, quando tentaram nova retomada. Na Fazenda Floresta, ocorreu a morte de Dorival Benites, de 26 anos, assassinado com um tiro (ver foto 14 de sua sepultura no final do capítulo). Foi ferido, também, na retomada, Ari Benites, de 21 anos, que levou um tiro no braço. Dois indígenas foram seqüestrados e torturados. Uma mulher, que estava gestante, foi gravemente espancada e uma liderança, Silvio Iturve, de outra terra que estava ali dando apoio, teve um olho perfurado (ver anexo nº6). Ocupam, atualmente, uma área de 800 ha. O total da Terra Indígena já identificada é de 15.000 ha, mas o relatório de identificação ainda não foi publicado.

Porto Kambira localiza-se às margens do Rio Dourados, à 20 km da sede do município. Fica entre Dourados e Laguna Carapã. Esta área é identificada pelos seus moradores como Passo Piraju. Sua população atual é de 92 pessoas e ocupam uma parcela de suas terras, apenas 100 ha. Algumas famílias permanecem na beira da estrada e reivindicam a identificação de sua área como Terra Indígena.

No Município de Douradina, localiza-se a Reserva de Panambi, também conhecida como Lagoa Rica. Esta área foi reservada ainda pelo SPI, em 1942, com 2.037 ha. A população kaiowá de 858 pessoas ocupa, no entanto, apenas uma área de 390 ha, da gleba reservada pela Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Desse total, 1647 ha foram invadidos e estão sendo ocupados por 36 famílias de pequenos proprietários da CAND. Como a maioria das reservas, uma estrada, a Rodovia MS-379, corta a área. Esta Terra Indígena está localizada à 10 km da sede do município.

No Município de Douradina, localiza-se a Reserva de Panambi, também conhecida como Lagoa Rica. Esta área foi reservada ainda pelo SPI, em 1942, com 2.037 ha. A população kaiowá de 858 pessoas ocupa, no entanto, apenas uma área de 390 ha, da gleba reservada pela Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Desse total, 1647 ha foram invadidos e estão sendo ocupados por 36 famílias de pequenos proprietários da CAND. Como a maioria das reservas, uma estrada, a Rodovia MS-379, corta a área. Esta Terra Indígena está localizada à 10 km da sede do município.

Além destas existem acampamentos reivindicando suas áreas como os da Terra Indígena de Pakurity que está localizada no município de Dourados e os moradores estão acampados às margens da BR163/km 30. São em torno de 30 pessoas, 5 a 6 famílias. Como este, também, há outro grupo na beira da estrada, é o grupo de Cerro'i, são em torno de 20 pessoas na BR 267 no Município de Guia Lopes da laguna, próximo a Serra de Maracaju. É mais um grupo que luta por sua terra, como demonstra o relato da Ñandesy Damiana (ver foto 13 no final do capítulo), colhido por Hech: “Nois só qué um pedaço da nossa terrinha pra plantar nosso feijão, nossa mandioca, nosso milho...e criar nossas galinhas, nossos patos...ter a comida que a gente gosta e que tinha...” Há outros grupos acampados como o de Itaum, em

torno de 5 famílias. Tem um grupo pequeno próximo de Rio Brillhante que vendem artesanato e um outro grupo próximo a Nova Alvorada²⁷.

Ainda há casos de pequenos grupos que tentam retomar sua área tradicional e por algum motivo acabam voltando para as reservas, aguardando um novo momento.

Com relação à análise dessas áreas retomadas pode-se concluir como Brand (2004, p.142):

Numa primeira análise dessas iniciativas, podemos caracterizar duas situações distintas: uma primeira é aquela nas quais a população indígena envolvida na luta ainda lograva, ao menos em seu início, manter em sua posse parcelas da área ocupada (Takuaraty, Pirakuá e Jaguapiré) ou embora expulsos em períodos recentes, o seu contingente populacional encontrava-se articulado e coeso, em reservas indígenas próximas. Encontram-se, nessa situação, especialmente as áreas de Rancho Jacaré, Potrero Guasu, Cerro Marangatu, entre outras. Mas há uma segunda situação, bastante distinta da primeira, caracterizada por aqueles casos nos quais a população indígena já se encontrava expulsa da terra por um longo período, tendo sua população passado por um igualmente longo processo de dispersão por diversas reservas indígenas, encontrando-se hoje bastante fragmentada, mesmo que um “resto” dessa população tenha conseguido permanecer na área de origem até o período recente. Inserem-se, nessa situação, a população de Takuara, município de Juti, expulsa da terra, em 1953; Lima Campo, município de Ponta Porã, região na qual localizavam-se diversos núcleos, sendo as últimas famílias expulsas no decorrer da década de 1970; Ypytã, município de Caarapó, cuja população foi expulsa ainda na década de 1950, entre outras. Percebe-se, nesses casos, a emergência constante de conflitos entre os diversos grupos familiares que se engajaram ou engajam nos momentos iniciais e normalmente mais críticos desses processos de reocupação.

Esses conflitos têm se manifestado com mais intensidade após os primeiros enfrentamentos, quando se verifica, em muitos casos, um período de relativa estabilidade no que se refere à posse da área em litígio. Emergem, então, as disputas pelo domínio desse novo espaço reconquistado. Essas disputas têm provocado desistência de parte do contingente populacional engajado na luta inicial.

1.3 A PRESENÇA DOS CACIQUES E RELIGIOSIDADES NAS RETOMADAS DAS TERRAS

Em todas as retomadas há uma presença marcante dos caciques. Eles desempenham um papel importante no movimento de luta por retomadas de terras. Esta atuação dos líderes religiosos kaiowá e guarani se observa desde os primeiros contatos, pois eles são os primeiros a resistirem à invasão de seus territórios. Nos trabalhos de Brand (1997), é possível perceber a presença deles como verdadeiros “agitadores”, tornando difícil a

²⁷ Informações a partir de conversas com dr. Zeliq de FUNASA de Dourados e Egon Hech do CIMI/MS.

implantação dos colonizadores. Daí também a ação dos missionários sempre mostrarem-se contrários à presença destes, que são sempre acusados de feiticeiros, pagãos, etc.

Para Melià:

La religión guarani en este caso no es instrumentalizada en vistas a la liberación, sino que es forma que da sentido al movimiento. Mas que una reacción es una búsqueda. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductible frente a la cultura del nuevo dominador (1997, p. 37).

Pereira (1999, p.189) avalia que “a existência do *tekoha* depende diretamente da presença dos líderes religiosos e políticos com reconhecida habilidade para reunir pessoas”. Tradicionalmente (*tekoharuvicha*), os caciques exerciam uma liderança política e religiosa, simultaneamente. Era em torno de um cacique que morava toda uma parentela constituída de muitas pessoas, ligadas consanguineamente ou não.

Na cosmologia kaiowá e guarani o cacique é o responsável pelo equilíbrio na relação das pessoas com o sobrenatural, tão importante para a manutenção da vida na terra. Tradicionalmente o cacique era responsável pelas festas, pelos rituais, pelo batismo de crianças e sementes, pelo repasse dos mitos e aconselhamentos. Além disto, alguns também eram curandeiros. O cacique é, normalmente, chamado de *Ñanderu* (nosso pai).

Nos processos de retomadas a atuação dos rezadores é efetiva desde a identificação, a organização do movimento de retomada, a sustentação da luta através das rezas na entrada e na permanência na área reconquistada. Isto se observa no depoimento de Eliézer Martins (2004, p.144), quando informa que “junto com os mais velhos enfrentam” a luta pela terra sem medo.

No caso da área de Sete Cerros, em 1973, quando esta foi retomada, consta que depois da realização de uma reza que, como afirmam os informantes, duraram seis meses, começaram a construir novamente suas casas (BRAND, 1993). Estes exemplos, não apenas reforçam a idéia da importância dos caciques como também indicam sua forma de pensar e organizar a vida em torno da religião e da figura do cacique.

Sobre a expulsão das terras indígenas de Guaimbé e Rancho Jacaré assim se expressa Martina Nunes, em depoimento colhido por Adriana da Silva:

Quando chegamos no Tarumã nós rezamos. Nós viemos não é mesmo com bíblia que viemos, nós viemos com porungo, com som de mbaraka, com canto. Como ela

disse, a irmã, a Bernarda falava, nós ganhamos a essa terra através da reza, não é que ganhamos com raiva. Nós ganhamos com alegria (2005, p.8).

A respeito das mesmas áreas Adriana da Silva (2005) também revela a importância da presença do aspecto religioso nas lutas por terra:

Martina Nunes e a Ñandesy Livrada Rodrigues, ao mesmo tempo em que falavam sobre tantos sofrimentos, falavam também que a terra tinha sido conseguida por conta da alegria e por conta das constantes rezas que eram feitas. A resistência dos Guarani e dos Kaiowá tiveram inúmeras e variadas características, desde a afirmação de suas práticas culturais frente ao seu diálogo com agentes externos até suas alianças internas. Tiveram também uma brava resistência física, tendo em vista a forma violenta e desumana como foram expulsos de seus territórios e pela forma como foram tratados durante sua estada na região de Bodoquena (2005, p. 8).

Adriana da Silva cita a mesma entrevista para realçar o aspecto da presença constante da reza e rezadores no processo das retomadas:

Os que cantavam e rezavam era o Quirino, acho que foi oito dias que cantou e rezou [...] sempre nós rezávamos mesmo até amanhecer, a gente era unido todos participavam até as crianças, [...] onde a gente parava a gente rezava por isso que voltamos aqui e ganhamos aqui (2006, p. 9 e 10).

Heck, ao relatar a ação de despejo ocorrido na área Ñanderu Marangatu, em dezembro de 2005, destaca a presença dos caciques:

Enganaram-se os que esperavam o fúnebre desfecho de suicídio coletivo, pois isso significaria a vitória do ódio invasor. Lutaram brava e heroicamente através de seus Ñanderu (líderes religiosos), através de seus incansáveis rituais, cujos efeitos podem não ser instantâneos, mas certamente farão prevalecer a justiça e o direito guarani (Dourados news, 2005).

Com relação a esse mesmo despejo a própria imprensa registrou com sensibilidade a atuação e presença importante dos caciques:

Entre danças e rezas cerca de 200 índios, a maioria crianças e mulheres, fizeram uma noite de vigília em frente à Fazenda Ita Brasília [...] Os policiais chegaram em três ônibus e cerca de oito viaturas. Os rezadores pintados e munidos de chocalhos, iniciaram ritual de rezas e cantos [...] Crianças choraram com a presença dos 150 policiais, entre federais e militares, os rezadores entoaram cantos e fizeram rituais, já aos adultos restou a solidariedade e a troca de abraços (SILVA, ROCHA, In: Campo Grande News, 2005).

Os caciques são, também, solidários na luta pela terra. Quando ocorre uma retomada de uma área, geralmente os caciques de outras áreas vêm para fortalecerem as lutas dos patrícios e ali permanecem com o grupo por muito tempo. Como se observa na foto a seguir:



Foto 2 - Aty Guasu em Yvy Katu, Outubro de 2006

Autor da foto - Egon Hech

Esta ação solidária, também, foi observado por Pereira (2003, p.140), na descrição da retomada da Terra Indígena de Pirakuá:

O sucesso das ações solidárias das comunidades guarani que participaram da mobilização em torno da demanda da demarcação da terra da comunidade de Pirakuá, serviu como um paradigma para comunidades que enfrentam problemas análogos, inaugurando uma nova fase na relação dos guarani com os fazendeiros que com eles disputam a posse das terras, com as Ongs que os apóiam e, principalmente, com o órgão indigenista – oficial FUNAI.

Para Crepaldi (2006, p. 26):

Os ñanderu apontam os momentos de crise agudas como sinais do fim de um ciclo, necessidade de mudanças, geralmente desencadeadas por falta de fervor religioso, abandono da cultura, sujeição ao modo de ser dos não-indios, etc. Estes argumentos tem sido recorrentes nos discursos dos mais velhos, desde que começaram a ser coletados, e tem sido, muitas vezes, mal interpretados. Quem os ouve fica chocado com os efeitos que provocam, e não raro, são interpretados como sinais de aculturação e fim da história para os kaiowá, quando funcionam como estratégias para adaptar o modo de ser as transformações históricas, função dos mais velhos na sustentação do modo de ser.

A presença dos caciques atualmente nas aldeias ainda é bastante significativa, dela depende a manutenção da tradição e da vida dos Kaiowá e Guarani que se resume na religião. Muitos informantes reclamam da ausência ou da desvalorização dos caciques em algumas

áreas e atribuem os problemas vivenciados hoje a falta de atuação dos caciques. Outros, ainda, afirmam que os problemas são amenizados devido a reza dos caciques, pois, estes sustentam e equilibram o mundo com os seus *mbaraka*²⁸. Sabino Benítes²⁹ assim se refere a presença dos Ñanderu na vida do Guarani e do Kaiowá:

Porque os de antigamente não são como os de hoje. Os de antigamente, era assim, tinha assim um amontoado de 5 ou 6 famílias, de 10 famílias e isso já era muito. E se saíssem uma ou duas famílias dali, aí já, se um cacique sair dali, os outros já saíam todos atrás dele. Porque o que traz segurança, o que dava seguro para os de antigamente é o cacique, porque ele é um capitão, ele é um médico, ele é tudo, ele é um conselheiro. Não tinha como hoje, não era organizado como hoje. O cacique, ele, se tiver uma criança doente, ele que dá remédio, ele que benze, ele faz de tudo, em todo tipo de benzimento ele é bom. Então, se tiver alguma coisa errada, se tem gente que faz alguma coisa errada na colônia, só se vai junto ao cacique (pra pedir ajuda). Ele faz sentar o que vai se casar e faz casar, se for casado e viver mal, ou briga com algum companheiro, ele dá conselho pra este que não é assim.

No modo de pensar dos Kaiowá e Guarani os Ñanderu exercem um papel importante na vida destas populações. O Ñanderu é que é responsável pela dinamização da religiosidade guarani e kaiowá e que com sua atuação fortalece as relações sociais.

No final deste capítulo tem várias fotos que indicam a presença e atuação dos líderes religiosos nas organizações e nos momentos de retomadas (foto 02, foto 12, foto 13, foto 14 e foto 16).

²⁸ Chocalho-instrumento de reza a base de porungo. Este objeto é considerado como o telefone, instrumento de comunicação com o Ñanderu Guasu – Nosso Pai Grande.

²⁹ Sabino Benites em entrevista para Rosa Sebastiana Colman, 06/12/06.



Foto3 - Delosanto Centurion Aty Guasu de Caarapó, 2005.

Autor da foto - Marcelo Casaro Nascimento

Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 4 - Acampamento Ñanderu Marangatu.

Autor da Foto - Marcelo Casaro Nascimento.

Fonte-CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB.



Foto 5 - Acampamento Ñanderu Marangatu
Autor da Foto - Marcelo Casaro Nascimento
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB.



Foto 6 - Acampamento Ñanderu Marangatu
Autor da Foto - Marcelo Casaro Nascimento
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB.



Foto 7 - Acampamento Ñanderu Marangatu
Autor da Foto - Marcelo Casaro Nascimento
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 8 - Acampamento Ñanderu Marangatu
Autor da Foto - Marcelo Casaro Nascimento
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB.

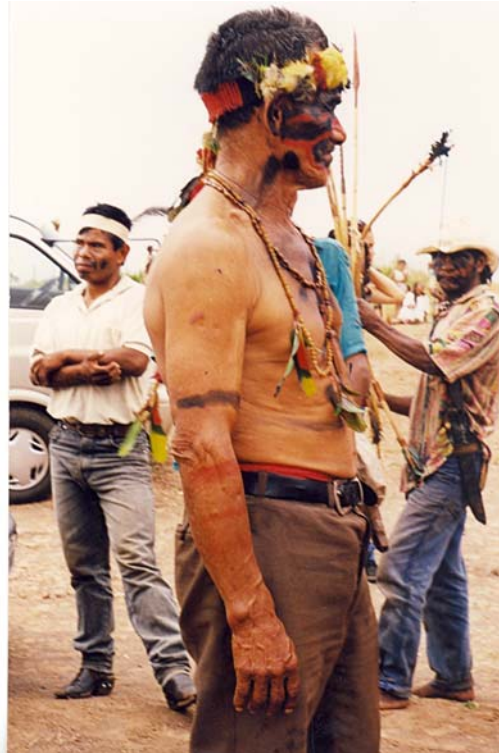


Foto 9 - Marco Veron - Acampamento Takuára
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 10 - Acampamento Takuára.
Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 11 - Acampamento Takuára

Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 12 - Túmulo de Marco Veron. Visita do Projeto Ara Vera, turma 2 no acampamento Takuára.

Autor da foto - A. Brand.

Fonte - CEDOC Teko Arandu-NEPPI-UCDB



Foto 13: Nandesy Damiana do acampamento de Cerro'i na Assembléia Continental Guarani 29/01/2006

Autor da foto: Egon Heck



Foto 14: Sepultura de Dorival Benítes, aldeia de Sombrero.

Autor da foto: Egon Heck



Foto 15 – Dorvalino Rocha de Ñanderu Marangatu
Autor da Foto – Egon Heck



Foto 16 – Ñandesy Odúlia, em Brasília.
Autor da foto – Egon Heck

2 A EXPERIÊNCIA DE YVY KATU

Todas as retomadas descritas anteriormente tem muitos aspectos em comum que, também, serão observados no caso particular de Yvy Katu. Yvy Katu, localizado no município de Japorã, está inserido nesse contexto mais amplo dos outros processos de retomada. A partir dos detalhes da experiência de Yvy Katu é possível visualizar também como foram as outras retomadas.

Os moradores de Yvy Katu, segundo o professor Saulo Nunes³⁰, atualmente, depois de um acordo, ocupam 10 % do total de cada fazenda, representando em torno de 482 ha. A área total reivindicada e identificada é de 9.461 ha. As 118 famílias estão divididas em três setores. No setor 1 (Agrolak), tem 55 famílias, no setor 2 (Paloma) tem 29 famílias e no setor 3 (Remanso) 34 famílias. A população atual de Yvy Katu é em torno de 285 pessoas.

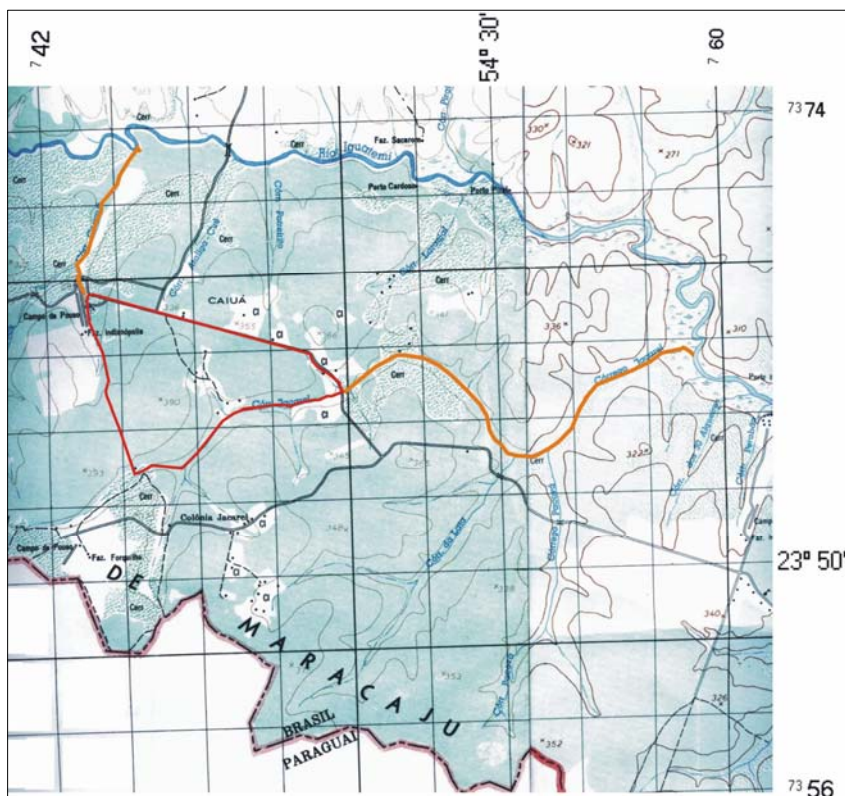
Neste capítulo será relatada a experiência de Yvy Katu, a partir das informações fornecidas pelos seus moradores e pesquisadores, principalmente Landa, Mura e Almeida e Vieira. Será caracterizada a reserva de Porto Lindo, a localização e identificação da terra indígena de Yvy Katu e a mobilização e retomada de Yvy Katu. A descrição desta retomada se dará de forma mais detalhada, dando atenção especial para a organização, o processo, os protagonistas, a presença e participação das crianças, das mulheres e dos rezadores.

³⁰ Professor que mora no acampamento Yvy Katu e que está fazendo sua monografia sobre a história da retomada para o Projeto Ára Vera.

2.1 A RESERVA DE PORTO LINDO, MUNICÍPIO DE JAPORÃ ³¹

Para contextualizar o processo de retomada da Terra Indígena de Yvy Katu, que é o objeto desse estudo, inicialmente se faz necessário descrever, brevemente, Porto Lindo. Essa caracterização se faz principalmente a partir dos trabalhos de Landa (2005) e da convivência da autora com esta reserva, no ano de 2004, acompanhando os professores-cursistas do Projeto Ára Verá. O mapa, em anexo, apresenta a reserva de Porto Lindo (Ver mapa nº 05, anexo nº 07).

A Reserva Indígena de Porto Lindo, ou Jacarey, está situada no município de Japorã, na porção meridional de Mato Grosso do Sul. O mapa a seguir mostra as duas áreas: Porto Lindo e a área pretendida de Yvy Katu. A Rodovia MS-156 corta a reserva, dado este comum nas demais reservas. Sinalizando a política integracionista, a estrada era um elemento que levaria a “civilização” para as áreas indígenas.



Mapa 02 - Mapa apresentando a TI Porto Lindo/Jacarey (em vermelho) e a área do *tekoha* Yvy Katu (em laranja). A porção norte é limite com o rio Iguatemi.

Fonte - LANDA (2005).

³¹ O termo Reserva é utilizado para aquelas áreas reservadas pelo SPI no período de 1915 a 1928, conforme descrito anteriormente. Para as áreas tradicionais retomadas a partir de 1980 é utilizado o termo de Terra Indígena. Mas todas são terras indígenas, na realidade.

Esta área foi reservada pelo SPI, em 1928, uma das últimas criadas naquele período, com um total de 2000 ha. Foi homologada bem mais tarde, através do decreto presidencial s/nº, de 29 de Outubro de 1991. Atualmente sua população é de 3.687 numa área de 1650 ha.

Em 2004, havia, no registro da FUNASA, 3661 pessoas nessa terra indígena e 960 famílias, quantidade que pode ser ampliada ou diminuída, conforme os interesses pessoais e/ou coletivos e das circunstâncias do relacionamento com os não-índios em cada momento histórico (LANDA, 2005).

Landa (2005) apresenta os dados sobre a população, indicando que nos últimos três anos houve um aumento significativo: de 2.300 pessoas, em 1999, passou para 3.661, no ano de 2004. A população predominante é da etnia guarani, sendo que apenas 117 da etnia kaiowá, compondo 44 famílias, destas 3661 pessoas (LANDA, 2005).

Considerando a densidade demográfica na reserva de Porto Lindo, observa-se uma desproporção entre o tamanho da área e o número de habitantes. Calculando o total de habitantes, em 2004, dividido pela área tem-se uma pessoa por menos de 1 ha (1 hab/0,43ha). Se para um não índio é possível morar até em áreas menores, na lógica de uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani, isso é inconcebível. Esta superpopulação foi citada muitas vezes pelos entrevistados, como um dos motivos que levaram as pessoas a lutarem pela ampliação da reserva.

Segundo a lógica de ocupação do espaço dos Guarani e dos Kaiowá é impossível viver em tais condições de superpopulação, como se vê a seguir nos depoimentos³²:

Eu disse, “não”, é que no Porto Lindo nós já estamos todos atolados (apertados), acho que tem uns 5 mil e tantos, e já estamos todos atolados, não podemos nem assim ir e mijar, um do outro, por isso que pensamos em procurar pelo que é nosso, falamos dele: É nosso mesmo. (Delossanto Centurião)

Porque no Porto Lindo tem 1648 ha para 4500 pessoas, divida e multiplique pra ver quantos pedaços desse tamanhinho vai ficar. Então, nós onde que vamos caber mais? Além disso somos nascidos e criados aqui mesmo. Como não cabia mais lá, então tivemos que procurar por aquilo que é nosso mesmo. (Rosalino Ortiz)

Os problemas destacados, em Porto Lindo, pelos moradores de Yvy Katu dizem respeito à terra insuficiente, que gera violência. Esta é a preocupação de Rosalino Ortiz:

³² Relatos indígenas nas entrevistas para Rosa S. Colman, no dia 05/12/2006.

Ali está problemático, tem os que se machucam, tem esfaqueamento, tem coisas que nem sei, aqui nós somos tranquilos. Isso que eu tenho pra dizer aqui tem gente de toda a comunidade. Ali tem criança que está ouvindo, aqui tem um senhor, uma senhora, eu e você. Isso que tem que ainda nos preocupa que tem coisa que a gente não pode nem ir às vezes passear por lá, temos medo uns dos outros (de nós próprios), o Porto Lindo ta demais, não tem um, pra dizermos, feliz (felicidade), ou um conselho, não tem. Cada amanhecer se ouve uma notícia. Pra cá passa a ambulância, aconteceu um esfaqueamento pra cá, ou foi “machadada”, nem sei mesmo o que tanto acontece.

Na mesma linha vai o relato de Delosanto Centurião: “Em Porto Lindo os índios brigam, se dão machadadas, dizem que no Porto Lindo é assim”.

Na organização social tradicional dos Kaiowá e dos Guarani existia uma liderança religiosa que exercia, também, liderança política sobre um grupo macro familiar/família extensa. Em Porto Lindo, como nas demais reservas, atualmente, a liderança se dá através de um capitão e um grupo de auxiliares, chamados de sargentos, soldados. O capitão é uma figura imposta pelo contato, da cultura militar dos não índios, a partir do SPI e da criação das reservas, na tentativa de substituir a liderança tradicional. Algumas lideranças, hoje, preferem o termo cacique para capitão e *Ñanderu* (nosso pai) para os caciques (rezadores) e *Ñandesy* (nossa mãe) para as rezadoras.

Os capitães que passaram pela reserva foram Nolasco Lopes, João Galeano³³, Máximo Benites, Carlos Vilharva, que permaneceu no cargo por 29 anos, Agostinho Riquelme e Alexandre Oliveira. De agosto a novembro de 2004, houve dois capitães atuando, sendo que Alexandre era responsável pela terra retomada *Yvy Katu*, e Estevão, por Porto Lindo. Depois foi eleito o sr. Vanderlei Gonçalves para exercer a capitania (LANDA, 2005). Atualmente, o capitão é Assunção Samaniego. A liderança religiosa continua sendo exercida pelos rezadores na reserva. Merecem destaque “os mais antigos e idosos, como o sr. Inácio Souza, Teófilo Dias e Delosanto Centurião” (LANDA, 2005, p.145).

Em uma das conversas Delosanto cita como primeiro capitão Vicente Rivarola que, inclusive, vendeu a terra pro Ataliba, mas que foi morto a mando de Ataliba pra não pagar pela terra. Depois vieram: João Galeano que não ficou muito tempo, Nolasco Lopes que ficou por volta de 10 anos, Mansimo Benites, por 15 a 20 anos, Carlos Vilhalva, 20 a 30 anos, Agostinho Riquelme, Alexandre Vera, Vanderlei Pedro Gonçalves, que não permaneceram por muito tempo e ultimamente Assunção Samaniego.

³³ Tio de Sabino, irmão de sua avó, citado em sua entrevista para Rosa S. Colman em 06/12/06.

Um fato novo e diferente das demais terras indígenas é a criação, em 2003, de “uma associação de caciques nos moldes clássicos para os padrões da sociedade nacional, com diretoria composta por presidente, vice-presidente, secretário, vice-secretário, tesoureiro e vice-tesoureiro”. A associação tem como objetivo principal de “estimular um retorno à participação da comunidade nos rituais” (LANDA, 2005, p.145).

A associação dos caciques é denominada de Associação Beneficente Comunitária - aldeia Porto Lindo e coordenada pelo Cacique Ângelo Nunes. Esta iniciativa pode ser considerada como:

uma tentativa de estar fortalecendo e estimulando as práticas consideradas tradicionais por estes membros como o batismo das crianças onde o nome em Guaraní é dado para a criança, as curas através das rezas, danças e remédios naturais provenientes das plantas. O ensino do bom modo-de-ser (*teko porã*) para as crianças passa necessariamente pelo cumprimento e realização de rituais, acompanhados dos ensinamentos através dos conselhos dos mais velhos e da palavra inspirada (LANDA, 2005, p.145).

É justamente no espaço (Óga Pysy/casa de reza) desta Associação que parte da comunidade de Porto Lindo se articula e se organiza para a retomada de Yvy Katu, como aparece no relato de Sabino Benítez sobre a organização da retomada:

um padre que nos ajudou muito, pra fazer uma *óga pysy* (casa de reza), até hoje tem, e ali que rezaram os caciques, os nós (Ñandekúera), Guaraní, Kaiowá, pediram pra nosso Deus, para que pudéssemos entrar em nossa terra, pra dar pra nós forças também né. Bom, e enfim, aquela *oga pysy* serviu, damos milhões de graças porque ali a gente se reuniu e se agrupou para que pudéssemos entrar aqui, foi num, 11 horas da noite para amanhecemos aqui. Nesse dezembro. E vai fazer 3 anos. E entramos acho que foi, mais ou menos, quase 4 mil pessoas entramos, porque tinha muita gente que nos ajudou, tinha os que nos ajudou que veio do Paraguai, a maioria foi do Paraguai mesmo que tinha. E éramos muitos,

É na organização e na religiosidade que os moradores de Yvy Katu se sentem encorajados a entrarem de novo na Terra Indígena de Yvy Katu. A Reserva de Porto Lindo não suportava mais tamanho número populacional e isto se reflete na ampliação da reserva que significa assim a retomada de Yvy Katu.

2.2. LOCALIZAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO DA TERRA INDÍGENA DE YVY KATU



Foto 12 - Vista geral do tekoha Yvy Katu. Ao fundo, casas já na área de 10% prevista para ocupação

Foto: Beatriz Landa

A Terra Indígena de Yvy Katu se localiza próxima a Reserva de Porto Lindo, município de Japorã (Confira mapa anterior nº2). Yvy Katu está à 510 Km de Campo Grande, no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul. A reocupação deve ser uma ampliação da atual reserva de Porto Lindo.

A terra indígena de Yvy Katu é área já identificada e possui 9.461 ha e foi ocupada por 1500 guarani, da reserva de Porto Lindo, que não suportavam mais a situação de aperto e de confinamento em que se encontravam na antiga reserva. Nestas condições era praticamente impossível a vivência do modo de ser guarani.

No relatório de identificação Mura e Almeida descrevem:

a fonte documental que explicita como esta área teria sido concebida pelo Estado brasileiro, e que, aliada às descrições e fontes orais de indígenas e regionais, torna irrefutável a ocupação Ñandeva do atual *tekoha* do Yvy Katu (2002, p.16).

A fonte documental a que os autores se referem é o relatório de Pimentel Barbosa, o funcionário do SPI, que assim se expressa:

Na região de Sacarão, hoje denominada “Patrimônio de Iguatemy” como já disse, há muitos índios dispersos pelos herveas e que necessitam de terras onde possam se localizar e cuidar de suas lavouras.

Por isso, escolhi, também, na margem direita do Iguatemy uma área de 3.600 hectares, com os seguintes limites: ao Nascente pelo córrego denominado ‘Porto Lindo’, pequeno arroio que desemboca próximo do porto desse nome; ao Norte pelo rio Iguatemy; no Poente pelo Corrego Gassory; e ao Sul com terras devolutas (Barbosa, Apud MURA e ALMEIDA, 2002 p.16).

Para Ambrósio³⁴, não há dúvidas de que esta área era e é terra indígena. Em seu depoimento ele revela: “sim, porque o Porto Lindo ali, era daqui mesmo, era tudo junto antigamente, e quando vendeu um tanto, foram pra lá. Pra mim quem contava era a mamãe. Isso era aldeia mesmo antigamente”. Para Samuel Lopes³⁵ também: “E aqui era onde nós moramos mesmo. Nossas avós moravam aqui mesmo, antigamente”.

E segundo Mura e Almeida (2002, p.21 e 22):

Entre os espaços escolhidos por Pimentel Barboza para reservas indígenas havia, como vimos, um localizado na margem direita do Rio Iguatemi. Confrontando a descrição daquele indigenista com o Croqui 1 e o mapa da A.I. Porto Lindo, verifica-se que os limites definidos por ele não correspondem aos que cercam a atual reserva. Consta-se que os procedimentos demarcatórios realizados posteriormente não se orientaram pelas informações e limites apresentados por Pimentel Barboza, ocasionando não só uma redução drástica na superfície da Área Indígena, mas, principalmente, provocando o afastamento dos grupos familiares que residiam nas cabeceiras e ao longo dos córregos Arroyo’i, Potrerito e Naranjaty, lugares mencionados pelo indigenista em suas primeiras intenções. Calculando-se que a terra devia medir, segundo os padrões do SPI, 3600 ha, tendo como limites a oeste o córrego Guasori, a sul terras devolutas e a norte o Rio Iguatemi, para obter essa superfície, o córrego indicado por Pimentel Barboza como limite leste, não podia ser o que os índios indicam como Naranjaty, que desemboca num lugar por eles denominado de Kurupa’y.

Os motivos que levaram a modificar os limites são de ordem econômica, como bem descreve Mura e Almeida:

Para poder entender a mudança de posição na formação da reserva indígena, não podemos limitar-nos a considerar as arbitrariedades na escolha dos lugares e sobre as dimensões que estes deveriam ter segundo a ótica do SPI. No caso da reserva de Jakarey (Porto Lindo) incidiu também outro fator: a presença na região de ricos ervais e do Rio Iguatemi. Estas terras, então consideradas devolutas, eram objeto de exploração da erva mate por parte de ervateiros do Brasil e do Paraguai, coincidindo com o declínio da Companhia Matte Laranjeira, que perdia o monopólio sobre a região. Trata-se, a rigor, de ex-funcionários da Cia. Que passaram a explorar a erva por conta própria. Dado importante a ser considerado é o fato de que o escoamento da produção de erva-mate era feito, em grande medida, através dos cursos fluviais que se tornavam, como não poderia deixar de ser, relevantes para a economia regional. Nesse sentido, controlar as margens e os portos desses escoadouros era importante (2002, p.22).

³⁴ Ambrósio Garcete, de 65 anos, morador de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

³⁵ Samuel Lopes, de 38 anos, morador de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 02.02.2007.

Este fato também aparece no depoimento de Rosa Lopes, antiga moradora de Yvy Katu, que mora atualmente na reserva de Porto Lindo:

tiraram esse pedaço antes mesmo esse pedaço e os que seriam os fazendeiros vieram da forma que sabiam [entendiam] fizeram uma estrada aqui e pegaram um pouco onde era melhor que tinha água, pra criar animal, eles compraram e, esses não índios que vieram ali para cuidar dos índios e como eles já iam sair eles venderam esse pedaço, aqui na beira da estrada, até lá no Iguatemi [rio], desde lá até aqui, e assim vai pro lado do Remanso, esse aqui vai lá no Yasory [aponta com as mãos os limites da área tradicional].

Sobre o aspecto da perambulação próprio dos Guarani Dona Rosa assim descreve:

Naquele tempo, esses nossos parentes viviam por tudo aqui, porque era nosso isso. E nós, no começo morávamos lá pro lado do remanso, nós, eu, não conheci mesmo meu pai. Não cheguei a conhecer, antes de conhecer, ele morreu. E depois como a mãe já estava sozinha, veio ficar na casa da minha tia ali, onde agora é o Posto, ficou ali. E os meus tios tinham a casa deles lá, e por aqui eles andavam, moravam aqui e ali, como a terra era nossa mesmo, eles faziam suas casa por tudo.

Delosanto Centurião³⁶ caracterizando como era antigamente a terra indígena de Yvy Katu relata que:

antigamente era um tal, o nome dele era Rondon o coronel que era presidente do índio, o governo assim que mandou. Ele que deu aqui pra eles, para os guarani, pra ser a terra deles. E ai ficou Porto Lindo. Bom, e ai um tal de Ataliba, aqui era erval, e o Ataliba, a erva tinha muito valor, e a madeira não tinha valor, então deram pra lá onde tinha madeira e aqui eles pegaram onde era erval.

Em outras conversas Delosanto, também, afirma que a atual Porto Lindo era um perobal, e em Yvy Katu era erval. E que a erva tinha um valor econômico maior que a madeira, por isso que foi designado aos Guarani a região de perobal. Este depoimento confirma as informações descritas por Mura e Almeida.

Delosanto continua seu depoimento: “Bom, o Ataliba era o diretor, se fazia de diretor, só pra tirar, se fez de diretor e vendeu tudo, tirou tudo. Bom, e aqui era dos índios mesmo. Esse Yvy Katu. É dos índios mesmo esse Yvy Katu”. Dona Marta Fernandes antiga moradora de Yvy Katu³⁷, sobre as pessoas que expulsaram de suas terras afirma que:

Aqui, tinha, o Ataliba, o Felipe [...]. É Ataliba mesmo, pra cá estava e pra cá tinha o marido da filha. Depois vieram outros e vendiam, vendiam um pro outro. Até que saíram todos os índios daqui. Acabou, só ficou a aldeia antiga pra lá no Jakarei. Foram todos daqui.

³⁶ Delossanto Centurião, de 84 anos, morador de Yvy Katu. Entrevistas para Rosa S. Colman, no dia 05/12/2006.

³⁷ Marta Fernandes, de 80 anos, moradora de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

Da mesma forma, Ambrósio³⁸ com muita convicção relata: “Mas aqui era aldeia mesmo antigamente. Faz tempo. E essa aldeia foi vendida mesmo, quem vendeu aqui foi um tal de Ataliba”.

Rosalino Ortiz descreve a destruição da antiga aldeia da mesma forma:

Então, o primeiro que veio aqui, que fez aqui uma, é, se quisermos falar bem, uma destruição sobre nós, Ataliba Neto Batista, Ataliba Neto Batista, ai no caso, tirou tudo isso daqui, diziam o pessoal, isso eu ouvia desde pequeno, que tinha o que se chamava de Erva Mate Laranjeira, Companhia Mate Laranjeira, e então nos passaram (transferiram) para Porto Lindo, como foi nomeado, e não é Porto Lindo, é Jakarei.

O mesmo se observa no depoimento de dona Rosa:

E depois, veio ali um não índio que se chamava Ataliba, dizem que era o nome dele, um brasileiro, e ficou ali, naquele tempo chamavam de Larrea Kue, onde é o Yvy Katu agora. E ali que vieram os não índios fazer suas casa e criar animais

Segundo esses depoimentos indígenas, a pessoa que se apropriou e expulsou os Guarani de suas terras, tinha o nome de Ataliba que é o mesmo nome descrito por Mura e Almeida (2002, p. 22) como a pessoa responsável pela exploração da erva naquela região:

A exploração da erva mate na região onde foi constituída a reserva Jakarey (Porto Lindo) era conduzida pelo Sr. Ataliba Viriato Baptista, ex-funcionário da Cia. Matte. Este ervateiro começou a explorar os exuberantes ervais das proximidades do Porto Lindo anos antes da formação da reserva indígena, e teve participação ativa na definição do local, estabelecendo gestões junto ao SPI e na defesa de seus interesses. No intuito de controlar espaços convenientes à exploração dos ervais próximos ao Rio Iguatemi, Ataliba arquitetou, como afirmam, veementes, os índios, para que a reserva indígena pretendida fosse delimitada a aproximadamente 5 km de distância da margem do rio, localizando-se mais ao sul do que fora sugerido por Pimentel Barboza. A área escolhida é banhada principalmente pelo córrego Jakarey razão pela qual os índios referem-se a ela com este nome.

Conforme Mura e Almeida:

apesar da existência da reserva oficial destinada aos índios, por décadas grupos macro familiares ñandeva permaneceram em seus lugares de origem, de onde foram sendo progressivamente expulsos (2002, p.22).

Esta informação pode ser detectada também no depoimento de um morador da região e num documento de projetos de desenvolvimento regional, como citam Mura e Almeida (2002, p.23):

Segundo depoimentos do regional Fabiano Pereira, nascido em Iguatemi, no ano de 1923, nas terras exploradas por Ataliba existiam numerosas famílias indígenas vivendo, inclusive após a saída do ervateiro, ocorrida na década de 1950. Quando

³⁸ Ambrósio Garcete, de 65 anos, morador de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

jovem este regional, junto com seu pai, transportava boiadas entre o Iguatemi e o Paraná para a Cia. Matte Laranjeira, atravessando esses lugares. Durante essas viagens o Sr. Pereira constatou a ocupação, por parte dos nativos, das regiões que iam do córrego Guasori ao Remanso Guasu, escolhendo os índios, sempre segundo o regional, lugares que pudessem garantir caça e pesca. Segundo o Sr. Pereira, quando saiu do local o ervateiro Ataliba Viriato Baptista, as famílias indígenas restantes ainda eram numerosas, sendo que muitas delas distribuíam-se não muito longe da atual ponte no rio Iguatemi, entre o córrego Arroyo'i e o Guasori, nas proximidades do que os índios indicaram ser o Porto Novo. Um documento relativo à implementação de projetos de desenvolvimento rural em áreas indígenas, datado de 1963, enumerando no orçamento as comunidades Guarani a serem beneficiadas, são encontradas, além de Porto Lindo, aquelas de Porto Novo e Iguatemi, sendo a primeira presumidamente referida justamente aos lugares expostos pelo Sr. Fabiano Pereira.

Dona Rosa informa que seu pai ajudou na delimitação das reservas. E em seu depoimento

E quando morávamos lá, nosso pai mesmo que fez, onde seria aqui a Colônia (reserva), fez picada, vieram os engenheiros e pegaram eles e mandaram fazer picada e mandaram colocar os marcos, colocaram aqui perto do Iguatemi, depois na margem do Yasory, depois passaram lá, foram pro lado do rio Jakarei, ali colocaram um marco.

Delosanto também confirma essas afirmações quando afirma:

Essa senhora ali (Dona Dominga, sua esposa), o pai dela era o Mario, ele que andava com o engenheiro que veio, moravam aqui perto do Iguatemi, o não índio e, naquele tempo, a gente era criança ainda e eu nem conhecia essa senhora. Só ela que vivia por aqui e a irmã mais nova dela chamada Rosa. Então aqui o nome era Yvy Katu mesmo.

É lógico que quando os não índios se apropriam das terras indígenas destroem todas as provas, como observa dona Rosa:

E isso depois que entraram os não índios que dizem que jogaram tudo, as madeiras, que tinham colocado. Porque eles já se adonaram, já compraram tudo, deram, quando os não índios saíram, venderam tudo. E por isso que ficou só isso pra nós (atual reserva), e pra lá ficou, eles se adonaram de lá. No Iguatemi que eles falavam que era a divisa.

A respeito da expulsão assim se expressa dona Marta³⁹: “os policiais mesmo vieram e expulsaram daqui. E eles os fazendeiros vieram e ficaram aqui. E vieram fizeram os índios saírem corridos, até eu corri daqui também”.

Sobre a prática de aldeamento compulsório, Mura e Almeida (2002 p.24) citam o depoimento de mais um morador da região, o sr Alexandre Dias: “existiam várias famílias indígenas que depois, na década de 60, foram expulsas pelos fazendeiros e conduzidas a

³⁹ Marta Fernandes em entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

Jakarey (Porto Lindo), o que contribuiu para o aumento populacional dessa exígua reserva”. Outra informação importante que o morador da região traz é o seguinte:

Quando mais jovem o Sr. Alexandre trabalhou também como peão de Ataliba V. Baptista [...]. Segundo o regional, os índios prestavam serviço nos ervais e, ao mesmo tempo, mantinham suas próprias atividades agrícolas. Com relação aos locais de moradias dos Nandeva, nos oferece uma descrição similar àquela relatada pelo Sr. Fabiano, com os índios vivendo por “tudo que era canto” (sic), muitas famílias indígenas recusando-se a residir apenas nos limites da A.I. Jakarey (Porto Lindo). Segundo informação do próprio regional, uma das causas da não permanência de numerosos Nandeva nesses limites era devido ao fato de que a reserva carecia de fontes de água, indispensáveis ao assentamento das unidades domésticas (MURA e ALMEIDA, 2002, p.24).

Este aspecto da falta de água é citado por Rosalino Ortiz:

daqui foi o Ataliba Neto Batista que nos tirou e nos levaram pra onde não tinha água. E por isso que aqui nós retornamos aqui de novo, aqui tem nossa nascente, esse córrego. Esse é o Arroyo'i. Tem o Yasory, tem o Arroyo'i, tem o, lá, o Potrerito, o Naranja hái e tem o Remanso. Isso que é nosso, esse lugar.

No depoimento de dona Rosa, também, aparece esta preocupação dos órgãos governamentais da época em fazer o guarani parar na reserva destinada para isso e assim liberar as terras restantes para as frentes de colonização:

E foi assim. Nosso pai mesmo que andou, onde seria a Colônia, com os engenheiros que vieram, e eles que vieram fazer os marcos dessa. Quando ele estava aqui o não índio falou pra ele “vocês devem aumentar aqui, parar, nós vamos dar aqui pra ser a colônia de vocês e vocês devem se ajuntar aqui, parar e aumentar. Se em algum tempo que vocês não viveram mais, que fique para a família de vocês essa terra é de vocês.”

Em seu trabalho de campo, Mura e Almeida identificaram 12 micro-regiões, ou núcleos familiares existentes antes da criação da reserva de Porto Lindo: 1.Arroyo'i – Gregório Martins⁴⁰ era um dos mais antigos do lugar, e sua casa grande estava localizada a cerca de 2 km da ponte do Rio Iguatemi; 2. Potrerito – Era habitada principalmente pelos Rodriguez; 3.Naranjaty – Localizada na desembocadura do córrego, num local conhecido como Kurupa'i, vivia ali Alperes Tapari, um líder importante; 4. Remanso Guasu, consistia numa floresta que atendia vários grupos foi e ainda é importante para a prática da caça, da coleta e, na beira do rio Iguatemi, da pesca; 5.Limaty; 6.Yvu – Foram áreas de ocupação sobretudo dos Recarte, que ainda estão morando aí. Esses lugares encontram-se dentro da atual reserva; 7.Kaxi Kue – Era área ocupada pelos Jara, o nome da micro região vem de um antigo morador Cassimiro Jara; 8.Ângela Kue; 9.Pakova; 10.Sanja Hu; e 11.Avelina Kue, estas últimas são também indicadas pelos informante indígenas como de antiga habitação;

⁴⁰ Provavelmente o tio de Rosa Lopes, citada em entrevista a Rosa S. Colman em 05/12/06.

12. área de exploração econômica dos moradores da micro região de Avelina Kue (MURA e ALMEIDA, 2002).

Em seu depoimento, Dona Marta faz referência a micro região 3, identificada por Mura e Almeida:

o pai, e eu com eles, eu nasci aqui mesmo, e depois que o pai morreu eu fui pra lá. E depois voltei de novo aqui. Depois a minha mãe morreu também e eu fui pra lá de novo, não parava. E aqui tinha muita gente aqui era aldeia mesmo [kolonia kue]. Era gente, é que já morreram, a maioria, os que moravam aqui. Ia até lá pro lado do Naranja hái, acho que é o nome. Até lá eu conheço tudo, que era aldeia. E fiquei eu, agora no lugar deles, como mamãe e papai já morreram eu fiquei aqui de novo. E agora já estou velha também. Essa era nossa aldeia mesmo, eu conheço tudo aqui, que é nosso. Yvy Katu.⁴¹

Delosanto, também, em suas conversas se recorda da micro-região 2, e informa que Amálio Selvin era cacique, morava no Jakarei e quando foi criada a Reserva veio morar no Potrerito e ficou como capitão por pouco tempo, segundo ele o mesmo foi morto com feitiço. A micro região 1, onde Delosanto mora atualmente, também era conhecida como Lekano Kue.

2.3. MOBILIZAÇÃO E RETOMADA DE YVY KATU

Depois de um intenso processo de mobilização, segundo Delosanto, depois de 9 dias e 9 noites de rezas, no dia 16 de Dezembro de 2003, os Guarani residentes na reserva de Porto Lindo decidem retomar sua terra tradicional, conhecida como Yvy Katu, área contígua à reserva.

A mobilização para a retomada de Yvy Katu se deu de forma explícita no dia 17 de Dezembro de 2003, quando os Guarani interditaram as principais vias de acesso, chamando a atenção da sociedade envolvente para o grave problema de terra vivido por eles. Os Guarani permaneceram no controle de toda a área, por dois meses, até 20 de fevereiro de 2004, em torno de 1500 pessoas entraram nas fazendas próximas da área de Porto Lindo.

Inicialmente, houve um bloqueio na estrada MS 286, que liga o município de Iguatemi à Japorã, A partir do dia 20 de dezembro de 2004, os Guarani retomaram sua área

⁴¹ Marta Ortiz em entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

tradicional e foram se instalando nas 14 propriedades que compõe o tekoha Yvy Katu. Esta área está localizada entre os córregos Guassori, o Jacareí e o rio Iguatemi (ver mapa nº4). Três grupos diferentes foram instalados, estrategicamente, nas entradas de 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, que também eram as maiores em extensão territorial. Em cada uma das 14 propriedades permaneciam pequenos grupos nas sedes, para garantir a distribuição por todas às demais onde também havia grupos instalados (LANDA, 2005). Segundo Jorge Vieira⁴², os Guarani: “expulsaram os invasores fazendeiros e arrendatários plantadores de soja de suas terras, no dia 22 de dezembro de 2003. Estão acampadas mais de 1.500 pessoas, a maioria velhos, jovens e crianças” (2004, p.12).

Em contrapartida, os fazendeiros entraram com liminar de reintegração de posse na Justiça Federal, em Dourados. No dia 10 de janeiro de 2004, Odilon de Oliveira, juiz federal, realizou audiência de “conciliação” entre representantes indígenas (apenas três) e os fazendeiros. Mesmo tendo ido na aldeia, demonstrando apoio, Odilon, no dia 14 de janeiro de 2004, concedeu aos fazendeiros a reintegração da posse, determinando que a Funai retirasse os índios da terra. Se isto não ocorresse dentro de três dias, teria que pagar multa de R\$ 2 mil por dia. Com isso, a Polícia Federal e a Secretaria de Segurança Pública, planejaram o despejo da comunidade indígena. A ação de despejo seria realizada por 600 homens das polícias federal, militar e civil, com o acompanhamento logístico do exército. Para o despejo, estavam à disposição dois helicópteros e uma aeronave da PF. Todo este aparato custaria em torno de R\$100 mil por dia de operação (VIEIRA, 2004).

Segundo Vieira (2004), o despejo não ocorreu porque o procurador da República, Ramiro Rochemback, entrou com recurso no Tribunal Regional Federal, na 3ª Região, de São Paulo. O caso foi redistribuído para a desembargadora Consuelo Yoshida. No dia 21 de janeiro de 2004, a desembargadora suspendeu a reintegração de posse e determinou que a área indígena seja adequadamente delimitada. Autorizou, ainda, a criação de oito comissões, no prazo de 20 dias, com até 20 representantes guarani. Determinou, também, que os Guarani deveriam permanecer na entrada de cada imóvel.

⁴² Jorge Vieira foi coordenador do CIMI/MS e acompanhou o processo de retomada de Yvy Katu.

Os fazendeiros pressionavam de todas as formas, ameaçavam retirar os índios de qualquer forma das áreas, veiculavam na imprensa que os índios destruíam a plantação de soja, as casas das fazendas, vendiam os bois e cavalos e destruíam utensílios. Denunciam que de 9.200 mil cabeças de rezes restavam apenas não mais de 2 mil. O confronto estava desenhado na região (VIEIRA, 2004).

Por outro lado, a comunidade guarani, em carta aberta à população, afirma que não sai da terra mais, a não ser que “cavem um buraco e nos joguem dentro” (VIEIRA, 2004, p. 12).

O governador em exercício, Egon Krakhecke, no dia 26 de janeiro de 2004, aceitou a decisão da desembargadora da 3ª Região. E o governo federal só tomou providências quatro dias depois, encaminhando o presidente da Funai, Mércio Pereira Gomes, para conversar com a comunidade indígena. A conversa foi realizada numa Aty Guassu, na aldeia Jaquapiré, município de Tacuru, com a presença de 30 lideranças indígenas. Também se fizeram presentes os procuradores da República e antropólogos que atuam com Kaiowá e Guarani. O objetivo da reunião era discutir a demarcação das terras guarani e, em particular, a Yvy Katu. As lideranças indígenas fecharam acordo que, enquanto aguardassem o término do processo de demarcação, ocupariam 10% das principais fazendas: São Jorge (Agrolak), Remanso-Guasu e Paloma, ao longo das margens do rio Iguatemi, deixando desocupadas as sedes e mais 11 pequenas fazendas. O compromisso do presidente da FUNAI seria, até o dia 29 de fevereiro de 2004, publicar o Relatório de Identificação no Diário Oficial da União (VIEIRA, 2004).

O conflito poderia ter sido evitado se o relatório de identificação tivesse sido publicado em seguida. Não sendo publicado, a retomada da área já era esperada e não foi uma surpresa, pois, como considera Landa:

A reocupação do *tekoha Yvy katu* por parte dos índios, foi uma ação que devia ser esperada pelo órgão em questão, pois a não 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. 287).

Para Landa (2005), a atuação da imprensa na cobertura do conflito e da retomada fortaleceu o preconceito que já existe por parte da maioria da população em relação aos Guarani. E afirma:

A forma preconceituosa, equivocada e baseada no senso-comum, como foi apresentado o conflito na mídia escrita, representada pelos jornais locais e da região sul do estado, contribuiu para que o restante da população se posicionasse francamente desfavorável às reivindicações indígenas. Pessoas que eram responsáveis pela condução do processo, também se mostraram despreparadas para compreender, analisar e resolver a situação dentro dos padrões requeridos pela legislação em vigor (LANDA, 2005, p. 285).

Segundo Landa, um dos pontos cruciais, considerados como mais tensos:

Ocorreu quando os fazendeiros resolveram protestar contra a permanência dos índios nas propriedades, no dia 21/01/04, após esgotado o prazo para a retirada dos índios das fazendas, amparados que estavam pela liminar de reintegração de posse, expedida pelo juiz federal Odilon de Oliveira, no dia 14 de janeiro. O local escolhido pelos fazendeiros foi bastante estratégico, tendo em vista que a ponte é divisa dos municípios de Japorã e Iguatemi, e a primeira fazenda com presença indígena situava-se logo após a ponte. Ultrapassar este marco geográfico simbolizava novamente ter a posse sobre as propriedades. Por outro lado, os Nandeva/Guarani não permitiram o avanço destes sobre o local, contando com a maciça presença dos que estavam instalados nesta e em outras fazendas. Houve um afluxo de índios vindos de todas as 14 fazendas: homens, mulheres e crianças (LANDA, 2005, p.292).

Dona Rosa, também, se recorda deste momento tenso e relata o seguinte:

Dançaram na estrada, dançaram na ponte. E ai os não índios vieram de lá pra cá pra eles, e ai 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.

O desfecho dos impasses no processo de retomada e relatado, por Landa, da seguinte forma:

Assim, os momentos de tensão, avanços e retrocessos durante os dois meses, desde o momento da retomada das áreas tradicionais pelos Nandeva/Guarani tiveram êxito ao criar uma situação que resultou na ampliação da Porto Lindo em 473 ha, permitindo que houvesse um relaxamento nas tensões internas em virtude da transferência de algumas famílias para este novo local, e, ao mesmo tempo, foi dado início ao processo de reconhecimento definitivo do *tekoha Yvy Katu*, como efetivamente pertencente a eles (LANDA, 2005, p.298).

O professor Eliézer Martins⁴³ descreve um pouco como se deu a retomada de Yvy Katu, cita inclusive o pensamento de Delossanto Centurião, cacique de Porto Lindo, que é 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 Delossanto, que é rezador, inclusive ele está morando na área de conflito lá, ele já fez o barraquinho 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 (2006, p. 143 e 144).

E o mesmo professor segue comentando como foi a luta, a conquista do direito à terra na legislação e a importância da organização, inclusive interpelando para a população das outras áreas que precisam se movimentar, a exemplo deles:

Mas nós lutamos, ele falou [Delossanto], nós lutamos com o arco e a flecha, [inaudível], mas hoje, hoje nós temos uma lei que diz que garante a nós, a terra pra nós. Mas se nós não se movimentar, igual nós fizemos lá no Yvy Katu, nós até hoje, nós estaríamos lá naqueles 1.600 hectares, lá que a Funai deu (MARTINS, 2004, p. 144).

Irma Fernandes⁴⁴, ao ser abordada, sobre o motivo que a levou pra lá, relata o seguinte: “Meu filho eu estou aqui porque quero que esta área seja demarcada”. E 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”.

A experiência de João Martins⁴⁵ no momento da retomada revela a situação de sofrimento, tensão e medo que o povo passou: “Quando houve a retomada da área, fiquei 5 dias sem comer nada, só bebendo água e guardando a estrada, não esperando coisa boa, pois a qualquer momento os pistoleiros poderiam chegar e atirar sobre nós”. Além disso, como no depoimento de Irma Fernandes, retrata o objetivo da retomada, tudo se justifica a partir das futuras gerações: “Tudo isso não foi pensado em mim que eu fiz, mas sim nas famílias novas que virá depois de mim”.

⁴³ Professor de Porto Lindo em apresentação na Mesa Redonda, intitulada *Professores Indígenas e a luta pela terra*, ANPUH (Encontro Regional de História, UCDB, Outubro de 2004). Publicado na Rev. Tellus em 2006.

⁴⁴ Irma Fernández, 67 anos entrevistado por Saulo Nunes.

⁴⁵ Relato colhido pelo professor Saulo Nunes.

2.3.1 A participação dos rezadores, professores, mulheres e crianças



Foto 17 - Tataendy na área do *tekoha Yvy Katu* durante as negociações.

Autora da Foto: Beatriz Landa

Fonte - LANDA (2005).

É possível perceber que o que sustenta esta luta, o que faz perder o medo e o que move para a luta são os valores, que usam como armas, a própria vida, a cultura, a língua, a palavra. O que encoraja as pessoas é que:

Nós pensamos no futuro das nossas crianças e junto com os mais velhos, é, enfrentar né, [...]. Mas, nós temos a vida, e a nossa vida é uma arma, também, pra nós e da vida nós temos a nossa língua, o nosso modo de ser. Então, se nós deixarmos essa nossa vida quieto, nós sempre vamos ficar assim (MARTINS, 2006, p.144).

Em seu depoimento Martins destaca a importância do rezador, que inclusive sustenta a ação com sua reza, que serve como arma:

Então, chegou no momento em que nós dissemos e falamos pro rezador: ‘não, vocês que conhecem a reza, a reza de vocês vai servir pra nós fortalecer’. E essa é a arma nossa, é a reza. E, durante uma semana os rezadores lá se juntou e fizemos a reza (2006, p. 144).

A importância dos rezadores no momento da retomada também é citada por Dona Marta⁴⁶ “eu tinha medo, com eles (caciques) tinha que andar né. A gente se reuniu, rezou (dançou), na estrada, onde não era estrada, na grama, com os caciques, ali (Paloma), aqui (Agrolak) a mesma coisa e lá o mesmo também (Remanso)”. Da mesma forma, a confiança na figura dos rezadores, também, aparece no relato de Samuel: “tinha mesmo 44 caciques que nos acompanharam, eles mesmos dançaram para que nada acontecesse com a gente. Dançaram lá na casa grande 9 noites”.

O próprio Delosanto revela a sua atuação no momento de retomarem a terra indígena de Yvy Katu: ‘Eu dancei 9 dias pra entrar aqui, com suas noites, dancei [...] Com 9 dias, depois de 9 dias, escolhemos pra vir. Eu falei pra eles “hoje, vamos entrar, e eu vou tomar a frente.”’

O Professor Eliézer Martins relata a atuação dos professores e agentes de saúde e descreve como se movimentaram até chegar e retomar Yvy Katu.

Mas o que nós fizemos, nós somos professores, a gente tem 22 professores índios lá, e podemos relatar o que aconteceu. E por quê que aconteceu? E quem que é o responsável pelos acontecimentos! E chegamos a uma conclusão que estamos perdendo tempo ali, né. 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 tem capacidade pra vir em cima de nós com armas, com as leis, né. Mas nós não (2006, p. 144).

Martins traz presente em seu depoimento um outro dado que é a participação e apoio de outras comunidades, a presença dos jovens, que se despojam de suas vestes e acessórios de hoje para se caracterizar como o guarani antigo, como se pode observar na foto a seguir (foto14). Tudo isso como uma forma de fortalecimento e encorajamento para enfrentar os seus contrários:

Inclusive, nós sempre estamos lá, pedimos o apoio de várias comunidades indígenas de outras aldeias e eu senti a firmeza de que nós fizemos uma união forte 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 a 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, 2004, p. 144).

⁴⁶ Marta Fernandes de 80 anos, moradora de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.



Foto 18 - Arcos, flechas e *yyvra para* que foram portados durante o conflito

Autor da Foto - Diário MS, 12/01/04

Fonte - LANDA, 2005

Outro aspecto que o relato de Dona Marta revela é a presença marcante das mulheres e das crianças no período de retomada: “elas estavam todas em nosso meio, foram também, e as crianças mais ainda, elas nem tem medo. Estavam todos mesmo”. Sabino também destaca a presença das crianças e adolescentes na retomada:

Mais de mil crianças e adolescentes se colocaram na frente. E por isso que falaram da gente que, as nossas crianças que eram os nossos escudos, porque as crianças ficaram na frente, falaram da gente. Mas não é isso, porque as crianças, crianças de 5 ou 6 anos que tem, essas crianças já percebem as coisas, já sabem das coisas. Isso é certo. E então, se tem criança e a gente conversando, se vier assim onde a gente tiver conversando, e numa conversa assim como nós estamos tendo e ali estiver em pé, uma ou duas, isso elas já estão levando na cabeça, e para qualquer coisa eles estão prontos. As crianças, a gente fala pra eles, elas são certamente crianças, mas tem muitas crianças que sai mais entendido de nós adultos. Então tinha mais de 1000 crianças que vivia no meio da gente, com flechas nas mãos, com penas de pássaros na cabeça.

Dona Rosa 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. 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 vem rapidinho, eu fazia uma comida e já iam todos de novo. Passaram muita dificuldade ali.

Dos momentos em que participou ativamente do conflito, Rosa Lopes descreve a presença de jovens e crianças e lhe chama atenção a coragem dessas crianças e jovens em não desistir mesmo nos momentos mais difíceis:

de vez em quando eu ia. Fui até ali na curva, ali quando tinha muitos, ai eu fui, aqui na fazenda ali, fui. Só lá que eu não fui porque já era longe, agora meus filhos foram todos, esses que sofreram tudo ali, essa moça, ela e as irmãs dela, duas as mais novas, três, mesmo mulheres, e tinha outra minha neta também que, rapazes e mocas, elas que eram corajosas. Elas passavam cansaço, sono, mesmo que chovesse, do mesmo jeito, se molharam tudo.

A situação da Terra Indígena de Yvy Katu ainda não está totalmente resolvida, mas os seus moradores continuam organizados e lutando para sua plena regulamentação. No final deste capítulo fotos de um Aty Guasu que ocorreu neste acampamento e outros momentos de mobilização como a ida a Brasília. Todos esses momentos de luta recebem apoio de entidades como o Cimi e outros.

As retomadas, em geral e a de Yvy Katu, de modo especial, representam um momento histórico de intensa mobilização dos Kaiowá e Guarani. Só esse dado já revela como positivo para o processo de autonomia desses povos. Mas somente a recuperação de parcelas de terras não significam efetivamente sustentabilidade para os Kaiowá e Guarani, como bem descreve o depoimento de Eliel Benítez citado por Aguilera Urquiza (2006, p.2):

Vivemos um momento de reconstrução: uma nova direção depois do desastre do confinamento; percebemos a urgência da questão da terra, nossas reservas são pequenas e estão degradadas. É necessário políticas que saibam lidar com todas as diferenças até de aldeia para aldeia, não continuando com ações isoladas. Políticas de reorganização da comunidade através de capacitação técnica da comunidade e a partir da visão da comunidade. A união da comunidade foi desestruturada; a própria comunidade não tem clareza do que quer. Favorecer as comunidades a repensar suas próprias vidas. Essa organização tem que ser forte para se relacionar com a comunidade envolvente. A preparação no sentido de fortalecer os conhecimentos indígenas. Não transportar os conhecimentos indígenas para o sistema do branco, mas construir o sistema do conhecimento indígena. Só assim se constrói sustentabilidade.

A seguir, no terceiro capítulo, se dará ênfase nos conceitos de território e sustentabilidade em Yvy Katu, a partir, principalmente, dos depoimentos dos moradores desta terra indígena e estes conceitos, também, para os Kaiowá e Guarani e para as populações indígenas em geral a partir de outros autores.



Foto 19 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 20 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 21 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 22 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 23 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 24 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto – Egon Heck



Foto 25 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 26 - Aty Guasu em Yvy Katu, setembro de 2005

Autor da foto - Egon Heck



Foto 27 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005

Autor da foto – Egon Heck



Foto 28 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005

Autor da foto - CIMI



Foto 29 - lideranças de Yvy Katu e de outras áreas em conflito em Brasília/set. de 2005.

Autor da foto - Egon Heck



Foto 30 - Yvy Katu/Agosto de 2006

Autor da foto - Egon Heck



Foto 31 - Rosalino e sua esposa

Autor da Foto - Egon Heck



Foto 32 - Delosanto Centurião e sua esposa Dominga Lopes

Autor da Foto - Egon Heck

3 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE

O entusiasmo, apesar dos momentos difíceis, observado nos depoimentos dos moradores sobre a retomada de Yvy Katu compreende-se a partir do entendimento da percepção que estes Guarani e Kaiowá têm de território e sustentabilidade. E a concepção dos moradores de Yvy Katu é semelhante que se percebe entre os demais Kaiowá e Guarani, conforme atestam os trabalhos de diversos pesquisadores já citados. No presente capítulo pretende-se aprofundar a análise da compreensão de território e sustentabilidade, que sustenta a iniciativa de reocupação de terras de Yvy Katu e de outras comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul.

3.1 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS E DESENVOLVIMENTO LOCAL

As teorias relacionadas ao Desenvolvimento Local surgem num contexto em que o socialismo real chegou ao fim, numa realidade de economia globalizada de desvalorização da pessoa humana e sua dignidade. Por isso segundo Martins (2002, p. 07):

Enfrentar o desafio da sustentabilidade supõe pensar e agir territorialmente, por uma perspectiva sistêmica e multiescalar, a fim de, sobretudo, resgatar e restabelecer a dignidade a todos os seres humanos e solucionar problemas básicos à existência humana. Enquanto estratégia de planejamento e de ação, o desenvolvimento local aparece num contexto em que se esgotam as concepções de desenvolvimento associadas a progresso material (acúmulo de riquezas), pessoal (“ganhar a vida”) e ilimitado (“quanto mais melhor”).

O tipo de desenvolvimento a que se faz referência acima não é aquele ligado a aspectos puramente econômicos e sim a aspectos mais humanos. Para Elizalde (1986), trata-se de um “desenvolvimento à Escala Humana” (2000, p.51) que é:

la propuesta de una teoría de las necesidades humanas fundamentales y una concepción del desarrollo que rompe radicalmente con las visiones dominantes que lo hacen análogo al crecimiento económico.

Elizalde (2000, p.58) afirma, ainda, que:

hay recursos que por su naturaleza son creadores de vida, instauradores de potencialidad y de virtualidad transformadora, generadores de diversidad y de enriquecimiento colectivo.

O mesmo autor afirma ainda que estes recursos são “sinérgicos”, que crescerão na medida em que forem repartidos e cita como sinergias, a “linguagem, o amor, o conhecimento científico, a informação, a criatividade, o poder, a memória coletiva, a identidade grupal, o humor e a democracia” (ELIZALDE, 1986, p.59).

Ávila (2000), explorando o termo desenvolvimento local em seu sentido semântico, apresenta o desenvolvimento como algo que consiste em inverter a ação de se volver para dentro ou de se fechar. É o processo de se abrir para fora, de modo interativo, enriquecedor e contagiante. O termo local significa um território de identidade e de solidariedade e, também, um cenário de reconhecimento.

A definição de desenvolvimento local, dada por Ávila (2003), inclui o conceito de “desabrochamento” das comunidades, afim de que elas consigam perceber suas potencialidades e isto segundo o autor é o desafio, pois a tendência é, em geral, destacar apenas os problemas, uma forma muito negativista. Quando se parte para a realidade, logo vêm à mente os problemas e têm-se, normalmente, dificuldades em ver os pontos positivos, as potencialidades que podem contribuir para o desenvolvimento, tais como as pessoas, os recursos naturais e outros potenciais. Faz-se necessário, então, romper com as amarras ou “quebrar a dormência” e realmente desabrochar, que é uma ação que remete para fora. E para isso é importante a figura do agente de desenvolvimento local. Aliás, todos são agentes, quando a comunidade está envolvida e participa do processo para o crescimento.

A característica principal do desenvolvimento local é o seu caráter exógeno e endógeno, isto é, a sua dinâmica ocorre em dois movimentos: de fora pra dentro, e de dentro pra fora. No primeiro processo, o exógeno ou de fora pra dentro seria a “metabolização” de capacidades, competências e habilidades de se desenvolver, com auto-estima e autoconfiança. No segundo processo, o de dentro pra fora, o endógeno, seria a colocação das capacidades, competências, habilidades de se desenvolver e conseqüente auto-estima e autoconfiança, metabolizadas, como equilibradores de seus relacionamentos e interações externas. O desenvolvimento local é, também, democratizante e democratizador, é integrante e integrador. E como decorrência dessas três características tem-se a auto-sustentabilidade do desenvolvimento local (ÁVILA, 2003).

É necessário reafirmar o local como espaço de força, de autonomia, ou como prefere Martins (s/d, p.3), como “microcosmos”, um espaço concreto e real para a busca de seu próprio modelo de desenvolvimento. Ainda, para José Cárpio Martins (s/d, p.2), os

espacios locales han pasado a constituir una nueva unidad de análisis para redescubrir y reintegrar los recursos y potencialidades locales, en la búsqueda de una nueva lógica de articulación de los espacios para enfrentarse a los desequilibrios y las dependencias de un desarrollo centralista e autoritario y a la desarticulación de las sociedades locales.

Para Le Bourlegat (2000), a oportunidade de gerir de forma autônoma os recursos do território amplia o grau de liberdade:

Sendo assim, o desenvolvimento emerge como um processo de aprimoramento das condições gerais do viver, proporcionando bem estar, segundo os conteúdos de cada cultura (LE BOURLEGAT, 2000, p.20).

Segundo Souza (1995, p. 78), “o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder”. Ou ainda, conforme o mesmo autor (1995, p. 87), território são, “antes relações sociais projetadas no espaço que, espaços concretos, os quais são apenas os substratos materiais das territorialidades”.

Outro aspecto que não se pode dissociar de desenvolvimento local e de território é a questão da sustentabilidade. Tratar de sustentabilidade e desenvolvimento local pressupõe uma vivência sob uma nova ética, pautada pelo compromisso e responsabilidade com a promoção e defesa da vida em todos os seus sentidos. O desafio está na busca de um bem estar sem agredir o ambiente. Para Le Bourlegat (2004, s.p.) “a análise da sustentabilidade implica, sobretudo, em uma abordagem local das várias combinações existentes na complexa estrutura do mundo”.

O conceito de sustentabilidade se apóia em um tripé básico, formado por ambiente, economia e sociedade. E isto a partir de um princípio de equilíbrio dinâmico entre participação ativa, ética e ou valores, tecnologia e ou conhecimento, necessidades humanas, dinâmica natural e dinâmica social⁴⁷.

Historicamente, sabe-se que depois de tanta agressão ao meio ambiente, as pessoas passam a ser vítimas das conseqüências de seus próprios atos. Ocorreram, então, várias conferências como a de Estocolmo, em 1972, sobre a problemática ambiental. Pensa-se a partir daí alternativas mais harmônicas de relacionamento com a natureza de forma mais

⁴⁷ Conceito apresentado em aula pelo Professor Dr. Sérgio Ricardo Martins.

integrada. Esta, também, é a forma como as comunidades indígenas e tradicionais em geral concebem a natureza, como se discutirá mais detalhadamente adiante. O desafio é pensar em um desenvolvimento que busque uma sustentabilidade ambiental, social e econômica, que perpassa de certa forma por alguns conceitos apresentados neste tópico.

No atual processo da globalização, verifica-se, simultaneamente, uma tendência à não uniformização das identidades. É momento de acirramento étnico ou de fortalecimento da identidade de minorias étnicas. Esse processo demonstra que é na relação e no contato com o outro, diferente, que se dá a necessidade de afirmação da identidade. Para Poutignat (1998 p. 40), “a identidade étnica (a crença na vida em comum, étnica) constrói-se a partir da diferença”. E, em outro momento, na mesma obra, Barth (apud POUTIGNAT, 1998 p. 196), ressalta que “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais”. A etnicidade, portanto, aparece como forma de interação social. Ela se torna assim um veículo de afirmação da identidade. Nesse mesmo sentido, Oliveira Filho (1999), recorre, também, a Barth (1969), que define grupos étnicos como “um tipo organizacional em que a sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outros com que estava em processo de interação social permanente” (BARTH, apud OLIVEIRA, 1999, p. 20).

Pensando em desenvolvimento local das populações indígenas, pode-se utilizar o conceito de etnodesenvolvimento, um desenvolvimento pensado a partir de sociedades tradicionais. Stavenhagen (1985), citado por Ayala e Fehlaer (2005, p.41), apresenta os objetivos de etnodesenvolvimento, que são:

A satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas ao invés de priorizar o crescimento econômico, embutindo uma visão endógena, ou seja, dar uma resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais: valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas, visando a auto-sustentação e independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a ação integral.

E etnodesenvolvimento, no caso das sociedades indígenas, para Azanha (2005, p. 15), têm os seguintes pressupostos essenciais:

Segurança territorial, usufruto exclusivo dos recursos naturais, meios internos para acesso assegurados para acesso a mercadorias externas, tempo empregado na produção destes meios ajustado ao tempo empregado na subsistência e segurança do núcleo de parentes, controle social sobre o nível das necessidades impostas pelo contato e internalização dos benefícios através dos canais internos atuais de circulação e distribuição.

Etnodesenvolvimento e desenvolvimento local estão relacionados, pois buscam romper com várias práticas comuns que, definitivamente, se observou não darem certo na implementação de ações nas comunidades. Dentre essas práticas, é possível citar o planejamento centralizado e tecnicista, imediatismo e utilitarismo, ênfase no econômico, assistencialismo como cultura política e a concepção exclusivamente materialista da pobreza e da riqueza.

O planejamento centralizado e tecnicista que parte de gabinetes, chegando às comunidades de uma forma arbitrária e autoritária, nem sempre atende aos anseios do local. Em se tratando de populações indígenas, isso é mais grave e projetos dessa forma já estão condenados ao insucesso, em especial, quando a sua elaboração não está vinculada com a realidade cultural e cosmológica de cada povo.

Aliás, as inúmeras ações que são impostas às comunidades indígenas, trazendo, inclusive, problemas maiores do que já se tinha, demonstram claramente a insensibilidade de certos projetos. Entre esses problemas pode ser citado o da degradação ambiental, a partir da introdução da lavoura mecanizada, ignorando as práticas tradicionais de cultivo, como a roça itinerante. Embora o imediatismo e utilitarismo sejam práticas comuns e muitas vezes até solicitadas pelas comunidades, não é mais possível conceber projetos com resultados apenas imediatos e utilitários. Há de se pensar, também, em resultados a médio e longo prazo e que tenham impactos na vida social e cultural das comunidades. Nesse sentido, Gallois (2001, p. 167) afirma que:

A tentativa de transmutação étnica da noção de desenvolvimento pelas agências oficiais tende a relegar os índios a um estado natural ou aistórico. Sua apropriação ambígua em programas de fomento, sejam eles oficiais ou não, tende a negar a capacidade dos índios de se posicionar frente às sucessivas mudanças que alteram profundamente suas condições de vida e suas expectativas de futuro.

É necessário, também, romper com a tendência, um tanto natural, em dar ênfase no econômico. Já se pensa em projetos, querendo resolver problemas econômicos. Para as comunidades indígenas a economia, conforme SAHLINS (1984) cumpre o papel de função e que está, inclusive, subordinada às relações de parentesco e às necessidades sociais decorrentes do parentesco. O que se produz tem o papel de viabilizar relações de reciprocidade. Por isso, para estas sociedades, fazem-se mais urgentes projetos que contribuam para o fortalecimento das relações sociais. E quando se planejam ações de desenvolvimento, logo há a preocupação em resolver problemas apenas ligados à miséria ou a geração de renda.

O assistencialismo como cultura política está muito presente nas ações dos órgãos públicos e em certos pedidos das comunidades. Para Gallois (2005, p. 30):

no campo indigenista, as políticas públicas estão atualmente voltadas ao atendimento de demandas emergentes, praticando-se um assistencialismo que já demonstrou e continua sendo o principal causador da ruptura na sustentabilidade dos modos de vida indígenas.

No desenvolvimento, numa perspectiva ecológico-humana, onde as pessoas são sujeitas e beneficiárias ao mesmo tempo, a política deve ser de participação, colaboração e autonomia.

Para conceituar sustentabilidade nas sociedades indígenas recorre-se a reflexão de Azanha (2005, p.12). Este afirma que:

Nenhuma intervenção humana sobre a natureza se dá ao acaso porque a condição humana é uma condição cultural e se encontra, de imediato investida de uma sociabilidade e toda sociabilidade se fundamenta em um sistema de trocas (reais e simbólicas) entre grupos humanos que assim e somente assim, formam um sistema de inter-relações, uma sociedade. Estas inter-relações são culturalmente produzidas, estabelecendo-se regras e normas que fornecem para o sistema de trocas um conteúdo específico, ao definirem com quem se troca o quê.

Para abordar o conceito de sustentabilidade, a partir das comunidades indígenas, é primordial compreender o conceito de natureza. E para isso se faz necessário desarmar-se do conceito ortodoxo, ocidental e capitalista, que percebe a natureza de forma hierarquizada, de dominação e de forma separada e compartimentada. E observar com sensibilidade e dar-se conta de que é possível, como para os povos indígenas, relacionar-se com a natureza de forma diferenciada, sem “dominar”, sem tanto “transformar” e mais compreender os diferentes processos que aí ocorrem. Assim, a sustentabilidade para essas populações depende mais da capacidade de compreensão, respeito e integração do que de dominação e transformação da natureza. Na concepção das sociedades indígenas há uma profunda “interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social” (ARRUDA e DIEGUES, 2001, p.32). E isto é um aspecto importante para se pensar a sustentabilidade.

Gallois (2005, p.35), referindo-se aos desafios na relação entre sustentabilidade e cultura indígena, observa que:

O que parece mais urgente [...] é fortalecer a capacidade dos índios, de suas comunidades e organizações representativas, em desenhar e gerir projetos. Projetos que só poderão alcançar metas de sustentabilidade quando forem apropriados e implementados no âmbito de redes de relações locais. Onde “locais” não significa “autárquicas” pois [...] a lógica da produção indígena implica sempre no dar e receber, na troca. O fortalecimento dessas experiências indígenas exige o

empoderamento de sua capacidade de gerir as transformações em seus modos de vida e em suas formas de articulação aos contextos regionais tão variáveis. Esta é, provavelmente, a dinâmica mais enriquecedora da política de sustentabilidade que todos almejamos ver construída em aldeias indígenas.

É necessário verificar alternativas e potencialidades no que se refere à sustentabilidade das áreas indígenas retomadas ou em processo de recuperação, sob a ótica e iniciativa da própria comunidade, que reporta ao conceito de desenvolvimento local, tal como afirmam Kashimoto, Marinho e Russeff (2002, p.41):

O desenvolvimento local pressupõe esse conjunto de pré-condições para seu crescimento com vistas a manutenção da identidade local. A criatividade, fruto da interlocução interna à comunidade, instrumentaliza o desenvolvimento de projetos adequados às condições sócio-culturais locais. Em conjunto, estudos técnicos-científicos e projetos de longa duração somam-se ao saber empírico local, e tornam efetivo e produtor o conhecimento sobre o lugar. A afirmação da identidade cultural é imprescindível ao fortalecimento da comunidade em seu ambiente, possibilitando-lhe a escolha de melhores soluções e, conseqüentemente, a condução do processo de desenvolvimento local.

As ações e iniciativas locais favorecem a sustentabilidade da comunidade envolvida, como afirma Ferrão (2002, p.23):

A caracterização de diferentes realidades territoriais segundo o tipo de externalidades de proximidades que possuem, por sua vez, definir as trajetórias de evolução consideradas como mais adequadas tendo em conta, por um lado, a situação presente (ponto de partida) e, por outro lado, um horizonte estratégico que vise compensar as principais debilidades existentes.

Gallois (2005, p.33), apresenta a necessidade de se romper com velhas práticas nas políticas públicas e sugere na discussão de “novas práticas” dois princípios importantes:

O primeiro é admitirmos que conhecer é o primeiro passo para dimensionar a capacidade de sustentação de formas de organização social e política, sistemas de produção, consumo e troca, padrões locais de sustentabilidade;

O segundo, que decorre do primeiro é verificar como podemos ajudar as comunidades e garantir que suas formas de organização, produção e troca sejam dinamicamente enriquecidas em experiências controladas pelas próprias comunidades.

Para ilustrar esta imbricação e relação diferenciada que os povos indígenas mantêm com os recursos, F. Grünberg (1999/2003, p.4) relata o seguinte:

En estas culturas indígenas se come la caza con la conciencia de que al comer uno incorpora también las capacidades específicas del animal. Según los Aché, un pueblo guarani de cazadores y recolectoras en el este del Paraguay, el embrión recibe las cualidades del primer alimento que el padre trae a la madre después de saber del embarazo. Puede ser un animal o una planta. Este alimento forma sobre todo el alma corporal del niño aún no nacido. Recibirá el nombre de este animal o esta planta y seguirá estando estrechamente relacionado con él por toda su vida sin jamás comerlo.

Ainda, nesse sentido, esse todo relacionado que os povos indígenas vivenciam, pode ser observado em Nascimento (2004, p.54), quando relata a fala de seu João, da aldeia de Panambizinho, no Município de Dourados, que em sua definição de cultura, demonstra que tudo está relacionado no sistema ou modo de ser kaiowá:

[...] a cultura é o seguinte... porque cultura, [...] nós não come carne quando criança mais nova assim, não pode comer carne [...] perigosa. Não pode come. A criança tem que come, por exemplo, milho, milho branco [...] então vamos supor, vamo plantá milho, eu derrubei roça, derrubei um arqueire de roça, eu chama o índio mais véio que sabe, esse ora aqui prá plantá [...] depois vai começa reza, reza aqui todinho, depois nasce o milho, quando fica grande [...] então a criança come, nunca dá doença, nunca tá doente, então esse é a cultura do índio.

Para as sociedades indígenas, conforme Azanha (2005, p.15), “sustentar-se [...] significa manter o equilíbrio das trocas com o mundo natural (e sobrenatural), visando a segurança dos parentes mais próximos”. Para as sociedades indígenas sociedade, natureza e sobrenatureza representam um todo harmônico, interligado e interdependente. Entre os Kaiowá e Guarani, a doença, por exemplo, é explicada como um mal estar entre esses mundos. A cura ocorrerá quando os rezadores, que são os elos de ligação entre esses mundos, conseguem devolver a harmonia entre as pessoas, a natureza e os deuses.

Nesse sentido, é importante pensar as relações de parentesco, ao se pensar projetos de sustentabilidade para as sociedades indígenas. São as relações sociais de parentesco e de reciprocidade. As inter-relações e o sistema de trocas entre os membros são culturalmente produzidos, com regras e normas que definem com quem se troca o quê, ou quem coopera com quem e, também, com quem não se troca e nem se coopera. O objeto da troca é utilizado como móvel em direção ao outro e não como um valor em si mesmo. O sentido do sistema de trocas é possível observar na afirmação de Gallois (2005, p. 33):

Quando se consolidam alianças políticas, entre famílias, entre comunidades, entre moradores de certas terras indígenas, não se trocam apenas produtos, se trocam conhecimentos, experiências, alternativas de futuro. O que é menos importante nessas trocas é o valor da coisa trocada. O importante é a relação, é o fortalecimento dessa rede, e em muitos lugares o que é rompido com as políticas públicas, é justamente essa rede de troca, que encerra os mais importantes valores culturais e sociais, além das instâncias de poder que não são suficientemente reconhecidas.

A não compreensão destes aspectos culturais faz com que muitos objetivos não sejam alcançados e muitos projetos frustrados. Por isso mesmo, os territórios são tão importantes. A questão do território, para as sociedades indígenas, se constitui como ponto indispensável para a sustentabilidade e desenvolvimento local.

Para as sociedades tradicionais e aqui de modo específico para as sociedades indígenas, o conceito de território abrange as duas dimensões que são indissociáveis, ou seja, não é possível separá-las. Ele é o espaço que torna possível as relações “sociais e simbólicas”, onde se vivencia a inter-relação entre os as pessoas, a natureza e a sobrenatureza. A concepção de território para as sociedades indígenas, conforme Alcida Ramos (1986, p.13), tem como suporte “a vida social ligada a um sistema de crenças e conhecimentos”, o que leva a autora a afirmar que “para as sociedades indígenas a terra é muito mais que simples meio de subsistência”. Não significa apenas recursos naturais, mas sim um “recurso sociocultural”, e ambas possuem a mesma importância e relevância.

Nesse sentido, Gallois afirma que “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura”(2004, p.41). Insiste, por isso na distinção entre Terra Indígena e território (2004, p.39):

A diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. A noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivencia, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.

Para Oliveira Filho terras indígenas:

São bens da União e os recursos ambientais ali existentes são parte integrante do território nacional, mas por constituírem habitat dos índios, a utilização de tais terras está destinada prioritariamente à reprodução sociocultural dessas populações, devendo portanto adequar-se aos seus usos e costumes e reverter-se necessariamente em benefício para os seus moradores tradicionais (1999, p. 162).

Pensando em concepção de território para as sociedades indígenas, Paul Little (2002, p.3), define territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”. Os processos de territorialização, desterritorialização e posterior reterritorialização foram profundamente marcados por situações de conflitos. Esse contexto Oliveira (apud LITTLE, 2002, p.4) identifica “como processos de territorialização que surgem em contextos intersocietários de conflito”.

Outro aspecto interessante que o mesmo Oliveira destaca é que:

Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros

grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam (e às vezes impõem) outras formas territoriais (OLIVEIRA, apud, LITTLE, 2002, p. 4).

Desse modo, os movimentos históricos de luta por demarcações de terra, os conflitos e as conquistas ou retomadas de áreas tradicionais das sociedades indígenas seriam expressões de coesão interna e fortalecimento cultural.

Em 1950, ocorreu a criação do Parque Nacional do Xingu, a demarcação de uma reserva grande e significativa. Pela primeira vez há a preocupação na demarcação de uma terra indígena com os recursos naturais necessários para a vida daquele povo. Começa a discussão sobre território para as populações indígenas. Antes, as demarcações de terras para usufruto dos índios tinham um caráter mais humanitário, de proteção, como pode ser observado na atuação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ao demarcar pequenas reservas para os índios kaiowá e guarani no Mato Grosso do Sul.

Um aspecto importante a ser destacado é que a partir da definição de limites precisos de terra que ficam disponíveis para usufruto dos povos indígenas, impõe-se aos mesmos povos uma reorganização social, decorrente da definição dessa base territorial fixa. Antes das demarcações, cada vez que tinham uma dificuldade como, por exemplo, doenças, morte de familiares, esgotamento do solo, ou desentendimentos internos, a solução, culturalmente mais recorrente, era o distanciamento. Hoje, com os limites das reservas, isso já não é mais possível. A realidade do confinamento entre os Kaiowá e Guarani sinaliza para a inviabilização do processo cultural de *Oguata*⁴⁸, em que os grupos se deslocavam para outras áreas para se reestruturarem e se reorganizarem. Atualmente, se observa outras formas de deslocamentos como as retomadas, o perambular pelas cidades, etc.

A possibilidade de recriar espaços abre possibilidades para as relações sociais. Antes do confinamento, recriar espaços consistia em deslocamentos para outros espaços nos quais criavam seus territórios. Os limites territoriais impostos pela demarcação das reservas indígenas interferem, profundamente, nas relações sociais. Nas reservas ocorrem várias situações de conflitos internos, principalmente de disputas de lideranças. É necessário, então, recriar espaços, através das retomadas, para que as relações sejam possíveis.

Por isso, para as sociedades indígenas, a perda de territórios não restringe o impacto sobre a economia, mas, em especial, também, sobre a estrutura sócio-política e

⁴⁸ Caminhada, conceitos trabalhados por Meliã e outros em que há uma alusão ao sonho guarani que é a busca da terra sem males - *Yvyamarane* ÿ.

religiosa. Assim, desterritorialização, territorialização e reterritorialização são de mão dupla e envolvem todas as dimensões da vida. Entre os Kaiowá e Guarani, quando um grupo indígena perde sua terra, necessariamente se obriga a construir um novo espaço, integrando com outros grupos, revendo sua organização social.

O território é semiotizado, isto é, transformado, resignificado pelo ser humano, ou pelos seus atores. No caso das sociedades indígenas, visualizando a sua distribuição espacial, percebe-se como é a sua organização social. Os Kaiowá e Guarani constroem suas casas na lógica do parentesco. Pode-se, por isso, considerar a territorialidade como projeção da identidade dessas sociedades sobre o espaço físico, transformando-o e organizando-o de acordo com a mesma.

Na Constituição de 1988 aparece a concepção de território indígena como habitat, espaço de afirmação étnica. No artigo 231, da Constituição de 1988, consta que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

O conceito de habitat, segundo definições do Direito Constitucional Positivo, conforme explicitado pelo Procurador da República, Wágner Gonçalves da Silva⁴⁹ (1994, p. 82), implica no atendimento a quatro condições, “todas necessárias e nenhuma suficiente sozinha”, que são as seguintes: “utilização em caráter permanente; serem utilizadas para atividade produtiva; serem imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar; serem necessários a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. A garantia que aparece na Constituição é o direito Indígena às terras de ocupação tradicional, referindo-se não a uma dimensão imemorial, mas à modalidade de ocupação, indicando a preocupação com a reprodução e continuidade cultural de cada povo indígena. O texto eleva à categoria constitucional o conceito de terras indígenas no parágrafo 1º do mesmo artigo:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

A Constituição de 1988, também, reconhece aos índios:

⁴⁹ Definição dada em aula pelo Professor Dr. Antonio Jacó Brand.

O usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas; que o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos aí os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, só podem ser efetivados com a autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra; a garantia da inalienabilidade e indisponibilidade das terras indígenas e a imprescritibilidade dos direitos sobre elas; - a proibição da remoção dos índios das suas terras; a nulidade de todos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras indígenas; a legitimidade dos índios, suas comunidades e organizações para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

A convenção 169 da OIT⁵⁰ avança na questão de terras aos povos indígenas. No artigo 13 deste documento aparece o seguinte:

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

No artigo 14 da OIT, no segundo parágrafo, aparece a responsabilização dos governos para a garantia de permanência dos povos indígenas em seus territórios: “Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam, tradicionalmente, e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse”.

Todos os avanços na legislação, porém, ao que tudo indica, ainda não se transferirá para a prática, de forma eficaz e satisfatória. Há a falta de uma política de demarcação de terras indígenas e, também, nas instâncias judiciais ocorre uma morosidade que ainda retardam os processos de regularização dessas terras.

Nesse sentido, afirma Dallari:

Tendo sido promulgada a Constituição em 5 de outubro de 1988, as terras indígenas deveriam ser demarcadas até 5 de outubro de 1993 e, bem longe disso, a União, vale dizer, o governo federal, pouquíssimo fez para o cumprimento de sua obrigação constitucional. Basta assinalar que, somadas as demarcações anteriores a 1988 e o que se fez depois, em grande parte com recursos financeiros provindos de entidades comunitárias do exterior, ainda falta demarcar quase a metade das terras indígenas (2000, p.31).

No Brasil ainda se tem mais um entrave legal que é o Estatuto do Índio, de 1973, ultrapassado, com a ideologia integracionista e assimilacionista e que não acompanha o avanço obtido na Constituição de 1988, que contém justamente o contrário, o direito à identidade indígena, e com direito a tudo que esse ser índio exige, inclusive o direito as suas

⁵⁰ Organização Internacional do Trabalho. A convenção é de 1989, no Brasil ela foi aceita em 1993.

terras. Existe um novo Estatuto do Índio tramitando na Câmara dos Deputados a anos, mas que ainda não foi votado. Segundo alguns entendimentos, a Constituição de 1988 por si só anula os dispositivos do Estatuto Antigo do Índio. Mas, enquanto o Novo Estatuto do Índio não for aprovado, para muitos continua valendo como lei.

3.2 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE EM YVY KATU

A importância e o significado desta terra de ocupação tradicional para os Guarani, de Yvy Katu pode ser percebido já na afirmação do líder religioso, Delossanto Centurião⁵¹: “essa terra aqui pra nós é ouro, aqui morreram alguns dos nossos antepassados, por isso os fazendeiros terá que nos entregar”. E para permanecerem na terra contam com a garantia da proteção de Ñanderu Guasu, como segue o mesmo Delossanto: “dizem que querem fazer despejo, mas não conseguirão, porque Ñanderu Guasu está com nós”.

Outra liderança, Sabino Benítes, também, explicita bem o significado da terra para os Guarani e que difere claramente, claramente, das concepções e modos de pensar do não índio:

E por essa nossa terra né. Então eu sou um lutador da terra, minha terra, nossa terra é o nosso interesse. E, bom, agora estamos muito felizes que já está em nossas mãos a nossa terra, né, que a área já se demarcou. E nós Kaiowá e Guarani queremos terra, tanto mulher como homem, nós queremos terra pra trabalhar, nós queremos a terra. Não como os outros como os branco, os branco eles querem a terra não é como nós que. Porque a terra nos interessa. Eles [os não índios] é só por causa do dinheiro, eles dizem que se interessam pela terra. E nós já é de outro jeito que usamos a terra, porque nós depois que nossa terra se liberar, mesmo que nós morremos todos ali, os nossos filhos vão ficar novamente trabalhando, nós nunca quer que a terra voltar para as nossas mãos, isso já é nosso mesmo. Bom, e outra coisa, também, o movimento, né, nós os índios guarani e kaiowá, todos queremos trabalhar, só pra trabalhar, pra trabalhar, pra colocarmos todas as coisas em baixo da terra, para nossos filhos né. E por isso que nós lutamos, estamos aqui com dificuldade, pra falarmos bem. Mas eu, desde que entrei aqui eu já fiz minha roça mesmo⁵².

Na mesma linha de raciocínio Delosanto destaca a função da terra para os Guarani e Kaiowá:

⁵¹ Depoimento na reunião na área Yvy Katu em 11/12/05 e colhida pelo professor Saulo Nunes.

⁵² Sabino Benítes de 58 anos, moradora de Yvy Katu, na região do Paloma. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 06.12.2006.

A terra é importante pra nós por causa da roça. E da roça que precisam mais, os mais novos, vocês mulheres têm que casar e construir sua casa e fazerem suas roças, para comermos. O que falta pra nós é a roça, a terra, para comermos, pra preparar, e não é pra ser lucro apenas. Porque o lucro pra nós não resulta em nada. É só pra trabalhar, pra plantar.



Foto 33 – Terra Indígena de Yvy Katu

Autor da foto – Egon Heck

Essa concepção de território dos Guarani impulsionou os moradores de Yvy Katu para a retomada, pois a superpopulação das reservas é tida por eles como o principal motivo para saírem da reserva e reocuparem as terras por eles consideradas como sendo deles mesmos. A superpopulação e falta de espaço nas reservas aparece claramente como um fator de tensão social, que impossibilita, entre outros, a criação de pequenos animais, como indica os depoimentos:

Sofri muito mesmo. E os vizinhos eram muito próximo né. Não podia assim, se tivesse galinha, às vezes, os cachorros (dos vizinhos) comiam. O animal se estivesse perto da estrada, as pessoas que passavam fincavam (esfaqueavam), cortavam (Samuel Lopes).

Certamente que fome não passamos. Mas, vocês mulheres, tanto nós homens, vocês já querem criar galinha, querem criar de tudo e na área antiga não tem mais espaço. [...] E os vizinhos já ficavam muito próximos. Ali já não podíamos, minha esposa já não conseguia mais criar nada. Não podia mais criar nada (Sabino Benites).

Aqui, aqui nós viemos. Não era que tudo fosse gostoso, mas a gente precisava lutar porque lá onde estávamos, como você via, era mais difícil né. Não podia mais criar nada, e tinha muita criança, que não tinha mais onde crescer, já acabou lugar pra roça. E aqui era onde nós moramos mesmo. Nossas avós moravam aqui mesmo, antigamente (Samuel Lopes).

Em contrapartida, os indígenas são unânimes em indicarem a tranquilidade como um dos indicativos mais importantes para uma melhor qualidade de vida em Yvy Katu do que em Porto Lindo, lugar de muitos conflitos, como reconhece Rosalino Ortiz: “Ali (Porto Lindo) está problemático, têm os que se machucam, têm esfaqueamento, têm coisas que nem sei, aqui [Yvy Katu] nós somos tranquilos”. Ao compararem a vida em Porto Lindo e em Yvy Katu, os informantes indígenas destacam algumas diferenças: “aqui [Yvy Katu] melhorou mais porque é tranquilo”⁵³ e segue outra moradora “é mais tranquilo mesmo. Aqui é mais tranquilo que lá [Porto Lindo] [...], aqui não tem, não tem nada de problema, é tranquilo”⁵⁴. Sabino Benítes afirma que “aqui nós somos mais tranquilos. Somos mais tranquilos. Porque, lá você sabe que nas áreas antigas sempre não vivemos tão bem”. O mesmo se observa na afirmação de Samuel Lopes: “problema aqui não tem mais. É bem normal. Aqui nós estamos, não tem o que contar sobre problemas. Estamos bem tranquilos”. Ambrósio, ao comparar como era em Porto Lindo com a vida em Yvy Katu, afirma que “sim, melhorou, porque não ouço coisas ruins acontecendo, pra mim né”. A respeito da presença das crianças e adolescentes, Marta Fernandes relata a satisfação observada, no fato de morarem no Yvy Katu: “Hoje eles são todos felizes aqui, esses aqui”.

Para Sabino Benítes, um dos aspectos que asseguram o viver bem e a tranquilidade acima são os critérios para a seleção dos novos moradores que pretendem residir nas terras reocupadas, dando preferência e permitindo somente pessoas que seguem o mesmo modo de ser tradicional:

Eu, como liderança, aqui nós entramos, aqui quando tomamos, agora já está em nossas mãos, nós não podíamos permitir quem vive no modo de ser dos não índios, que vive no modo de ser dos não índios a gente não podia admitir aqui.

Há, ainda, outros aspectos importantes na concepção guarani de território e sustentabilidade e que foram motivadores para a reocupação das terras, em Yvy Katu. Delosanto Centurião aponta para os aspectos ambientais ou, para a relevância de

⁵³Ambrósio Garcete de 65 anos, morador de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

⁵⁴Marta Ortiz de 80 anos, moradora de Yvy Katu. Entrevista realizada por Rosa S. Colman em 07.07.2006.

determinados recursos naturais: “aqui ainda há várias plantas medicinais, perto do rio para pescar e ainda temos onde caçar”⁵⁵. A foto a seguir apresenta uma moradia próxima de uma mata.



Foto 34 – Terra Indígena de Yvy Katu

Autor da foto – Egon Heck

A questão da água é apontada, ainda, por outros depoentes como algo fundamental para a qualidade de vida dos Guarani. Samuel Lopes se lembra como sofria na Reserva de Porto Lindo por causa da falta de água:

eu morava um pouco longe mesmo da água né. A água mesmo, às vezes, quando estragava a energia, eu, às vezes, de longe eu ia. Naquele tempo eu tinha vaca também, às vezes, ia buscar água nas costas. Sofri muito mesmo.

A falta d'água é apontada como um dos motivos que os fizeram sair de Porto Lindo e, em contrapartida, ressaltam como um dos fatores importantes para uma melhor qualidade de vida em Yvy Katu, exatamente, a abundância de córregos.

Além da abundância de água, Delosanto lembra outros aspectos importantes para uma melhor qualidade de vida, em Yvy Katu:

⁵⁵ Depoimento na reunião na área Yvy Katu em 11/12/05 e colhida pelo professor Saulo Nunes.

do jeito que eu sinto, o guarani melhorou, muita coisa melhorou, melhorou da parte de remédio (plantas), melhorou o remédio, melhorou a roça, melhorou que os índios, para mim pelo menos, eu não quero que entre aqui, não quero que aqui entre a briga, que não briguem.

Aí ressalta a importante questão das roças, sinônimo de fartura e fator fundamental para as festas e a prática da reciprocidade guarani. Samuel Lopes percebe que: “Já têm muitos que tem mandioca. Agora tem milho, melancia, tem gente que até planta arroz. E a intenção é esticar mais, pra aumentar mais. E assim que é, cada um tem sua roça”. Sabino Benítes segue na mesma linha: “bom, eu tenho muito, tenho mandioca, tenho batata, de todo tipo de comida tenho tudo”.

Delosanto, em seu depoimento, critica os não índios por terem lhes imposto um tipo de alimentação que não é próprio do Guarani e do Kaiowá e que cria dependência. Conclui que é mais vantajoso cultivar a roça:

E os não índios de tanto nos alimentar com suas comidas, agora a gente come da comida deles e se a gente não tem [dinheiro] também não comemos. [...]. E se a gente trabalha em nossa roça resulta em muita coisa, qualquer hora você acha o que seja proveitoso, para você comer. Por ai eu vejo vantagem.

Sabino lembra que as sociedades indígenas sempre são alvo de críticas por causa da questão do trabalho. Os não índios, através da mídia, divulgam a idéia de que “índio é preguiçoso” e questionam: “para que querem terra se não trabalham?” A respeito destes preconceitos e indagações ressalta que: “Não adianta a gente pegar uma terra e sentarmos e ficarmos esperando, não pode, nós devemos mostrar para os não índios que nós somos trabalhadores, nós índios, índio guarani e tanto o kaiowá”.

Estes depoimentos são confirmados, facilmente, quando se observa a vida nas terras reocupadas: a alegria das crianças no banho no córrego e a possibilidade de pescar, a importância das pequenas áreas de mata, a fartura das roças. Tudo isso é motivo de muita felicidade entre crianças e adultos e indica possibilidades concretas de maior autonomia frente ao processo de crescente dependência das políticas de segurança alimentar, implantadas pelos Governos.

A dependência dos não índios e a afirmação da identidade guarani estão diretamente relacionadas com a questão da luta pela terra. É o que ressalta do depoimento de Sabino quando afirma que:

Porque, você sabe, nós índios Guarani e Kaiowá, se a gente, nós índios, entrar nesse modo de ser dos não índios, você não pode se intrometer mais em nada, porque por

isso, que muitos tentaram com a gente, diziam: não, porque você tem que entrar no nosso modo de ser, tem que viver no modo de ser dos não índios, porque isso e aquilo, porque se a gente entrar aqui não morremos mesmo, diziam. Nem sei bem mesmo o que era. Mas não é isso. Isso é uma traição também, é uma traição porque se eu entrar nisso, eu, por exemplo, se eu entrar aqui agora nisso, como se fosse liderança que vou entrar né. Mas eles, eu não poderei mais me envolver com nada. Eu não poderei mais ir em reuniões, longe, eu não poderei mais ir participar nas áreas de retomadas, não poderei mais ir nas danças (rezas), nos guachire dos nossos, eu não vou mais poder entrar. Porque o modo de ser dos não índios já não permite mais essas coisas, por causa dessas áreas de retomadas, pra gente não pegar que eles tem interesse em destruir todo o nosso modo de ser da gente que, para que não possamos mais em mais nenhum lugar a gente lutar de novo pelas nossas terras. Assim que entendo, não é que eu entendo, eu vejo assim.

Esse aspecto da identidade religiosa do Guarani e Kaiowá relacionada com a terra aparece, também, no depoimento de Delosanto: “e pra ter uma vida sagrada [marangatu] só com sua terra. Para que possam colocar bem, a dança pode colocar todas as coisas bem. Na dança”.

Um outro aspecto relevante na vida dos Guarani e Kaiowá hoje, e que está na raiz de muitos conflitos, diz respeito à forma de resolver os problemas cotidianos que existem em qualquer comunidade. Sabino analisa essa questão em Yvy Katu:

Mas aqui problemas, problemas não têm, porque, vai ter problema se a gente fizer, mas a gente não faz problemas e, também, não entramos para que aconteça qualquer coisa, todos se respeitam o nosso trabalho aqui nós somos tranquilos. [alguém passa na rua e Sabino cumprimenta] E se tiver problemas aqui nós arrumamos um com outro, nós arrumamos, aqui que nós estamos no Agrolak, no Paloma aqui, se tiver qualquer problema, só eu mesmo que arrumo. De lá vem alguém e me chamam: “aqui eu tenho um problema que gostaria que você arrumasse”. Ali tem meu cunhado, qualquer problema a gente arruma, a gente conversa um com outro. A gente conversa, mas não é na agressividade, nem na base da paulada, nem nada, tranquilamente conversamos. “Não pode ser assim, isso não presta”. Aqui a gente ainda está com dificuldade como se tivéssemos ainda em terra alheia, a nossa área certamente já se demarcou, mas ainda não se homologou. E então, temos em cada coisa a gente precisa se ajudar, trabalhar juntos, pra não fazermos nada de errado. E se acontecer alguma coisa errada se avisa duas vezes, duas vezes a gente se avisa. Agora a gente se avisa, a primeira vez, na segunda vez a gente se avisa, e na terceira vez já não se pode avisar, ali nós já chamamos a comunidade para que possa ver o que que a comunidade vai resolver. Se está bom fazer assim, nós avisar duas a três vezes ou nós que já crescemos tudo, tem que ser como criança que se avisa toda hora, não pode. Até duas a três vezes a gente se avisa. Depois já. Se não obedecer as ordens, então ele pode, tem área antiga, tem Porto Lindo, tem Sassoró, tem Cerrito por tudo, mas em áreas novas não podem fazer problemas, nós mesmo não podemos fazer problemas um com outro.

Além do diálogo e aconselhamento, citado por Sabino, as constantes reuniões, indicadas por Samuel Lopes, são as formas principais escolhidas para resolver desentendimentos e conflitos internos:

Problema aqui não tem mais. É bem normal. Aqui nós estamos, não tem o que contar sobre problemas. Estamos bem tranquilos. E se acontecer alguma coisa, ai a

gente só vai se ajudar. O meu tio ali (Rosalino) tem reunião a cada 15 dias e passam essas coisas pra não ter problemas maiores. Nós estamos aqui pra defender a terra.

Para Delosanto, a sua atuação como rezador é que não tem permitido nenhum mal: “E só pode ser nisso (na reza). Graças a Deus que desde que nós entramos aqui não tem nenhum aqui que se beliscou”. E num outro momento, o mesmo rezador afirma que: “Aqui eu tenho amor (não permito), e não quero que nenhum índio se belisque, isso que eu acho pra falar, e valorizo também isso, porque por ai a gente vê que tem mais garantia de tekoha”.

Sabino considera a atuação dos rezadores muito importante e destaca a pessoa de Delosanto como rezador liderança a ser respeitada e seguida:

os caciques, nos ajudou muito aqui. Aqui tinha o cacique que mais me ajudou, tinha o, tinha uns 5, 6 caciques que trabalharam mesmo com a gente, até hoje eles sempre trabalham com a gente. Mas tem um cacique que é o principal, que temos com a gente aqui no Agrolak, no Yvy Katu. Ele já está bem velhinho, ele já não agüenta mais levantar pra rezar, só desde onde ele está sentado, qualquer benzimento ele faz. Ele, não é porque tem preguiça, até hoje ele quer continuar trabalhando, mas já, o seu talento, a sua força já não dá mais [...] ele que é o da nossa frente (líder). Então ele, nós nele que, todos nele que nos guiamos. Se ele disser qualquer coisa a gente tem que fazer, enquanto estiver vivo aqui em cima da terra, nós devemos respeitar e respeitamos qualquer cacique.

Ao ser questionado sobre o que mais sente falta, Sabino destaca a não homologação de Yvy Katu e a falta da proximidade de um córrego na região por eles ocupada nesse momento⁵⁶, como suas maiores preocupações:

é falta se homologar a terra, se homologar a terra né. E pra nós aqui que falta mais é, pra nós aqui do Paloma o que falta mais aqui é só água mesmo. Porque nós trazemos a água de longe, na carriola trazemos água. Lá no Agrolak está bem porque eles estão próximo da água (córrego). O Remanso também estão bem, não precisa de água, porque eles estão próximo da água. Só nós que estamos mal, que mais precisamos é isso, essa é a nossa maior preocupação.

Dentre os problemas que ainda persistem, Delosanto indica que:

pra mim o que mais falta é mais roça, aliás, falta muita coisa, aqui pra nós falta água (encanada), nós já somos velhos, para esses novos ainda podem ir buscar água, mas para nós isso não dá mais nós queremos, para dizermos bem, em cima de nós mesmo (próximo), para que dali a gente só puxe a água pra nós. E luz, e, casa, isso que falta também pra nós. Enquanto vivermos, porque nós já somos velhos, essa senhora (sua esposa) já está bem velhinha, e eu também já sou velho.

⁵⁶ É importante ter presente que os Guarani ocupam, nesse momento, apenas pequenas extensões da terra identificada como terra indígena, resultado de complexas e difíceis negociações.

E, numa outra visita, foi observado que já havia água encanada e Delosanto estava satisfeito por poder pegar água com mais facilidade.

3.3 TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE PARA OS KAIOWÁ E GUARANI⁵⁷

Compreender o significado e a importância do território para os Kaiowá e Guarani requer buscar o sentido dos conceitos de *Ñane retã* e *Ñande rekoha*:

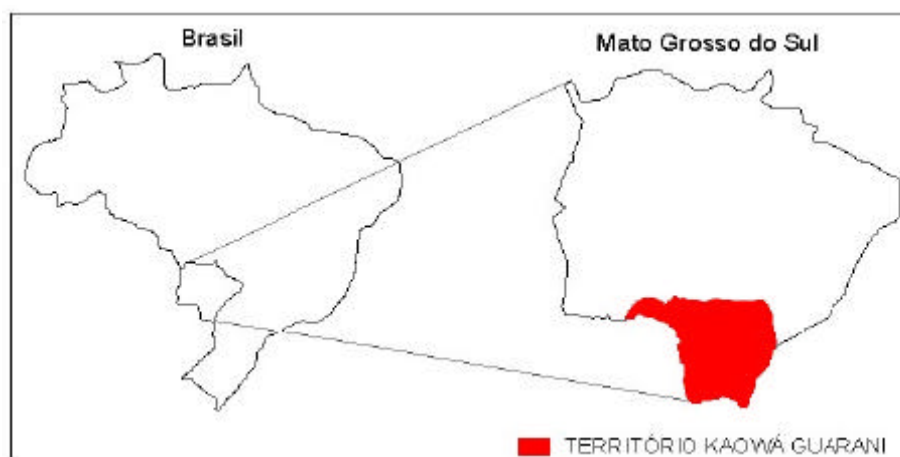
La conceptualización ñane retã es por tanto el de una territorialidad política. En este caso es también el lugar que Ñande Ru extendió y amojonó para que los Paĩ usen esta tierra que les fue designada; esta patria recibe nombres sagrados. Ñane retã y su particularización, ñande rekoha, es el lugar, como lo indica la misma composición de la palabra, donde se sitúa y donde es posible ñande reko. Por esta razón por la que el asunto tierra es de primordial importancia (MELIÀ, G. GRÜNBERG e F. GRÜNBERG, 1976, p. 190).

Segundo estudos de Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976, p. 217), o território original e tradicional teria uma área de aproximadamente 40 mil km² de extensão, e encontra-se dividido ao pela fronteira entre o Brasil e o Paraguai:

Los Paĩ mantienen hasta hoy como único grupo guarani la noción de su propio territorio que se extiende al Norte hasta los ríos Apa y Dorados (Pirajuy) y al Sur hasta la sierra de Mbarakaju y los afluentes del río Jejuí (véase mapa). Su extensión Este-Oeste va unos 100 Kms. a ambos lados de la cordillera del Amambay (la línea fronteriza Paraguay-Brasil) inclusive todos los afluentes de los ríos Apa, Aquidabán (mberyvo), Ypane, Arroyo Guasu (Yete), aguaray e Itanarã del lado paraguayo y los ríos Dorados (Pirajuy), Amambái e Ygatimi del lado brasileño.

O mapa a seguir localiza o território tradicional dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul.

⁵⁷ Parte do artigo de COLMAN e BRAND (2005) Território para os Kaiowá e Guarani, publicado em CD-ROM do II Seminário Internacional: Fronteiras étnico-culturais, fronteiras da exclusão e práticas educativas num contexto intercultural – UCDB, Campo Grande MS 18 – 21 de Setembro de 2006.



Mapa 03 - Território Tradicional Kaiowá Guarani no Mato Grosso do Sul.

Fonte - C. Smaniotto (2005) Geoprocessamento do Programa Kaiowá Guarani, NEPPI/UCDB.

Tratar da questão do território e sustentabilidade para esta população indígena requer conhecer sua forma de se relacionar com a natureza e a sobrenatureza. Melià (1987, p. 82), quando se refere ao território tradicional guarani, afirma que o mapa cultural se “superpone a un mapa ecologico que si no es del todo homogeneo, tampoco quiebra ciertas constantes ambientales”. E ainda “De los tres espacios por los que se mueve y en los que habita el Guaraní, sea tal vez el espacio ceremonial la centralidad misma de la vida Guaraní, donde el *ñande reko*⁵⁸ se estrutura en sus aspectos económicos, sociales y políticos” (MELIÀ, 1991, p. 6).

Tradicionalmente, os Kaiowá e Guarani se relacionavam com a natureza harmoniosamente, não explorando-a de forma agressiva. O manejo dos recursos se dava respeitando a vitalidade do solo. A própria agricultura era de itinerância, isto é, faziam seus roçados em derrubadas que eram queimadas, cultivadas e depois de dois ou três anos se deslocavam, deixando aquela terra descansar e se refazer. Havia muito espaço e uma vegetação densa que possibilitava essa alternativa. Esse sistema, conhecido como agricultura de coivara, não deixava esgotar os recursos do solo. Junto à agricultura havia outros elementos os quais os Kaiowá e Guarani se apoiavam para seu sustento, como a caça de vários animais, a pesca, que era abundante, e a coleta de frutos, plantas alimentícias, com destaque para a coleta do mel, que enriquecia sua alimentação.

⁵⁸ *Ñande reko* é um conceito amplo que indica nossa cultura, nosso modo de ser, nosso sistema e nossos costumes.

Os Kaiowá e Guarani são, historicamente, conhecidos como povo da mata (*Ka'aguygua* ou *ka'aygua* = os da mata, o próprio nome dos Kaiowá vem dessa denominação), por escolherem para a localização de suas aldeias preferencialmente áreas de mata. Pereira (2004, p.171 e 172) faz referência a uma definição de floresta, abrangendo o seu sentido cosmológico:

A floresta – *ka'aguy* – compõe, na cosmologia kaiowá, o espaço que fica fora dos lugares ocupados pelas casas e roças. É pensada enquanto uma cobertura vegetal que não recebeu a ação transformadora intensiva do homem. A floresta em sentido genérico é uma categoria ampla, comportando importantes diferenciações internas. É o espaço onde vivem seres não-humanos (animais e espíritos), cuja relação com os humanos é muitas vezes marcada pelo signo da depredação. Por toda essa complexidade, a floresta oculta espíritos dos mais diversos gêneros, e dela podem emergir pessoas estranhas ou inimigas.

Para demonstrar o significado da floresta para os Guarani e Kaiowá, Pereira (2004, p.172) segue relatando a fala de um cacique de Guyraroka⁵⁹ sobre a degradação ambiental: “acabou tudo, acabou mata, bicho, peixe..., a vida do índio ficou triste”. E o autor explica que “sem a enorme heterogeneidade de formas de vida abrigadas na floresta, a existência humana torna-se árida, carente de mistério e alteridade”.

F. Grünberg destaca bem as graves conseqüências da destruição das matas para a vida dos Guarani hoje:

O prejuízo advindo da perda da floresta vai muito além do componente econômico. Para os Guarani a floresta com seus campos naturais era “tudo o que contava”, era tudo o que conheciam do mundo, era o seu mundo. Domesticar a floresta com seus perigos era a oportunidade que tinham os homens para desenvolver sua personalidade e para obter prestígio. A comunicação vital com os animais e com os espíritos da floresta permitia-lhes desenvolver sua rica vida espiritual (2002, p. 2).

O desmatamento nas terras indígenas, atualmente, contribui para a falta de perspectivas de vida, principalmente para os jovens. Nessas circunstâncias, os Kaiowá e Guarani são obrigados a buscarem outras alternativas para desenvolverem sua personalidade e prestígio. Muitos se empregam nas usinas, alguns são pastores das igrejas pentecostais e outros jovens são funcionários públicos.

Os Kaiowá e Guarani consideram os espíritos da floresta como donos ou “cuidadores da floresta”, na expressão de F. Grünberg. Este dono/cuidador (*jára, járy*) protege a mata e cada elemento da mata e da vida, das pessoas, das doenças, enfim, tudo e todos têm o seu próprio dono. O respeito é tão evidente que quando uma pessoa deseja, ou

⁵⁹ Terra Indígena conhecida também como Ypytã e Yvyraroka, está localizado no Município de Caarapó.

melhor, precisa de uma árvore para construir sua casa, por exemplo, deve pedir licença ao dono para poder retirar a madeira. Se uma pessoa entrar numa mata sem fazer uma oração adequada e pedir permissão poderá lhe ocorrer acidentes ou outros constrangimentos.

Isto se evidencia, também, nos trabalhos de LANDA (2005, p. 265):

A existência de seres responsáveis pelas matas e florestas – os *ka'aguy jara* – cuja atribuição é cuidar e zelar por estes locais, e para quem deve ser solicitado permissão para adentrar nestas áreas, é de conhecimento daqueles que desejam explorá-las.

Essa compreensão pode ser observada, ainda, na entrevista de uma liderança guarani: “Quando a gente vai entrar no mato, tem que fazer o jehovasa (se benzer), assim falar pro dono da mata para não olhar mal pra gente. Então, na época pra derrubar o mato, você tem que chegar ali e fazer assim” porque se derrubar a árvore sem estabelecer contato com o espírito da mata você fica doente, afirmava uma liderança guarani, da reserva indígena de Caarapó⁶⁰. E segue o depoimento da mesma liderança, afirmando que “nós mesmos somos os do mato, nós somos o mato. Olha, antigamente, nós éramos do mato, fazemos parte, com os bichos, com o meio ambiente, nós somos o meio ambiente, o mato”.

E para reforçar esta idéia, Brand (1997, p. 243) cita o depoimento de Jorge Paulo, da reserva de Caarapó, afirmando que “quando batiza planta parece criança quando vai ao doutor para tomar vacina. Aí não pega doença”, isto significa que o bom desenvolvimento das plantas depende da comunicação com os seus “donos”, através da reza e das práticas rituais. Cavanha Paim, da mesma área indígena reconhece que “vai deixando a reza e a planta e a chuva fica ruim”. (BRAND, 1997, p. 245)

Conforme estudos de Pereira (2004, p. 173):

A floresta em grande medida está sujeita aos seus próprios desígnios, podendo ser generosa numa estação e em outra expor seus exploradores à fome e à penúria devido à dificuldade de encontrar alimentos. Entretanto, o fundamental para um bom manejo da mata, além dos conhecimentos práticos supostos como comuns a todos os membros da etnia, é estabelecer uma boa relação com os espíritos protetores das espécies que aí vivem, isto sim constitui o diferencial. É verdade que o grande conhecimento das potencialidades de exploração faz com que sempre consigam alguma fonte de alimento, mesmo que seja considerado inferior na escala gastronômica, servindo como paliativo até que se encontre alimento considerado mais apropriado ao consumo humano.

⁶⁰ Depoimento gravado por A. Brand durante oficina realizada em Caarapó, dia 9 de novembro de 2000, com um grupo de índios já mais idosos, tendo em vista a implementação de um programa de replantio de espécies vegetais nativas no interior da área indígena (Arquivo Centro de Documentação, Programa Kaiowá/Guarani/UCDB).

Dessa forma, situações de sofrimento sinalizam para um rompimento com os deuses. A própria degradação ambiental é tida como uma forma dos deuses se manifestarem tristes porque as pessoas abandonaram o modo de ser dos Kaiowá e Guarani. Nos projetos de recuperação ambiental, em Caarapó, os caciques diziam que não adiantava apenas plantar mudas de árvores sem realizar as práticas religiosas, que a floresta não poderia se reconstituir sem o consentimento dos deuses. Afirmavam que voltando a praticar o *Ñande Reko* os deuses se alegrariam e a mata voltaria, com toda sua riqueza.

Tradicionalmente, os Kaiowá e Guarani relacionavam-se de forma harmoniosa com a natureza, já que se consideravam parte dela e não a exploravam de forma agressiva. Usufruíam das riquezas e da diversidade de alternativas para viverem de forma farta e feliz, respeitando a vitalidade do solo. Os depoimentos dos mais velhos sempre demonstram esta fartura, quando se recordam com saudades do tempo em que viviam felizes na mata, como mostra o depoimento citado por F. Grünberg (2002, p. 3): “Aquela floresta lá, chamamos de *ka’aguy rory* – ‘floresta da alegria’, lá tinha uma casa grande onde cantávamos e dançávamos nossas orações durante toda a noite. O pessoal bebia somente *chicha*⁶¹ abençoada, nada de água, nem sequer um mate”.

Chamorro (1998, p.43) destaca o papel dos diversos espaços que compõem o território guarani: “A selva é o espaço da caça, da pesca e da coleta; a roça, o lugar do cultivo; a aldeia, o lugar das casas, das festas e das reuniões [...]”.

Em projetos de recuperação ambiental se observa a satisfação dos índios com os resultados positivos alcançados:

É a mesma coisa a gente dizer, ver uma coisa assim que você fica alegre, uma coisa que estava errado, você vê que consertou, você fica todo satisfeito porque voltou aquele negócio no lugar certo. Então o dono do mato vai ser a mesma coisa, ele vai ficar alegre porque está reflorestando, o pedaço que foi perdido, tá crescendo⁶².

⁶¹ Ou kaguĩ - bebida tradicional, preferencialmente a base de milho branco fermentado, indispensável nas festas e nos rituais, mas também usado nos dias comuns. Há, também, os que são feitos a partir de cana-de-açúcar e outros, como com o fubá, atualmente.

⁶² Depoimento gravado por A. Brand, durante oficina realizada em Caarapó, dia 9 de novembro de 2000, com um grupo de índios já mais idosos, tendo em vista a implementação de um programa de replantio de espécies vegetais nativas no interior da área indígena (Arquivo Centro de Documentação, Programa Kaiowá/Guarani/UCDB).

A seguir, a título de ilustração, apresenta-se o nome de algumas áreas tradicionais retomadas, a partir do final de 1970 e a tradução das nomenclaturas em Guarani, que confirma a tradicionalidade das mesmas. Tem-se: *Sucuri'y*, que significa rio de Sucuri, *Panambizinho*, é borboleta pequena (*Panambi*=borboleta), *Kokue'i*, é roça pequena, *Pirakua*, quer dizer buraco do peixe, Guaimbé - em guarani é *guembe* ou *mbegue*, é um tipo de cipó, *Takuára*, é bambu, *Guasuty*, significa lugar de veados, *Jaguary*, quer dizer rio de Onças, *jagua*, é uma abreviação de *jaguarete*, que é onça, *Jaguapire*, traduzindo é casca de onça, *Jarara*, é jararaca, Arroyo *Kora*, traduzido literalmente quer dizer córregos em círculo. Apenas atentando as denominações indígenas, já se pode observar a biodiversidade existente, como peixes, córregos, veados, onças, borboletas, roças, cobras, cipó, bambu e outros. A questão da cosmologia guarani está presente, também, nos nomes das áreas, como no caso de *Yvy Katu*, que é terra sagrada e *Ñanderu Marangatu*, que significa nosso pai sagrado. Anteriormente denominavam-na de Cerro *Marangatu* devido a um monte ali localizado, considerado sagrado.

Outro aspecto que comprova a forma equilibrada com que os Kaiowá e Guarani manejavam os recursos é a prática da própria agricultura, realizada também pelos povos indígenas em geral. A agricultura era de itinerância, isto é, faziam seus roçados em derrubadas que eram queimadas, cultivadas e depois de dois ou três anos, quando observavam que a plantação já não estava de acordo, por causa do solo já desgastado, se deslocavam, deixando aquela terra descansar e a mata se refazer. Havia muito espaço e uma vegetação densa que possibilitava essa alternativa. Esse sistema conhecido, como agricultura de coivara, não deixava esgotar os recursos do solo.

Inicialmente, toda a relação com a natureza deve ser entendida a partir da lógica da reciprocidade - *jopói*⁶³ ou da lógica do dom. Para Melià e Temple (2004, p. 70):

La integración del modo de producción a la reciprocidad extiende la reciprocidad a la naturaleza. Dado que el hombre recibe la vida biológica de la naturaleza, las frutas de los árboles, la mandioca y el maíz del suelo, el agua de los ríos o de la lluvia, el calor y la luz del sol, todo eso puede parecer un don inicial con el cual entre en reciprocidad la tierra es imaginada como donante. En realidad no lo es. Las frutas o las semillas son producidas en gran cantidad porque son pocas las que encontrarán la posibilidad de desarrollarse;

⁶³A tradução vulgar indica presente, porém, etimologicamente significa *mãos abertas*: *jo* (recíproco), *po* (mão) e *i* (abrir-verbo antigo, informação dada por Melià, no seminário de Junho de 2006, na UCDB).

Para Ladeira e Tupã “o ambiente que compõe o território Guarani apresenta aspectos físicos da paisagem e espécies naturais que implicam um modo de vida definidor das regras de convivência” (2004, p. 51). Isto indica que há relação intrínseca entre as relações sociais e o espaço para os Kaiowá e Guarani.

No uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani, a questão da agricultura é um aspecto importante. Inicialmente, é necessário reforçar a idéia de que os Kaiowá e Guarani sempre foram e são agricultores, profundos conhecedores dos ciclos da terra, dos melhores solos, das variedades de produtos, como tipos de mandioca, feijão, de abóbora e de milhos.

Nesse sentido, merece especial destaque o milho. Ele tem importância vital para os Kaiowá e os Guarani. O milho, na cosmologia dessas populações é tão expressivo que já foram consideradas por Schaden (1974) como a “sociedade do milho”. Uma das mais importantes festas dos Kaiowá é a festa do milho - *avatikyry/avati ñemongarai*, na qual se abençoa junto com o milho os demais primeiros frutos, significando como que uma abertura para o consumo da produção. Nessa ocasião, também, tradicionalmente, os meninos kaiowá perfuravam seu lábio inferior, no ritual de iniciação. Consideram como um ente importante e de referência o dono do milho – *Jakaira*, o que confirma a íntima relação entre o mundo dos humanos, da natureza e da sobrenatureza.

Chamorro (1993, p. 118), retrata bem a relação que os Kaiowá, no caso de Panambizinho, têm com o milho. Compara, inclusive, o desenvolvimento da criança com o milho: “Así como en el *avatikyry* el maiz es una criatura, en el *kunumipepy* los niños son como las plantas”. Tanto o milho como a criança depende, para seu pleno amadurecimento, de complexos rituais - *avatikyry* e *kunumipepy* - que tinham um espaço importante na vida de qualquer aldeia. Chamorro, num outro momento, afirma que “as crianças são como as plantas, são como as sementes [...]. Enquanto as crianças crescem, no mundo há esperança. Quando isso não mais acontecer, os homens podem plantar milho, mas este não dará fruto” (1991, p. 18).

Quanto ao conhecimento tradicional dos Kaiowá e Guarani à respeito do milho, Schaden (1974), já havia catalogado cerca de oito variedades, dentre as quais desatacam-se as seguintes características: algumas são plantas de baixo crescimento, com espigas alongadas em comparação com o milho duro, cuja designação é *avati puku*. A coloração das sementes, por sua vez, eram brancas, amarelas, vermelhas e pintadas (com grãos amarelos e vermelho, em mistura).

De todas essas variedades se destaca, pelo interesse etnológico, o *avati jakairá morotí* ou *avati puku*, de pé alto e grão branco, o preferido para fazer *chicha*. Para os Kaiowá este representa uma simbologia especial, como nos relatam Contini Costa e Rego (2003, s/p):

Os Kaiowá se referem a este milho com muito respeito. “Este tem luxo, não dá em qualquer terra” [depoimento indígena], não dá em kaáti (paisagem de campo), nem roçado novo, só na Capoeira. É preciso benzer a semente, acentua um informante. Este é muito delicado, diz outro; a gente planta a roça e já não cruza mais; e é preciso batizar a terra.

Mas, na realidade, os cuidados ou o respeito cerimonial e mágico são observados, também, com outras variedades, mas, pelo menos entre os Kaiowá dá-se maior importância ao *avati jakaira morotĩ* (SCHADEN, 1974). Outros autores, como Melià, G. Grünberg e F. Grünberg (1976), citam como diversidades de milho conhecidas e cultivadas pelos Guarani o *avati morotĩ*, *avati sa'yju* e *avati tupi* e como variantes do *avati morotĩ* (milho branco) o *avati tavyterã*, *avati jakaira*, *avati puku*, *avati mitã*, sendo que todos estes são considerados cultivares sagrados.

Noelli (1993), citando Guatti (1985), identifica seis cultivares de milho Guarani: *avati atã*, *avati tataye*, *avati chayre*, *avati hara piabi*, *avati yú*, *avati pyta*. A autora, ainda, acrescenta mais sete variedades nomeadas em guarani como: *avati ti*, *avati moroti*, *avati guaicuru*, *avati ky*, *avati tiri*, *avati mbya* e *avati pororo*.

Para os Kaiowá e Guarani território é *tekoha* e, segundo Melià (1991, p. 3): “*tekoha* es el lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guarani. La tierra concebida como *tekoha* es ante de todo un espacio socio-político”.

Esta conceituação pode ser confirmada e enriquecida no depoimento do professor guarani, Eliézer Martins⁶⁴. O professor inicia fazendo referência a uma conversa com um rezador importante da área de retomada, Yvy Katu, no município de Japorã, MS, que reflete o modo de pensar dos Kaiowá e Guarani à respeito de território. O professor afirma que: “O chão pra nós é especial pra entender, pra fortalecer a nossa dança e vai fortalecer a Língua” (MARTINS, 2006, p.143). Através desta afirmação já é possível perceber que o conceito de território para este povo vai muito além de questões materiais. O espaço é um elemento essencial para a sobrevivência cultural.

⁶⁴ Mesa Redonda, intitulada *Professores Indígenas e a luta pela terra*, ANPUH (Encontro Regional de História, UCDB, Outubro de 2004) Publicado pela Revista Tellus ano 6, n. 10 de 2006.

Martins segue expressando a necessidade de pensar no futuro das próximas gerações: “a terra vai servir pra nós repassar, repassar tudo que a gente tem, de acordo com a nossa visão, pras crianças e, também, ensinar as crianças que a terra pra nós não é pra gente chegar e ai ficar e depois dizer que essa terra já não vale mais e vamos vender” (2006, p. 143). Esta afirmação indica, também, como o conceito de território vem carregado de aspectos da cosmologia e de caráter não capitalista por não visar lucros. Martins elabora suas análises, a partir da religiosidade, da cultura, relacionando essas dimensões com o território: “É como a reza voltar, o espaço vai ajudar nós, o espaço vai ajudar nós em muitas coisas do nosso modo de ser” (2006, p.144). Em seguida, Martins reafirma que a retomada de territórios perdidos como indispensável para o processo de fortalecimento cultural: “Porque se nós não ocuparmos a nossa terra que era, tradicionalmente, isso vai prejudicar, porque da terra que vem o nosso fortalecimento da cultura” (2006, p.146).

Pelo que se observa nas aldeias, é possível constatar que o viver bem está ligado ao fato de viver na aldeia, na sua terra. Assim, qualidade de vida está intrinsecamente relacionada com qualidade da terra. As pessoas, pelo menos as que estão tentando recuperar sua terra tradicional, sonham em um dia poder voltar a viver e ser feliz na terra onde nasceram ou na qual seus antepassados viveram. Mesmo que morem em outras aldeias, têm a sensação de que alguma coisa lhes falta. Muitos dizem que não seriam felizes longe de seus parentes, ou que não se adaptariam em viver com os não-índios.

O território, para os Kaiowá e Guarani, representa o espaço possível para a sobrevivência física e cultural. O lugar do território não é qualquer um, tem sempre um significado de pertença, desde seus antepassados, ali estão enterrados seus ancestrais. A terra deve ser lugar de muita fartura e de preferência perto de córregos, de mata. Esta realidade está presente no imaginário dos Kaiowá e Guarani, mesmo nas crianças que vivem em áreas de brachiária e colônia, sem rios, pois quando estimulados a fazerem desenhos, ilustram a mata como se fosse uma realidade vivenciada. É muito comum, onde não tem mais mata e córregos nas aldeias, as pessoas saírem em busca de pesca e caça em propriedades particulares, às vezes arriscando a própria vida. O frescor do mato, da sombra, o canto dos pássaros, tudo traz tranquilidade e equilíbrio para a vida do Kaiowá e do Guarani.

Segundo Landa (2005, p. 50):

Assim, terra e território são conceitos que se interrelacionam em seus aspectos físicos, sociais, culturais e religiosos, mas apresentam diferenças entre eles. A terra

é o suporte físico e o território é a possibilidade de viver em plenitude o modo de ser Guarani. A concepção de terra dos índios ñandeva/guarani e kaiowá não apresenta simetria com a que a sociedade nacional tem sobre ela. A terra para os Ñandeva/Guarani e Kaiowá, neste momento histórico, é o horizonte a ser perseguido, e ao mesmo tempo é a força motriz que os mobiliza para a ação e superação das adversidades presentes no seu devir.

O território kaiowá e guarani, também, tem a ver com suas relações sociais. Tradicionalmente, sua organização social se dava em torno da família extensa reunida em torno de uma liderança (*tekoharuvicha*, *tekohajára*, *mboruvicha*), que aglutinava o poder político e religioso. A família extensa vai além dos laços consangüíneos. Moravam numa casa grande (*óga jekutu*, *óga pysy* ou *óy gusu*) muitas pessoas. Como bem assinala o depoimento de Ubaldo Castelan, citado por Brand (2000, p.124): “sempre andava parente junto [...] cabeçante é o cacique”. E a respeito da descrição da casa grande em que moravam, assim esclarece: “É grande, mais ou menos uns vinte metros de comprido por dez de largura [...]. Ali dentro cada casado morava separado, parente, dez, quinze casado, ali dentro, mas separado”. E o mesmo autor segue informando o número aproximado de moradores nas casas grandes com o relato de Feliciano Gonçalves:

[...] tinha às vezes como cinqüenta, oitenta, cem naquela localidade [...] só os parentagem combina mais bem porque tem aquele próprio cacique [...]. Aquele próprio cacique ai, o cacique falava aquilo e falou aquilo, acabou. [...] Tinha sessenta, tinha cem, tinha cento e pouco, só grupo de família ali e todos obedecia aquele mais velho, o cacique. É tronco, né? (BRAND, 2000, p.124).

Lehner (2002, p.6), em seus estudos, sistematiza e apresenta o modelo da organização sócio-política e territorial guarani e kaiowá. Dentre os aspectos, cita várias características como a estrutura social do *tekoha* entre os Kaiowá, que no Paraguai são denominados de Paĩ Tavyterã:

-A família extensa (grupo de famílias nucleares relacionadas por parentesco) é o núcleo social estável do *tekoha*.

-um casal da geração ascendente, referida como *Tamõi/Jaryi* é a autoridade social e moral da família extensa e exerce também as funções rituais para a família.

-o casal pode escolher livremente seu lugar de residência, na família extensa do esposo ou da esposa, mas também na família extensa de um tio ou tia de um deles. Esta livre escolha é um mecanismo para solucionar conflitos, mas também a causa da flutuação constante dos componentes de uma família extensa.

-ao morrer o casal ou um de seus integrantes, a família extensa geralmente se divide, buscando uma parte dela em outro lugar.

-o tamanho de uma família extensa varia e depende, sobretudo, do poder aglutinador do casal que encabeça a família. Antigamente o tamanho de uma família extensa facilmente chegava a 30 ou mais famílias nucleares.

- a família extensa pode dar refúgio a outras famílias extensas pequenas que, por motivos vários (epidemias, desalojamentos) perderam a possibilidade de manter seu próprio *tekoha* ou a famílias nucleares não emparentadas. Estas famílias, no entanto, dependem explicitamente do cabeçante da família extensa local e não gozam dos mesmos direitos que as famílias nucleares da família extensa local, são consideradas, de certa forma, de segunda categoria.

A organização social dos Kaiowá e Guarani tem a sua dinâmica organizacional própria. Ela é compreendida a partir das relações de parentesco, de grupos macro-familiares. E estas relações sociais para os Kaiowá e Guarani são o fundamento de tudo. O território, a religiosidade, a economia de reciprocidade e outros aspectos são a base para a viabilidade das relações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“E, então,
nós que somos Yvykatuense
somos felizes
uns com os outros todos”
(Sabino Benites, 2006).*

Estudar temas território e sustentabilidade para os Guarani e Kaiowá, do sul do estado de Mato Grosso do Sul e de modo mais específico de Yvy Katu, significou uma aproximação da realidade dessas populações e um esforço para compreender esses temas a partir do olhar indígena.

Os Kaiowá e Guarani, atualmente, estão enfrentando problemas de todas as ordens. A imprensa, freqüentemente, anuncia as inúmeras dificuldades vivenciadas nas aldeias e que facilmente são observadas no contato com essas populações. Há a falta de alimentos, que se traduz na desnutrição, a violência, o alcoolismo, os suicídios. E o que todas as pesquisas indicam que a chave para a busca de alternativas que contribuam para a resolução das dificuldades que os Kaiowá e Guarani vivenciam, passa pela questão dos territórios. A questão emergencial e urgente é a ampliação das terras indígenas. Pensar em projetos de futuro para essas populações exige, portanto, pensar a complexa questão da terra. O assim denominado problema da terra dos Kaiowá e Guarani é resultado de um longo processo histórico de confinamento, no decorrer do qual essa população viu seus territórios sendo invadidos por frentes de colonização, totalmente indiferentes ao seu modo de ser.

Observando a situação atual das terras reocupadas pelos Kaiowá e Guarani, a partir da década de 1980, percebe-se que essa ampliação territorial já tem contribuído para diminuir inúmeros problemas, como por exemplo, as tensões internas em algumas das reservas, demarcadas pelo SPI. Na lógica da organização social kaiowá e guarani, uma família extensa já constitui uma comunidade, com sua liderança própria, o que permite compreender

as tensões geradas em torno das disputas de lideranças pela superposição desses grupos macrofamiliares nas reservas.

Por outro lado, é possível constatar, também, que só a retomada de terras não é suficiente para superar os entraves enfrentados pelos Kaiowá e Guarani, atualmente. As retomadas de terras de ocupação tradicional devem vir acompanhadas de muitas outras iniciativas, imprescindíveis para a melhoria de qualidade de vida destas populações. São necessárias ações conjuntas entre entidades de apoio, órgãos do governo e os Kaiowá e Guarani, na busca de possíveis soluções para os graves problemas enfrentados atualmente nas terras indígenas, como relacionados com degradação ambiental, falta de produção de alimentos, violência e outros. E o que se observa na realidade são ações que, apesar das boas intenções, ocorrem de forma desarticulada e muitas vezes são arbitrárias, desconsiderando a realidade das comunidades indígenas. E assim, essas iniciativas ao serem implementadas nas aldeias são frustradas, não atendendo os resultados esperados.

As áreas retomadas encontram-se degradadas e desmatadas e, conseqüentemente, com solos desgastados, dificultando a prática da roça, elemento primordial para a produção de alimentos e para a reprodução da cultura tradicional dos Guarani.

A água não só é necessária para a vida diária (bebida, banho, cozinha e lavagem de roupa), mas, também, para a pesca e o lazer. No entanto, os Guarani se confrontam com rios e nascentes de água poluídos em conseqüência da destruição de suas matas ciliares, problema que se acentuou a partir do confinamento imposto a esse povo.

As roças são importantes para os Kaiowá e Guarani, tanto para a sua sobrevivência física como cultural, devido ao seu significado cosmológico. Já não é mais possível realizá-las da mesma forma, como no passado, principalmente, porque não há mais espaço que possibilite a itinerância, devido ao confinamento em pequenas áreas e não há mais matas.

As terras indígenas, mesmo as que foram retomadas, recentemente, encontram-se superpovoadas, com problemas como a violência e a falta de produção de alimentos. Os conflitos ocorrem, especialmente, em conseqüência das disputas de poder entre lideranças ou por simples desentendimentos entre famílias, confinadas em espaços demasiadamente exíguos. O uso intenso do solo tem causado o seu desgaste, sendo a produção já não mais satisfatória em algumas terras indígenas..

Os solos desgastados precisam de insumos para a sua recuperação e a braquiária, que invadiu as terras indígenas é difícil de ser vencida sem o auxílio do trator, que por sua vez traz inúmeros outros problemas. Nas terras, que já são pequenas, o uso do trator vai compactando mais o solo e tornando cada vez mais difícil o uso da tecnologia própria dos Guarani. De outra parte, o mesmo trator cria, também, um círculo vicioso de dependência, pois trata-se de um elemento externo, que precisa de óleo diesel e manutenção, que dependem de recursos também externos. Assim vai se constituindo um elo de dependências que, ao final, inviabiliza a produção dos alimentos, tão necessários nas terras indígenas. O trator também tem sido utilizado como um elemento de prestígio, como algo, também para deter o poder, dentro das Reservas. Ocorre um empoderamento para quem o detem e controla o seu uso.

Território para os Kaiowá e Guarani é *tekoha*, isto é espaço que possibilite a vivência do modo de ser kaiowá e guarani. Esse significado de território impulsionou os Kaiowá e Guarani nas retomadas de novas terras de ocupação tradicional, a partir da década de 1980. É o que permite compreender o sentido das reocupações. O uso do espaço pelos Kaiowá e Guarani segue uma lógica própria de organização territorial que difere do modo dos não índios.

A presença dos rezadores nos momentos de retomada de terras e nas terras indígenas já ocupadas segue, ainda, como algo fundamental. A figura do rezador é um elemento de coesão interna e de empoderamento, dois elementos necessários para compreender, inclusive, os êxitos que alcançaram nos processos de reocupação e permanência nas mesmas terras. Em Yvy Katu, esta presença dos rezadores foi marcante e visível desde a organização, a mobilização, a retomada e a permanência nas terras ocupadas até o presente momento. Os rezadores são vistos, pelos entrevistados, como indispensáveis para o sucesso de todo o processo.

Com os rezadores as pessoas se organizaram, se fortaleceram e adquiriram coragem para planejar e fazer a retomada. Conscientes de que a reserva de Porto Lindo já não suportava mais tanta gente, a solução encontrada por muitos moradores foi retornar a uma terra que já lhes pertencia, mas que tinha sido ocupada por terceiros. A presença dos rezadores foi vista como sinal de que Ñanderu estava com eles e que a retomada se daria de forma satisfatória, e isto os encorajou.

Atualmente, segundo os informantes indígenas, a presença dos rezadores, em Yvy Katu, é o que mantém a unidade dos grupos macrofamiliares. Devido a sua atuação é que não acontece nada de ruim, tanto física como espiritualmente. Através dos rituais as crianças crescem saudáveis, as pessoas não brigam e os líderes sentem-se fortalecidos e encorajados para continuarem a luta até a conclusão de todo o processo demarcatório.

As lideranças nas terras reocupadas, pelo que foi observado, são várias, pelo menos uma em cada região. O segredo da boa administração está nas constantes reuniões com as comunidades, nos aconselhamentos e nas formas de punição aceitos pela comunidade dos que transgridem determinadas normas.

O que motiva muitos moradores de Porto Lindo a voltar e lutar por Yvy Katu é justamente o fato de seus antepassados terem morado lá. Muitos idosos nasceram e têm seus familiares enterrados nessa terra. A certeza de que esta terra lhes pertence está no imaginário dos que decidiram reocupá-la, alegando que de lá foram expulsos. Retornar a esta terra, então, tem um significado cosmológico.

São esses os fatores que levam os Guarani e os Kaiowá a escolherem determinadas áreas para serem reincorporadas como terras indígenas. Não escolhem qualquer área, são sempre lugares onde os seus antepassados viviam e dos quais foram expulsos. E como as informações sobre a localização e os limites de cada tekoha foram sendo passadas de geração em geração, através da oralidade, os moradores atuais sabem, exatamente, qual a área de terras e contam com detalhes quantos moradores tinha nesse local, onde ficavam os cemitérios, as roças, as casas grandes, entre outras informações.

Devido ao reduzido espaço disponível nas terras atualmente ocupadas pelos Kaiowá e Guarani, a maioria dos homens sai das aldeias para trabalhar em fazendas e usinas de produção de açúcar e álcool, fazendo com que estejam muito tempo ausente das aldeias. Quem permanece nas aldeias são as mulheres, as crianças, adolescentes e os mais velhos (aposentados). Por isso mesmo que são estes os primeiros a sentir mais de perto os problemas verificados nas aldeias. E o que chama atenção em Yvy Katu é que foi justamente este grupo que se destacou no processo de retomada da terra indígena.

A diferença entre morar na reserva de Porto Lindo e morar em Yvy Katu, segundo os informantes, está na tranquilidade. As reservas têm registrado muitas situações de violência, com constantes conflitos, trazendo preocupações e insegurança aos seus moradores.

Os segredos para a tranquilidade de Yvy Katu, segundo os moradores, estão em vários elementos, sendo o mais recorrente a presença e atuação dos rezadores, que através de suas práticas conseguem segurar ou evitar problemas como desentendimentos e doenças. E quando ocorrem problemas, encontram no diálogo e no aconselhamento a metodologia para superá-los. Além disso, existem critérios para a aceitação de novos moradores. Selecionam pessoas ligadas à religião tradicional e que a princípio não sejam crentes. Excluem pessoas que tiveram problemas em outras terras indígenas.

No caso particular de Yvy Katu, teve importância o fato de um grupo grande de moradores ter se envolvido no processo da retomada, o que deu visibilidade e sustentação ao processo e à permanência na terra indígena reocupada. O fato de ser uma terra próxima à reserva, com certeza contribuiu para que um grande número de moradores fosse envolvido. Esse fato não se observou em outras iniciativas, nas quais apenas grupos pequenos de famílias estavam envolvidas na retomada, sendo que suas lideranças acabavam sendo cooptadas e o movimento enfraquecido.

Considerando que as reservas, simplesmente, não comportam mais a população que aí se encontra confinada, a tendência dos Kaiowá e Guarani é de, aos poucos, irem retomando mais terras tradicionais. Para tal, ressaltam como importantes os momentos de formação das lideranças, o que se dá principalmente nas Aty Guasu, nas quais identificam os problemas e buscam, coletivamente, alternativas, num processo de conscientização dos direitos, permitindo clareza nos passos a serem dados. Há a necessidade de fortalecimento da organização das lideranças. A Aty Guasu, como momento e espaço de discussão, fortalecimento e formação das lideranças kaiowá e guarani, é de fundamental importância.

Nos processos de retomada de terras, os Kaiowá e Guarani enfrentam problemas de ordem externa e de ordem interna. A falta de apoio da sociedade envolvente, principalmente por não conhecer a real situação dos povos indígenas, e a conivência e morosidade do poder judiciário no encaminhamento dos processos envolvendo os direitos indígenas à terra, são duas amostras de problemas de ordem externa. Internamente têm-se situações de alcoolismo que fragilizam muitas lideranças e as divisões internas entre os diversos grupos macrofamiliares, que afetam a articulação política das comunidades indígenas.

E, depois das retomadas, os problemas que persistem são em torno das condições do solo para a roça, a falta de apoio às iniciativas indígenas por parte dos governos e, por outro lado, a já longa dependência do assistencialismo desses mesmos órgãos públicos, o que leva as comunidades a ficarem esperando o trator, a semente e outros encaminhamentos. Os problemas ligados à produção de alimentos giram, então, em torno deste assistencialismo estrutural, indicando para um longo processo de gradativa reconquista da autonomia, após a recuperação da terra. Trata-se de um processo de caráter mais interno e que depende diretamente da organização e da consciência dos líderes de cada uma dessas macrofamílias envolvidas nos processos de retomada de terras.

Torna-se, também, necessário que os próprios órgãos públicos revejam suas formas de apoio aos povos indígenas. A intervenção desses órgãos deve ser pensada no sentido de contribuir com cada comunidade indígena na sua busca e implementação de alternativas a curto, médio e longo prazo, a partir da realidade local. Exige, portanto, diálogo e respeito ao modo de pensar dos Kaiowá e Guarani. E os Guarani e Kaiowá já vêm sinalizando claramente que a produção de alimentos passa pela ampliação territorial e a recuperação dos recursos naturais, além do fortalecimento das práticas religiosas e das relações sociais.

O contato com os moradores, a observação do seu cotidiano, as conversas com eles, o conhecimento de suas roças, entre outros, revelaram que são muito felizes em Yvy Katu. Demonstraram que, em Yvy Katu, tudo está bem, talvez em decorrência de sua preocupação em mostrar a todos de que a retomada das terras é a solução dos impasses vividos nas reservas. Quando comparam com a situação anterior por eles vivenciada nas reservas alegam que agora está tudo bem, sem problemas e que de fato tudo melhorou.

Na própria maneira de falar e nas palavras que utilizam é possível perceber que, ao se referirem às reservas, não gostam de falar em tekoha, pois entendem que esse conceito se aplica mais para as áreas retomadas. Outros, inclusive, não consideram as reservas como aldeias e não utilizam esse conceito. São outros indicativos que permitem compreender de que tekoha realmente é o lugar possível para o bom viver do ser guarani e do ser kaiowá. Sendo assim, o que se observa, finalmente, é que tudo se resolve ou se complica no cotidiano dos Guarani e Kaiowá a partir das relações sociais, nas quais o equilíbrio das trocas é um dos fatores relevantes, sendo que os outros problemas devem ser analisados e solucionados a partir dessa lógica social de reciprocidade.

REFERÊNCIAS

ADRIANA DA SILVA, M. O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI(Conselho Indigenista Missionário) – 1978-2001. Dissertação(Mestrado em História) – Programa de Mestrado em História daUFMS/UFGD, Campus de Dourados, 2005, 212 p.

_____. A reza como instrumento de luta pela recuperação dos territórios indígenas kaiowá: o caso da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé. Anais do II Simpósio Internacional Religiões, Religiosidades e Culturas, Dourados/MS, CD-ROM, 2006, 13 p.

AGUILERA URQUIZA, Antonio H. Sustentabilidade e Território: e sua relação com a educação escolar indígena. Anais do II Seminário Internacional – Fronteiras da exclusão, UCDB/Campo Grande/MS, CD-ROM, 2006. 15 p.

AMARAL, Ana Lúcia. Disputa judicial envolvendo a Terra Indígena Jaguapiré. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; Regional Mato Grosso do Sul; Comissão pró-indio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. P. 259-373. São Paulo: Palas Athena, 2000, 487 p.

ÁVILA, Vicente Fideles de et al. Formação educacional em desenvolvimento local. Relato de estudos em grupo e análise de conceitos. Campo Grande, Ed.UCDB, 2000.

ÁVILA, Vicente Fideles de. Pressupostos para formação educacional em desenvolvimento local. In: INTERAÇÕES. Campo Grande, Ed. UCDB. Set. 2000, p.63 a 75.

_____. Cultura, desenvolvimento local, solidariedade e educação. Disponível em: <<http://www.ucdb.br/colóquio>>, Campo Grande – MS: UCDB, 2003, 40 p.

_____. Educação escolar e desenvolvimento local. Brasília: Plano Editora, 2003.

ARRUDA, Rinaldo S.V. (org) e DIEGUES, Antônio C. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; S. Paulo: USP, 2001, 205p.

AYALA, C. e FEHLAUER, T. Considerações críticas sobre o conceito de etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural. In: Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 5, n. 8/9, abr./out. p. 37- 49, Campo Grande, UCDB, 2005.

AZANHA, Gilberto. O que é sustentabilidade para as sociedades indígenas? São Paulo: Edusp, 2005, 182 p.

_____. Sustentabilidade nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 5, n. 8/9, abr./out.p.11 – 35, Campo Grande, UCDB, 2005.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tomke Laske(org). Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2000.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRAND, Antônio. O confinamento e o seu impacto sobre os Guarani/Kaiowá. PUCRS, 1993, 276 p.(Dissertação de Mestrado)

_____. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra, tese de doutorado, História da PUC/RS, 1997, 382 p. (Tese de Doutorado).

_____. Sociedade e Natureza: Desafios para a pesquisa atual. Mesa-redonda: Sociedade e Natureza: novos problemas, novas abordagens. Três Lagoas, MS, 2000a (Mimeo).

_____. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento: a “entrada dos nossos contrários”. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; Regional Mato Grosso do Sul; Comissão pró-índio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. P. 93-131. São Paulo: Palas Athena, 2000b, 487 p.

_____. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, Campo Grande, UCDB, ano 1, n.1, p.67-88, 2001a.

_____. Desenvolvimento local em comunidades indígenas no Mato Grosso do Sul: a construção de alternativas. Interações, Revista Internacional de Desenvolvimento Local, V.1, n. 2, p. 59-68, mar. 2001b.

_____. Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá / Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, Campo Grande, UCDB, ano 1, n.1, 2001c. p. 119-132.

_____.Visões Kaiowá sobre os suicídios. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 1, n.1. Campo Grande, UCDB, 2001d. p. 133-140.

_____. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos S. e HOFFMANN, Maria. Barroso (org). Estado e Povos Indígenas – bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: contra capa livraria/LACED, 2002.

_____. A aldeia Takuara. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, Campo Grande, UCDB, ano 4, n.6, p. 149-155, abr. 2003a.

_____. Biodiversidade, sócio-diversidade e Desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: Fragmentação Florestal e Alternativas de Desenvolvimento Rural na Região Centro-Oeste. Reginaldo Brito da Costa (org.), Campo Grande: UCDB, 2003b, p.175-204.

_____.Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, Campo Grande, UCDB, ano 4, n.6, p. 137-150, parte 1, 2004a.

_____. A ação do SPI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. Anais eletrônicos do VII Congresso de História de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2004b.

BRAND, A.; COLMAN, R.S.; SIQUEIRA e E.M. Território e Sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História-história: guerra e paz, UEL/Londrina/MS, CD-ROM, 2005, 15 p.

CADOGAN, Leon. Tradiciones Guaraníes em el Folklore Paraguayo – fragmentos de etnografía mbyá-guarani, Centro de Estudios Paraguayo “Antonio Guasch”, Asunción, 2003.164p.

CAPRA, F. O ponto de mutação – a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

OIT (Organização Internacional do Trabalho) – Convenção 169. Disponível em: www.socioambiental.org/pib/portugues/direito/conv169.shtm.

CHAMORRO, Graciela. Ava kuña reko, aspectos do modo de ser guarani. Relatório ao Comin, São Leopoldo, 1991.

_____. Kurusu Ñe’ëngatu: palavras que la história no podría olvidar. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/ COMIN, 1995, 235 p.

_____. A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo, Sinodal, 1998. Teses e Dissertações, 10, 235 p.

COSTA, R.B. A Fragmentação Florestal e os Recursos Genéticos. In: Fragmentação Florestal e Alternativas de Desenvolvimento Rural na Região Centro-Oeste. Reginaldo Brito da Costa (org.), Campo Grande: UCDB, 2003, p.53-74.

COLMAN, R. S. e BRAND, A. J. Território para os kaiowá e Guarani. Anais do II Seminário Internacional – Fronteiras da exclusão, UCDB/Campo Grande/MS, CD-ROM, 2006. 15 p.

COLMAN, R. S. e BRAND, A. J. O processo de reocupação da Terra Indígena Guarani de Yvy Katu. Anais do VIII Encontro de História de Mato Grosso do Sul – História e historiografia no século XXI: ações e representações – UFGD/Dourados/MS CD-ROM, 2006. 15 p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró-índio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. São Paulo: Palas Athena, 2000.

CONTINI, A.Z., COSTA, R.B., REGO, F.L.H. Identificação e caracterização de variedades de milho e mandioca dos índios kaiowá e guarani. In: III Encontro de Pesquisa e Iniciação Científica – III ENPIC, 2003, Campo Grande.

CREPALDI, Adilson. A construção de sentido e os kaiowá. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, Campo Grande, UCDB, ano 6, n.10, p. 23-40, 2006.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Terras indígenas: a luta judicial pelo direito. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró-índio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. P.31- 37, São Paulo: Palas Athena, 2000.

ELIZALDE, Antônio. Desarrollo a Escala Humana: conceptos y experiencias, Universidade Bolivariana de Santiago de Chile. INTERAÇÕES. Campo Grande, v. 01, nº 01, p.51-62, set. 2000.

FERRÃO, J. Inovar para desenvolver: o conceito de gestão de trajetórias territoriais de inovação. INTERAÇÕES. Campo Grande, v. 03, nº 04, p. 16 – 26, março, 2002.

GALLOIS, D. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L.D. et al (orgs.) Povos Indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo, USP, 2001.

_____. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 5, n. 8/9, abr./out. 2005. Campo Grande: UCDB, 2005.

_____. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANI RICARDO. (org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza. 1 ed. São Paulo: Instituto Sócioambiental, 2004, v., p. 37-41.

GAGLIARDI, José Mauro. O Indigenismo e a República, São Paulo, Hucitec, 1989.

GARLET, Ivori. Mobilidade Mbyá: história e significação. Dissertação de mestrado, PUCRS, Porto Alegre, 1997.

GRÜNBERG, Friedl Paz. Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil. Disponível em: <<http://www.guarani.roguata.com>>, 2002.

GRÜNBERG, Friedl Paz. La relación de los indígenas con la naturaleza y los Indígenas de cooperación internacional – Reflexiones sobre la práctica. Disponível em: <<http://www.guarani.roguata.com>>, 1999/2003.

HECK, Egon. Nhanderu Marangatu: Para que o mundo saiba. Dourados news, Dourados 17 de Dezembro de 2005. Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br>.

KASHIMOTO, E. M.; MARINHO, M.; RUSSEFF, I. Cultura, identidade e desenvolvimento local: conceitos e perspectivas para regiões em desenvolvimento. INTERAÇÕES. Campo Grande, v. 03, nº 04, p.35-42, mar.2002.

KLISBERG, Bernardo. Desigualdade na América Latina: O debate adiado, tradução Sandra Trabucco Valenzuela. 3ª ed., São Paulo, Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.108 p.

LADEIRA, Maria Inês, TUPÃ, Leonardo Wera. Condições ambientais do território guarani: implicações no modo de vida. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 4, n. 6, p. 51-63, Campo Grande: UCDB, abr. 2004.

LANDA, Beatriz dos Santos. Os Nãndeva/Guarani e o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo, município de Japorã/MS. Porto Alegre, PUCRS, 2005 (Tese de doutorado).

LARAIA, Roque de Barros. Cultura, um conceito antropológico. 11º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LE BOURLEGAT, C. A. Ordem local como força interna de desenvolvimento. In: INTERAÇÕES – Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 1, N. 1, Set. 2000.

_____. Sustentabilidade Local. IV simpósio sobre recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal, Corumbá/MS, 23-26 nov. 2004.

LEHNER, Beate. Territorialidad Guarani, MS. Asunción. Disponível em: <<http://www.guarani.roguata.com>>, 2002.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz. Tese (Doutorado), 1992, 598 p. (UFRJ) Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, Brasília, 2002.

MARTINS, S. R. O. Desenvolvimento Local: Questões conceituais e metodológicas – INTERAÇÕES – Revista Internacional de Desenvolvimento Local (5), Set 2002, p. 51-59.

MARTIN, José Carpio. Perspectivas de desarrollo local. Texto reproduzido, s/d, 18 p.

MARTINS, José de Souza. Não há terra para plantar neste verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Rio de Janeiro: vozes, 1986.

MARTINS, Eliézer R. A Terra como chão sagrado e como valor cultural. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas-NEPPI, ano 6, n. 10, abril. 2006. Campo Grande: UCDB, 2005. P.143-145.

MELIÀ, Bartomeu, GRÜMBERG, Georg, GRÜMBERG, Friedl. Los Paĩ-Tavyterã-Etnografia Guarani del Paraguay contemporáneo. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos. Universidad Católica “N.S. de la Asunción”, 1976.

MELIÀ, Bartomeu. La tierra sin-mal de los Guarani: economia y professia. Ceud, documento copiado, CIMI, 1991. 13 p.

_____. Linguagem de sonhos e visões do índio guarani. In: as missões jesuítico – guaranis: cultura e sociedade. Santa Rosa, 1987.

_____. Educação Indígena e Alfabetização. Edições Loyola, São Paulo, 1979. 94p.

_____. El Paraguay Inventado, CEPAG, Asunción, 1997.134p.

_____. El Guarani conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria. 4. ed. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología: CEADUC, 1997. 298 p.

MELIÀ, B., TEMPLE, Dominique. El don, la venganza y otras formas de economía guaraní. Asunción del Paraguay, CEPAG, 2004.

MESQUITA, Z.(org.). Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1995.

MURA, F. (Coord. Do GT); ALMEIDA, Rubem F.T. Relatório antropológico de revisão de limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey): Terra Indígena YVY KATU. Portaria nº 724/PRES, 2002.

NASCIMENTO, Adir Casaro. Escola Indígena: palco das diferenças. Coleção teses de dissertações em educação, v. 2. Campo Grande, UCDB, 2004.

NOELLI, Francisco Silva. Sem tekoha não há teko: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio do Delta do Jacuí – RS. Porto Alegre, PUCRS, 1993. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PEREIRA, Levi Marques. Parentesco e organização social Kaiowá. Dissertação de Mestrado, Universidade estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

_____. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. São Paulo, USP, 2004. (Tese de doutorado)

_____. O Movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. Tellus/ Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 3, n. 4, p.137-145, abr. Campo Grande:UCDB, 2003.

_____. Relatório de Identificação da Terra Indígena de Guyra Roká. Município de Caarapó, Mato Grosso do Sul. Documentação Funai. Brasília, 2002a. (mimeo)

_____. Relatório de Identificação da Terra Indígena de Arroyo kora. Município de Paranhos, Mato Grosso do Sul. Documentação Funai. Brasília, 2002b. (mimeo)

POSEY, Darrell. Introdução – etnobiologia: teoria e prática. In: Suma etnológica brasileira. 1 etnobiologia. RIBEIRO, Berta (org), Petrópolis: Vozes, 1987.

POUTIGNAT, Philippe Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998.

RAMOS, Alcida. Sociedades Indígenas. S. Paulo: Ática, 1986.

RIBEIRO, Berta G. O Índio na História do Brasil. São Paulo, Global ed., 1983.

ROCHA, Graciliano, INARA, Silva. Índios dançam e rezam durante a noite de vigília. Campo Grande News, Campo Grande, 15 de Dezembro, 2005. Disponível em: <<http://www.campograndenews.com.br>>.

ROCHA, Graciliano, INARA, Silva. Índios choram, se abraçam e rezam durante desocupação. Campo Grande News, Campo Grande, 15 de Dezembro, 2005. Disponível em: <<http://www.campograndenews.com.br>>.

ROCHA, Graciliano, INARA, Silva. Desocupação de fazenda deve durar o dia todo. Campo Grande News, Campo Grande, 15 de Dezembro, 2005. Disponível em: <<http://www.campograndenews.com.br>>.

SAHLINS, Marshall. Las Sociedades Tribales. Editorial Labor S.A. Barcelona, 1984.

SANTOS, Milton. Metamorfoses do Espaço Habitado. 5ª ed. São Paulo: Hucitec. 1997.

_____. O retorno do território. In: Território, Globalização e Fragmentação. 4ª ed. Milton Santos, Maria Adélia A de Souza e Maria Laura Silveira (org.). São Paulo. Hucitec, 1998.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo, Pedagógica/USP, 1974.

SEREJO, Helio. “Carai”. Ciclo da Erva-Mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947. Campo Grande, Inst. Euvaldo Lodi, 1986, pp. 27-193. (Série Histórica. Coletânea).

SILVA, Joana Fernandes. Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos. Dissertação de mestrado, Departamento de Ciências Sociais, UNICAMP, SP, 1982.

SOUZA, Marcelo José de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Geografia: conceito e temas, Beltran Brasil, RJ, 1995.

TETILA, José L. C. Marçal de Souza Tupã'i: um Guarani que não se cala. Campo Grande, UFMS, 1994. 172p.

THOMPSON, Paul. A voz do passado – História Oral. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira, Paz e Terra, 3ª ed., São Paulo, 2002.

VIEIRA, Jorge Luis. Guarani-Ñandewa do Mato Grosso do Sul retoma tekoha Yvy Katu. In: Porantim, Janeiro-Feveireiro de 2004.

VIETTA, Katya. “Não tem quem orienta, a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento”: análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá/Guarani. In: Multitemas, nº 12, novembro de 1998, p. 52-73.

_____. Sociedades indígenas: algumas das velhas e das novas representações, Campo Grande, 2000. (mimeo).

ANEXOS

ANEXO 01 - Roteiro para entrevistas

- 1 – Contar um pouco como foi a retomada do Yvy Katu.
- 2 – De onde é sua família? Se for de área tradicional, quando e como saíram de lá? Por quê? Problemas? O que motivou a iniciativa?
- 3 – Como viu a participação dos caciques, crianças, mulheres na retomada?
- 4 – Teve apoio externo?
- 5 – E hoje, como vê a situação dos moradores do Yvy Katu?
- 6 – Em que melhorou sua vida aqui?
- 7 – Que problemas ficaram melhor aqui e quais permaneceu?
- 8 – Você participou de alguma outra área retomada? Como foi?

ANEXO 02 - Transcrição das entrevistas em Guarani.

Fita 1 - Entrevista com Ambrósio, Marta, Delosanto, Rosalino, Rosa e começo da entrevista com Sabino

Lado A:

Entrevista com Ambrósio Garcete – 65 anos – Yvy Katu – 07-07-06

Ambrósio – [...] péa yma, yma guare aje, ndaha'úi ngo upéa kokuehete guare hína, péro che upe tiempo, che picho'ĩ, nantendeguasuiguiteri mba'eve, voi, araka'épa, ha ore la ore ru ápe oi omano raka'e ha che la che ru nakonoséi aje. So ke che sy aikuaa, hum, ha'e, oĩ raka'e morador, mamánte upéa omombe'u akue oréve aje, oĩ raka'e ipo Gregório, Gregório Martin la oĩ raka'e ápo váhore, yma, po yma guare hína, po kóa aldeia oĩnte raka'e yma, hum yma nga'u. Ha kóa ngo oñevende akue, kóa ko tekoha kóa, voi raka'e, ovende akue Aristide Ataliba mbo raka'e.

Rosa – máa

Ambrósio – Ataliba, héra akue la ovende akue kóa, aldeia kóa.

Deusilene – pé Ataliba oi, upéa iko raka'e Ava taiko

Ambrósio – no, péa ngo mama tiemo pegua, peteĩ vrasilero, vrasilero raka'e, upéa. Ha upéa la ojapo raka'e ko'ápe la tráto umi pa'isáno kuéra ndie, oipe'a um poko la aldeia raka'e pe, lohéntegui aje. Péro oĩ raka'e úno kuánto oi ápe la hente raka'e yma, yma, yma nga'u, umía la yma, ndaha'úi kokueheteguaire. Hum. Po ko'ápe ojeiko oĩnte raka'e yma po ymaiteie guare oi,

Rosa – ha mba'éicha la oñemosemba la hente, oñevende ha

Ambrósio – si pye, oñevende ha, osẽ

Deusilene – oñevendemaramo la ha'e kuéra osẽ

Ambrósio – hum, upéicha la

Rosa – ha osẽ péicha trankilamente o,

Ambrósio – si

Rosa – oiko algun

Ambrósio – trankilo si pépe, pe Porto Lindo, upéare guare oi, kóarehe guare oi. Si kóa oñondiepa raka'e oĩnte yma raka'e, oñevende akue uno kuánto oi aje. Chéve mama la omombe'u akue. Kóa aldeia oĩnte akue yma.

Rosa – nanemandu'aí mba'e tiempo pa raka'e upéa

Ambrósio – upéa nachemandu'ái

Rosa – ne mitã'írõ akue

Ambrósio - hêe, che mitã'i guasúrõ guare

Rosa – ha upérõ la pesê raka'e

Ambrósio – ha ore ngo la ore ru omanómaramo mama orenohêmba péi raka'e amo yvu, rohasapa amo líña sékape roho, ha upépe la ore kakuaapa, itujapa. Ha hénte la, upe pártelui la omombe'u kuaa ndée

Rosa – la ymanguaretéa aje

Ambrosio – hêe la ymanguaréa nga'u. Péro mamánte péa, umi história omombe'u akue aje. Ndaha'úi oi che aikuaáre, si no mama la omombe'u akue oréve.

Rosa – ha péicha ko'ánga nde rehecha lája, e, ko'ápepa oñamehora peême tapa

Ambrósio – péro upéichape ngo oho hína

Rosa – oho

Ambrósio – hum, upéicha la oho hína, hum

Rosa – embojojaserõ umi, ánte aje peiko Porto Lindope aju. Ha upéi, oĩ jepe, e, provléma peême, ha upéi peju áoto láo, ha upépe mba'e la nde ejuhu la oñamehoravéa péicha.

Ambrósio – no kóa ngo oñamehora porke itránkilo aje

Deuscilene – itránkilo isa'ive hénte aje

Ambrósio – hum, ndaipóri la añanduitéa la ivaía ko'ápe. Kóa ko lugarpe nga'u. porto Lindope ijetu'u lento ko'ánga.

Rosa – ijetu'u

Ambrósio – hum

Rosa – ha nde oi mba'éicha l ande reko oi mba'e la oñamehoravéa?

Ambrósio – mba'éichapa

Rosa – ha nde nde vida oi, nde situasion. Eñandu la oñamehoraha ko'áoto

Ambrósio – si oñamehora porke ndaipóri ngo la ivaía la ñamombe'u arã, cherõguarã nga'u, ndaikuaái ave.

Rosa – risos

Ambrósio – péicha aje

Rosa – hêe, ha nde réra Ambrosio

Ambrósio – Ambrósio Garcete

Rosa – ha la nde edad?

Ambrósio – che edarpa, la che tujahápa, che akãguata,

Rosa – mboy áño?

Ambrósio – ha upéa ñamoĩ chupe sesenta i sínko año mba'e

Rosa – sesenta i sínko

Ambrósio – hum.

Rosa – iporã entónse, atima porã ndéve.

Entrevista com Marta Fernandes, 80 anos – Yvy Katu – 07-07-06

Marta – papa, ha che hendie kuéra, ápe oi anase, ha upéi atu papa omanomaramo aha amoite. Upéi aju jey ápo, upéi mama omano ai, aha jey amoite, ndapytái. Kakuaa, heta hénte, kóa kolónia kue oi, ha'éma ndéve, hente, omanomba joparánte ngo ko'ápe oĩ akue. Oho amoite, aipo Naranha hái, mba'émba, ha entéro che aikuaa, péro ngo oñevende. Ha apyta jeýnte che ko'anga hekovia, mama ha papa omanómaramo che apyta jey, ko'anga che hekovia, ko'anga ja che tujáma ai, kóa ngo ñane koloniava oi che aikuaapa kóa ñande mba'eha, Yvy Katu.

Rosa – ha mba'e tiempote la hénte osẽmba águi ra'e.

Marta – ha'e, la karai la omondopa águi, mba'éicha fasendéro, ápe oĩ akue Ataliba, Felipe, ha ápo oĩ akue, mba'éicha hína, che resaráimi ngo ko'ápo oĩ akue, ha'e Ataliba oi ápo oĩ, ha ko'ápe tajýra ména Felípe la oĩ akue. Umía ohopa ha ou ótro ovende, ovende ojoupe, upéicha oho umi ava osẽmba ko'águi, opa ko'águi kolonia tuja, amoite, Jakareýpe, ohopa ko'águi. Ha upéi hénte heta omano akue árupi, la oikomi akue, ha apyta che, ko'anga che tujáma ai aháo, na che mbaretevéimai ai.

Rosa – ha mba'éichahápe la karai omondo, o, omosẽ péciha oi

Marta - omosẽ, omondopa umi,

Rosa – mba'e he'i hikuái

Marta – polisia kuéra oi ou omosẽmba águi. Ha'e kuéra umi fasendéro ou opyta ápe. Ha ou karai ombodiparapa umi ava. Ha che jepe adipara ai, aha jey apyta koloniape ápo láo, rovapa upéoto. Upépe oĩ ña Rosa, nde aguéla [vó da Deusilene]. Ha'e ko oikuaapaite ai ápe, ápe guare oi ai. Ymaguaréma ko ore hína.

Rosa – moby año ereko

Marta – che ma'ẽrare mante oĩ hína, pe kuatiápe, jahecháta ngo ahechukáta ndée. Pe che año pe che kuatiáre mante areko

Interrompido

Rosa – veinti i sínkopeguare. Ochénta i úno, entónse rejapóta hína ko Agostope.

Marta - hẽe Agostope

Rosa – ha nde iko epartisipa ra'e pe ojeikérõ ko'ánga ojeike jeýpe

Marta – aichejára

Rosa – ha mba'éicha ra'e oiko

Marta – aiko gua'u ai upérupi, añete

Rosa – ha mba'éicha ojeprepara, oike haña, mba'éichaite iko raka'e

Marta – mba'e

Rosa – mba'e la oikóa, péicha peikétarõ hína ha upéi peike rire

Marta – oñembyaty hénte hikuéi, entéro, oña amóotogua, oñembyaty ha oike ápo láo. Umía rapykuérintema ngo che aju jey. Mba'eve ndaipóri, umi karai kuéra ohopa jopara ha upéi kokuehete oupa jey hikuéi. Hum, ha mbovymíntema, ko'ánga.

Deusilene – ha ndépa rehecha, amoite reikórõguare, mba'éicha, upépe reĩroguare, ko'ápe rejurirepa oñamehorave algúna kósa, netrankilovépa ko'ánga

Marta – trankílove, trankílo ko'ápe, amoiteguágui. Ko'ánga, nahániri, ko'ánga peve oi, ko'ápe ore trankílo oi

Rosa – ha la provléma ko'ápe rejurire

Marta – ndaipóri atu, ndaipóri,

Rosa - ko'ápe ndaipóri

Marta – ndaipóriete provléma, trankíloite

Rosa – péicha mba'éicha nde rehecha umi kasíke opartisiparõ pe ojeike hañaáme

Marta – ojeike hañaáme

Deusilene – ojeiketarõguare mba'éichapa raka'e, umíare ngo oporandu

Rosa – kasíkepa ñĩimportante ra'e upérõ

Marta – aichejára, mante, che ngo akyhyje jepe pépe aike haña, péro umía ndie aikóta mante ai, oñembyaty, ojeroky, ko'ápe, tapére, tapee'yme, ko kapi'ire, umi kasíke kuéra, ápe lomímonte ai, pépe lomímonte ai, ojeike jey haña hikuéi ko'ápe. Upéa já are jeýma, ojeike hague ko'ápe.

Rosa – ha umi kuña umía,

Marta - mitã umía, kuña apytépe, oiko ai, umía ma katu, umía ngo ndokyhyje kuaái oi, oiko umi tapére, atýraite oi, ko'ánga ngo ovy'apa umi mitã ko'ápe, umía kue. Omano jopara ápe, jey, ko'ápe jey, Yvy Katúpe, úna partída oi ojejuka, mitãguasú omano oike akue ko'ápe, ha'e ojapo akue, oñehundi akue

Rosa – oĩ ajejuvya

Deusilene – mboýmapa será?

Marta – mboy amalísia ngo mobohapy

Rosa – mba'égui pa será?

Marta - mba'égui mbo, che ndaikuaái mba'épa oimépa ndovy'aí tapa mba'e. porke heta oĩ la oñenterne, ovy'a, ovy'aite rei oi ave, ore mba'eve ko'ápe, ndaipóri, ndaikuaái, ndaipóri ete provlé ma. Amoite atu, che akyhyjete. Upéa mante la amombe'u arã oĩ.

Rosa – hum, atima porã ndéve.

Entrevista com Rosalino Ortiz - 66 anos - 05-12-06

Aldeia Porto Lindo/Yvy Katu – Japorã/MS

Rosa – entrevista com Rosalino Ortiz, eh, mboy año iko eguereko

Rosalino – sesenta i sei año.

Rosa – sesenta i sei año. Entónse ngo aipota ai emombe'u, mba'éichapa oiko ra'e ko peikérõ guare ápe, Yvy Katúpe.

Rosalino – ha ndépa marãpa reju che pesuisa tapa mba'e, aipota emombe'u na'óra

Rosa – chéngo ajapo hína aestuda aje, ajapo hína mestrado, he'íngo karai aje, ha, che peskísa yvy katu rehegua.

Rosalino – si, ha entónse, Yvy Katúpe ngo peícha ore roime, ja rehecháma. Che ndikatúi dema ha'évo, péro ore oremovimiento ngo, ore, ko'ápe guare, ore principal oi ápe, ore, oĩ akue ore ramõi, oĩ ore jarýi, ápeguami oi, héra akue Remísio, ha oĩ avei, ñamoĩ Peru'í umía, ha'e kuéra, oikuaapa oi ápe. Entónse, ha oĩ kai Remísio umía, ápegua, tenondekuéra, ápeguaite oi, ha che papa ngo ápegua oi. Ha entónse, e primeramente oúa akue, ojapo peteĩ, e, ja'eporãitesérõ, destuição ore rehe, Ataliba Nesto Batista, Ataliba Neto Batista, ai no caso, kóa oipe'apaite, upérõ guare. He'ía akue lomitã kuéra ndaje, ahendu che mitã'iguie, oikóa kue, oñembohéra akue Erva mate lorangeira, Companhia la, lorangeira. Ha intónse orembohasa akue Porlo Lindo oñembohérarangué, ndaha'éi Porto Lindo, Jakarei. Porto Lindo amoite opyta, [aponta para o lado do Rio Iguatemi] Porto Lindo pépe. Ha ore la Porto Lindo, Yvy Katuense ápe. Ha intónse upémarõ ore, che ajevuy apensa che hénte kuérare ha ajevuy jey. Ndapépe che mamíta kerída. Ha'e che kuida arã asta el últimopeve. Ha'e omombe'u chéve, ha che aguéla omombe'u chéve, mba'éicha akue raka'e. Ha roguahẽ jey ha ápe, ha ápe roimẽ, ha ápetamante oi ai. Moõ la rohóta porke Porto Lindo milseisiento kuareta i ócho ekitáre, kuátro mil i kiñento pesoa. Edividína ha emultiplika mboy pedásopa káda péichamimi opytáta. Ha intónse ore moõ orejavéta. Além diso, kriado, nasido ha kriado ápeguami oi, ndaorejavéi, entónse rojeheka mante, ore yvy, oremba'eteépe. Entónse upéicha rupi roime ásta éte dia peve, ha ápeguarã oi ai, hum, che ndikatúi ha'éo aha haõua ótro hendápe moõ la aháta, e, oĩ,

e, [se abaixa e começa a desenhar no chão] rio iguatemi, rio jakarei ha rio yasory ha intónse ápe, ápe, ko'ápe la ore yvy, kóa ápe. Kóagui ore norosēi, moðve ore ndoropolái, ore ápe, kóa ko ma'êrape roiko, ha éte dia peve ore ro permanese ápe, moð la rohóta, ápe mante arã, ha ápe ropárõ, moð la rosêta, si y por y, ñande paraguája ha paraguájo, ñañokonsidera, ñande rása guarani, y por y, entónse ore mbytémipe roiko. Entónse ore mante oi, upépe ropa, moð la rohóta, upéi roho hağua moð la rohóta, rohorõ upéoto ro'áta ýpe, amóoto ro'áta ótro láo, ápo láo péichante ai. Ha entónse, upéarã roñembopy'a guasu ha ápe ropyta, ha firme, nda'ápe. Ha upéante che palavra, agradese, agradese Rosinha reja haguére, che entrevista avy'aitei.

Rosa – e, ha, peẽ ápe guare oi ha,

Rosalino – ápe, moð la rosêta,

Rosa - ha pe yma pesêrõ guare, mba'éicha la pe nomosẽ raka'e.

Rosalino – águi ngo, Ataliba Nesto Batista orenohẽ akue, orenohẽ y oĩhápe, oĩ'ỹháme. Ha upémaramo ko'ánga rojevy jey, oĩ ore nasénte, ko arrójo'i kótare, kóa la ore arrójo'i, oĩ yasory, arrójo'i, oĩ amoite, oĩ, e, potrerito, oĩ naránha hái, oĩ remánsa, péa la ore mba'e, kóa ko lugar,

Rosa – ha pe, peikérõguare, mba'éicha nde rehecha umi kasíke, e pene pyetyvõ raka'e

Rosalino – e kasíke ko ore oi, roike paite oi, ore oi. (RISOS) Ndaipóri ótro, so ore ropyta, ndaipóri ótro, si, ja'e hağua nde hi'aranduve, amóa iñaranduve, ore oi oñondie kuéra. Péa la che parteioláo.

Rosa – ha umi mitã, kuñangue ai ou penendie.

Rosalino – enterovetéa, kasíke memete roike upépe, ápe roju hağua. Ndaipóri ótro iñaranduvéa, elho ke si roju hağua, roñoakompañã oñondie kuéra. Ha upéante oi la ore batalha. Ore ndaikatúi la roñomboykéa, ni amóa iñaranduve, ni ápe, ha entónse, nda'ápe vrásio ifirme (mostra os braços firmes), nda'ápe, kómo rása guarani iforte, nda'ápe, ásta éte dia peve.

Rosa – nembarete aje.

Rosalino – hum, imbarete, mbarete, ha naikangymo'ãi oi ai.

Alguém ao fundo – o sustenta la palávra.

Rosalino – osustenta la palávra.

Rosa – péicha oĩ la pene pytyvõa péicha okáio láogua, taiko.

Rosalino – nahániri, oremínte, orénte, ndaipóri ótro, ore ha ore ásta éte dia peve.

Nda'ápe hína

Alguém ao fundo – ndaipóri, che oi aime, ápe, che aime.

Rosalino – braso firme.

Rosa – ha ko'ánga mba'éicha nde rehecha hína la, umi oikóa ko'ápe situasion, rehecha lája

Rosalino – e, che ngo ahecha peteĩ kósa la, peteĩ kósa la ahecha ahecháva, ore ore trankílo, pero ore kevranta Porto Lindo, péa la Porto Lindo heía, amoite rangue (aponta para outro lado) ápo láo opyta.

Rosa – hêe upéoto oi.

Rosalino – ha'e kuéra iprovlemático hína, oñemachuka, oporokutu, na'umbre, mba'e añambo oi, ore ápe ore trankílo. Che upéa la arekóa, ápe komunidad entéro oi nda'ápe oĩ, oime, nda'ápe mitã ohendu hína, nda'ápe karai ha kuñakarai, che ha nde. Upéa la ore kevrantáva. Porke ore ngo ndikatúi roho roguata upérupi rokyhyje próprio ojohegui. Porto Lindo ta demais, ta de mais, Porto lindo. Ndaipóri peteĩ ja'e hağua peteĩ esperiensi, oséa ja'e hağua peteĩ konsélho, ndaipóri, káda ko'ẽ rehendu notisia, ápe ohasa ambulansia, ohasa, ótro ojekutu, ogehachia akue, mba'émbo oi ojapo ojehe. Péa la che añentrevista ndéve.

Rosa – péa la nde mbopy'apya.

Rosalino – che mbopy'a tarova ha che ngo ndapytái, aheka peteĩ rekurso, komunidape ġuarã. Mba'éichamípa opyta umi kuña. Mba'éicha ore mitã kuéra opyta, ha'e, napépe peteĩ ha'e ikaria'y arã ohóo ha che aguapy arã, a um tiempo ndacherechavéi arã. Ha'e kuéraha opyta arã, ha'e ndaikatúirõ, ha'e lomímonte avei. Ha nde daki un tiempo upéicha arã avei, ha'e arã kuéra upéichante avei. Entónse marã, che arekose peteĩ alivio mitã kuérape ġuarã, che nda'úi che jupe ġuarã, chupe kuéra opyta hağua. Un tiempo che na'aguantavéima arã, aguapymi, opyta chupe kuéra, mba'e che la ajapóta, opyta chupe kuéra. Itriste ngo che che pensamiento. Eraha, ko'águirire eraha ne akãme emboguapyke penesentimentope. Ha estudia porã. Mba'épa, he'ía elfinado Marçal de Souza, che che ermáno kerido ha'e, emboguapy ne akãme ha estudia mba'épa ha'éa akue ndéve, ani nerasêne, heta triste ahasa, ha'e imemby che ahundi akue lútape, kamiñon ohasa akue hi'ári. Ha upéa rekovia amo péichagua mitã guasu ou, diesisiete añope ou oñehundi akue orehegui, ombyasy eterei iteindýra, che ngo heta lútama ahasa. Ndaha'úi ko Brasilpe año la che añemongueta, mbovy interior che aha, intenasional entéro oi aha, ndaha'úi japu. Ha entónse upéa che ambohasa néve, che entrevista porã, ha amombe'u porã ndéve kómo guarani, ñande kuéra oi, entónse, a splika pora ndéve.

Rosa – hêe péicha nde epartisipa umi ótro retomada aje?

Rosalino – ih!! (indicando muitas)

Rosa – retomada he'i aje. E, mba'éichagua chagua nde rehóma epytyvõ?

Rosalino – che aiméma, kóa ko mato grosso do sulpe, chepaite.

Rosa – péicha ne mandu'áva la emombe'u séa chéve la reho hakue e participa péicha.

Rosalino – aha rio de janeiro, e, auto demarcação, hêe, auto demarcaçãoome aha apartisipa avei, che oi, rojapo auto demarcação, ndaha'úi demarcação, auto demarcação, peẽ ngo pentendétaramo upéa, péro che che tiempope nantendéi, upéa ore kuéra, ore oi roho rodemarka, munisipio de Angra dos reis ha hera upéa, kolonia Sapukái, Guarani Mbya. Upéi che aju aha, aha Inglaterra, aha Londres, Irlandape, aha Alemañape, umía entéro che aiko.

Rosa – heta pártepe reiko. Ha ápe péicha, e, guarani ha kaiowá yvy mba'éichagua nde epytyvõ, edemarka hağua.

Rosalino – ichi, che ngo amombe'útarõ nane mandu'apa mo'ái hína (risos). Ko'ápe em geral oi ngo, em geral oi,

Rosa – péro la péicha nemandu'a véa.

Rosalino – nachemandu'ái, ha'e em geral, che asinatura, sapy'ánte ndaháiramo alguns lugarpe, oho che asinatura. Che ngo a criação do Aty Guasu. Che peteĩ, ore romoñepyrũ akue Aty Guasurã. Entónse asta éte dia peve akompañã pe movimiento, opa mba'e rei ahasa entónse upéa la, na mombe'upa mo'ái porke la amombe'upátarõ, ndeikuaapamo'ái oínte.

Rosa – e, ñande pyharéta ngo ápe,

Rosalino – péa la che ñe'ẽmi agadese ndéve reju haguére,

Rosa – che katu la atima porãva ndéve.

Rosalino – iporãite.

Entrevista com Delosanto Centurião

Delosanto – yma oñeme'ẽ, un tal Rondon, héra hína la koronel índio presidente, huvicha gobierno governador, hêe. Ha'e la ome'ẽ ko'ápe chupe kuéra, guaranime la yvy, akue. Ápe Porto Lindote, guéno, ha ovende kóa Ataliba la, ko ka'aty kue hína kóa, ha ka'aty ivalor akue, ha yvyra ndaivalorgui, ha'e ome'ẽ, avápe ome'ẽ yvyratygue amóoto láo, ha ha'e oipe'a avágui. Ataliba diretor, ha'e ngo oñembodiretornte. Oñembodiretor ha ou ovendepa, oipe'apa. Ha kóa, ngo ava mba'e oínte, ko Yvy Katu, ava mba'e oínte la Yvy Katu. Avápe oñeme'ẽ ikoloniarã. Kóa ko kuña karai, itúa Amalio Sebin, itúa réra, upéape ra'e ha'e la oikóa akue ra'e la, ko, inhenhéro, inhenhéro oipe'a akue ko iguatemi kótare, itúa oiko akue la inheñero ndie raka'e. Guéno, upérõ ngo ore mitã akue, moópa la roikuaáta, ah, ko kuña karai ndoikói, ha'e mante la oikóa pe kuña karaimi, ha ikypy'y, Rosa, héra. Ha entónse la Yvy

Katu, Yvy Katu, oínte héra raka'e kóa yvy, oñeme'ë chupe kolonia rã oínte, ndaha'úi. Che ahendu, pépe oje'e fasendero oipe'asémaha, ava, komo la Porto Lindope ore retáma, ropa'ambáma, ro retoma ápe roike ápe. Porto Lindope ropa'ambáma, sinko mil i tantoma roime ha ropa'ambáma, ndaikatuvéima ni péicha jaha jakuaru ojohegui kuéra, ipémaramo ropensa, rohekáo, roprokuráo ore, ñanemba'ére ja'éromante oi. Guéno grasa sa Deus Ñandejára ha Tupãsy la virhen, oséta ko'ápe ore yvy.

Rosa – ha mba'e nde reñandu la oñamehoraha ápe, rejurire ápe.

Delosanto – che añandu lája, oíngo la oñamehoráva, heta mba'e oñamehora. Oñamehora pe pohãguioláo, ápe ko ka'aguy'ípe oí. Ha kokue, oñamehora ava kuéra, ore, che alméno, che ngo la aike akue ko, che alméno, che ndaipotái, hetáma ko'ápe la oñamehoráva, ha, oñeñurairõ Porto Lindope oñeñurairõ ogehachiapa, umi ha'ekuéra, upéoto ndoikokuaai. Kóa ápe che rakate'ỹ ndaipotái ni peteĩ, ni peteĩ ha'e kuéra oñopichã. Ha oñamehora iporãiterei, ha upea ndajuhúi mba'eve la ha'earã ha amomba'eguasave upéa porke upéicha la mehorve, garantia de tekoha.

Rosa – ha mba'e la ofaltavéa, ndéverõgũarã mba'e la ofaltavéa ko'ápe?

Delosanto – chéve la ofaltavéa la kokue ha umi, heta mba'e katu ofarta, ápe ofarta y oréve, oréko ja oretujáma, ko'ãa ipyahúva ko ikatu ohupyty y, péro ore ári ete oi roipota y ikatu haña upéintema roityra la y, ha ko, óga ai, umía la ifalta oréve, roikove aja, ore ngo ore tujáma, ha'e iñuáiñuáma ha che che tujáma ai.

Rosa – mboy añoma ereko kai Delosanto?

Delosanto – arekóma ochenta i kuátro año.

Rosa – nembareteiti katu aje.

Delosanto – ha pe aguatamiguiteri

Rosa – ha péicha nde rehoma epytyvõ umi ótro péicha ojeikehaña yvy ótro lugarpegua aje,

Delosanto – añetéma ha'e

Rosa - mba'éichagua chaguápema nde repytyvõ.

Delosanto – hetaitereíma ha'e, veintikuátro áriama

Rosa – veintikuátro ária

Delosanto – Caarapó, no Caarapó nahániri, ko Pirakua, Jakare, ko, Paraguasu, Siete Cerro, Cerrito ha Jaguapire ai, umía che aike hague meme, che péitore oi ajarra, avave noĩrĩ, karai mante oĩ, ha ndapépe ha'e Rosalino Rosalino Gimenes la ohóa akue che ndie, ha'e la Capitan raẽ akue, Rosalino Gimenes.

Rosa – Jaguapirépe aje.

Delosanto – Jaguapirépe.

Rosa – Ha marãpa ndéverõ ġuarã oservi yvy marã iñimportante yvy.

Delosanto – yvy ngo iñimporta ñandéve, iñimportante ñandéve, por kausa la kokue ñane koteġgui peẽ ipyahúva, peẽ kuña pe menda arã pejogapo ha pe ñembokokue jakaru haġua, la ifarta ñandéve kokue, yvy, jakaru haġua, ja prepara haġua ndaha'úi lúkrorã reĩnte, la lúkrope ngo mba'evépe ndorresultái. Guéno, emba'apo haġua ifalta, eñemitỹ haġua. Ha karai kuéra ngo, heta mante ko ñanemongaru karai kuéra péro karai kuéra ñande plátarõ mante jakaru, ha ndajarekóirõ ndajakarúi ai, plátaitérese mante. Ñamba'aporõ ngo ñande kokupe orresulta, kuarke, ndaipóri vaicha hína reho ejepoyvy ha rejuhu re'umi arã.

Rosa – upéicha oi

Delosanto – upépe che ajuhu ventáha

Rosa – ha péicha ava rekoio láo, e, mba'épe la ikatúta oamehora, ava reko?

LADO B

Delosanto - ... ha imarangatu arã ha ndorekóa arã mba'eve ikatu haġuaicha iporã chupe ejeroky, jajeroky opa mba'e omoĩporã, jerokýpe.

Rosa – ha jerokýpe ai peike ápe aje? Upéa la penemombarete akue.

Delosanto – che ko'ápe nueve día ajeroky akue, kon su nóche ajeroky. Péina ãa oikuaa porã.

Rosa – peike mboyve

Delosanto – roike mboyve, ha nueve día kuérape, nueve día haguépe, el diesiócho, ha'e chupe kuéra etedía jaikéta. Ha añemotenondéta, ha'e chupe. Péina ko kuñakarai niko che komádre, ha iména ngo che sovrino. Ha iména ohecha la oupa la hénte ha, kaaju ari ou iména, ohupytyse chupe la, oimo'ã ihénte kuéra, ha'e ndaha'úi hénte sino che irũ kuérante. Pe oñantendéa jerokýre, oñantende péa hína Ñandejára kuéra ja'e puroite upépe, Ñandejára kuera nte ou la ñanderenonderã. Ou oguejy amo pyente, amoite, ku, oĩ amo ku pyente. Upépe la ropyta akue. Ha upépe ou oky ai. Upéarente che ha'e, la jeroky reikuaa rire, upéa la, eha'arõ ta mombe'u ndéve, che ngo akaseátante ndéve, ndaha'úi añe'ẽnte, péina Marco (Marco Veron) oike ndojerokýi ha oike, ojejuka. Si karai ngo aña hína, karai aña ha aña apyte reike haġua rejerokýrõ mante, porke ñandejára ndohejái oñemboja nderehe aña. Ha'e kuéra siempre oĩ ñane ndie, che ajuhu upéicha ha upéanteta oi, porke, priméro ie, ore grasa sa Deus, ko'ápe roike rire ko'ápe ndaipóri ni peteĩ oñopichãiva. Ápe oiko la ojejukáa, oĩ la omanóa, péro ngo ha'e kuéra iporupi ojeahéi ijehe, ojejuvy.

Rosa – ha nde mooite reiko akue. Eiko akue nde ápe aje?

Delosanto – che ngo aiko jepi yasorýoto láo, aiko akue, upéi aju akue ko'ápe.

Rosa - Ha nde sy la ko'ápegua raka'e.

Delosanto – che sy Paraguaipe omano akue. Che ngo Paraguaipe oi

Rosa - hêe nde upéi reju raka'e.

Delosanto – upéi, che mitãme, aike

Rosa – moõitégui?

Delosanto – aju Cerro Vovo he'iháichagui.

Rosa – Cerro Vovo

Delosanto - Paraguai

Rosa – aikuaa. Ha nde rembireko hénite kuéra la ko'ápeguarete aje.

Delosanto – cherembireko hénite kuéra ápe. Ha'e kuéra memete, ihénite kuéra memete, hína ko'ápegua, péa pe che sovrino, péa pe kuña karai sovrino, mena, isovrino, ha ápo láo pe óga jára péa, ko'ãa heta hína, ha'e ko guarani.

Rosa – Ha'e kuéra la oñemosẽ akue ái.

Delosanto – ha'e kuéra águi la oñemosẽ jeyma, oñembohasa amõoto láo. Mombyry'i, moõ iko ere reke kuri kuehe, kuehe ra'e.

Rosa – Mercindape.

Delosanto – pépe, Mercindape Cantali rógape.

Rosa – ha'e

Delosanto - Ha upéa pe linha upéa la divisa akue, kóa ko divisa, ha'e kóa

Rosa – iporã, atimã porã ndéve.

Entrevista com Rosa Lopes – 75 anos - 05/12/ 06

Aldeia Porto Lindo/Yvy Katu – Japorã/MS

Rosa Colman – mba'éicha nde réra ha mboy año eguereko

Rosa Lopes – Rosa ngo che réra

Rosa Colman - Hêe, h ande apelido?

Rosa Lopes – Lopes

Rosa Colman – Lopes, ha mboy año eguereko

Rosa Lopes – che año ngo, mboy tiko. Ehecha che sakola'ípe. Che ngo ndaikuaái oi che año.

Risos

Rosa Lopes – pe yvate morotĩ

Elisangela – setenta i sinko año he'i ngo Diane. Oikuaa Diane.

Rosa Lopes – oĩ oi ngo che kuatiára.

Rosa Colman – setenta i sinko aje

Diane – setenta i sinko

- yma ñane hénte kuéra ngo upépe oi oikopa akue.

Rosa Lopes – ha upépe oi ngo oĩ akue, che tio omano ranguépe ngo ha'e kuéra oĩ, che memby kuéra. Che sovrino.

Rosa – Upépe guere oi ha'e kuéra

Rosa Lopes – Upépe oi ha'e kuéra hóga akue, ha, upéi ou hasy ha omano upépe, che tio.

Rosa Colman – ha upépe osẽmba ra'e upéi.

Rosa Lopes - Upéi, no upe tiempo ne'ĩra oĩ. Péro kóa ngo ojepe'a akue oi, ante oi, ojepe'a raka'e, kóa pedaso, ha'e, umi fasenderorã, ou, ha'e kuéra oikuaa háicha ojapo peteĩ tape ápe, ha'e, oipe'a um póko pe iporãha y oĩa, okria ha'gua animal, ojogua ha'e kuéra, umi karai oúnte akue, pépe oñantende arã gua'u umi aváre ha'e, osẽtamarõ ha'e kuéra ovende, péa pedaso, ko tape mboypýri ásta amo yguatĩmi (Rio Iguatemi) guie, ápe, péicha oho ha oho Remansore, kóa oho amo Yasorýpe. Ha upe tiempope opárupi rei umi ore hénte kuéra oiko, ke oremba'e péa. Ha ore roime, primér roime araka'e amoite Remánsó láope. Ore, che ngo che taita ndaikuaái oi, ndaikuaa jepéi. Aikuaa'ỹ mboyve oi omano ha upéi mama umía kuéra ñómarõ ou opyta tia rógape pépe. Amo ko'ángá posto oĩ ha'guáme opyta, ha che tio kuéra katu oĩ upépe hóga. Ko'ápe oúa, oho, oiko, árupi, komo la ore yvýpegui ngo ha'e kuéra apárupi rei ojehoga apo. Oiko hikóni. Ha upéi, ou pépe peteĩ karai ra'e héra, Ataliva ndaje héra, la vrasiléro, ha opyta upépe, ha upérõ he'i upéape Larrea kue he'i pe ko'ángá, pe ko'ángá Yvy Katurãme. Ha upépe la ou umi karai ojehóga apo upépe. Okria animar ha upéi, upéa osẽ kuévo ndaje péa yvy ko tape mboipýri ovende, ha oike la fasendérorã upérupi ojehóga apo ha. Ipahápe ko'ángá já opyapáma umi fasendérope. Ke ore upe tiempo, ndoroikuaáiguiteri mba'eve po ngo ja oñeñandupáma. Roikuaáma moõ moõ rupipa ojeiko. Upéi, ovende ha'e opytáma fasenda. Ha oike, oike péa pedasope ou oiko pérupi hikuéi umi karai kuéra ojehóga apo. Asta amo yasory. Upéi ore rojererova, mama ojererova amo yasorýpe. Ha upéi, upérõ amóotogua, ne'ĩra ijára, péa pedáso oĩ ai, kóa ko yvýnte ai, yvatéomínte opyta hina, ha oikémarõ ha'e kuéra, ndaje, oipe'apa mohón ohekýipa, omombopa, pe líñare oñemoĩa kue. Ha pe amoite roikórõ, ore papa oi ojapo ra'e kóa ko kolóniarã, ojapo pikáda ha ou umi inneñéro kuéra, ha'e, ojarra chupe kuéra, ha'e ojapoyka pikáda, ha omoũka mohón, ko ygatĩmi kótare omoĩ ápe amo yasory mboipýri, upéi ohasa amo, oho amo jakareysyrýre oho, pe amoite omoĩ mohón, ha umía okémaramo umi karai kuéra ngo la, ndaje omombopa, yvyra, omoĩakue. Porke ja, ha'ekuéra oñemomba'éma ja ojoguapáma, ome'ẽma umi karai, osẽkuéo

ovendepa. Ha upéa kausa ngo opyta kóa mi oréve, ha amóoto o'reve opyta akue ha'ekuéra oñemomba'e upéare. Pe ygatĩmi, ygatĩmire he'i ra'e la divisaha. Ko'ánga, ha upéi ngo la che memby kuéra oike akue pépe itio kuéra ndie. Ha ko'ága oĩ hikuéi. Upéicha akue ngo. Pe ore papa oi kóarã, ko koloniarã ha'ekuéra inhiñéro kuéra ou ra'e, ha'e, ha'e kuéra oi ojapo kóa ko mohón, ha'e oĩrõ guare, he'i ra'e la karai, chupe, peñembohetáke ápe, pe pyta peñemboheta ame'ẽ, rome'ëta peñeme pene koloniarã, peñembyaty, pepyta, peñemboheta. Algun tiempo ndeikovevéiha óra topyta ne familia kuérape kóa ko yvy, penemba'e, he'i ra'e, ore papápe. Ha upéi ndaje ha'e oi ou omano. hẽe, ha pe omanórõguare ndaje, che michĩguiteri. Upéagui la che ndaikuaajepéi chupe. Che ru ndaikuaái sólo mama oremongakuaa kómo umi ore tio kuéra heta oĩ ha, ha'e kuéra oñantende ore rehe ha oremongakuaapa hikuái, che kyvy kuéra. Sólo ore éntre do la upe tiempo guare roiko, che ha'e Losánto rembireko.

- Tio Julito ai

Rosa Lopes – ha'e che kyvy peteĩ oĩ ai pépe. Upéa ja ore pahaguéma.

Rosa Colman – ha'e oime moõ?

Rosa Lopes – upépe ai Yvy Katúpe ai.

Rosa Colman – ha oĩ raka'e péicha ojejerokyha, óga pysy

Rosa Lopes – oĩ, oĩ

Rosa Colman – moõ moõ?

Rosa Lopes – ha upépe, upéa, pe ko'ánga ha'e kuéra oĩha amóoto ngo oime hína ha'e kuéra hógakue. Ha'e, apéo pe, oime ngo peteĩ pastoty ápeo, pe tape mboipýri péichavo, upépe, ndaje, oĩ raka'e, ápe ña Remísia, tia Remísia ména, oĩ Remísio mba'émbo héra ai. Upéa la upépe ai oime hína, sementerio. Upéa mombyrymi pe tapéi, ndaje, ra'e, umía ha'e kuéra oĩhague meme. Oĩ ojerokyha, mitã upépente ai ojereraha, oñemongarai, ha'e kuéra. Pe oĩháme, che tio omano ai upépe.

Rosa Colman – pe Remísio.

Rosa Lopes – Hum, Remísio omano ai upépe. Che tio ngo Gregório héra.

Rosa Colman – ha'e iko kasíke ra'e.

Rosa Lopes – ha hambireko katu Gregório héra.

Rosa Colman – ha'e kuéra kasíke raka'e.

Rosa Lopes – ha'e, ha'e meme, ivale akue ha'e kuéra. Ha'e kuérantema ko la ivaléa. Che ngo sapy'ánte che mandu'a arã umiare, heta mitã ha'e, la upeicha ovaléa ndaipórivéi ko'ánga. Opa, oĩ pokã pokãntema ja, argúnontema oi oĩ pohã ka'aguy oikuaáva, na entérovéima. Ndahetavéimai oikuaáva pohã ñana. Upe tiempo ngo ojejeroky akue oi. Ha

ko'ánga umi mba'epu nañahendúi akue upe tiempo. Moove hendápe, sólo jeroky, káda aldía ojejeroy.

Rosa Colman - Ha heta akue kokue?

Rosa Lopes – heta, aichejáranga, kokue ngo, umía ngo, upe tiempo ngo mba'eve guasu la tembi'u iporãa, ndaipóri akue oi, sólo tembi'u kokue, jety, takuare'ẽ, mandi'o, umi mandui, umía la orereko, umíante oi oje'u, mamóne, kokuépe, oĩ oje'e akue, umía che umi karai ñe'ẽme ndaikuaái mba'épa, mab'échapa héra, mbakuku, upéa oĩ yvyguýpe hi'a, ha'ete ai kumandá, péicha oñemoĩ, péro yvyguýpe hi'a ha'ete jety. Ha umía umi omba'apóva kokuépe oğuenoẽ arã ha ojohéi porã ha oipiro arã ha upéante ho'u. Hẽe, he'ẽ, ho'ysã asy pe yva, po yvyguýpe oĩ ha'ete jety. Hum, umía ngo ko'ánga ndojerekovéi. Opa, ijakásoma umía. Ko'ángarupigua ipyahúa mitã ngo la ndoikuaáiete umía.

Rosa Colman – ndoikuaái

Rosa Lopes – umhu, ndoikuaái, ha ymave ngo nahániri. Umíante oi

Rosa Colman – ha pe ikumandakue oje'u akue ai?

Rosa Lopes – aichejára, nahániri, upéa semília ojuhupi, oñeñotỹ jeýnte.

Rosa Colman – sólo upe hi'a

Rosa Lopes – hi'akuénte,

Rosa Colman – hapo aje

Rosa Lopes – hapópe la upéa hi'a.

Rosa Colman – ha hi'y?

Rosa Lopes – hi'y, hi'y ho'ysã asy. Hum, ke yvyguýpe oĩ, upéagui ngo pe omba'apóva ho'u, ha'e ojoko porã chupe pe kokuére omba'apóva pe oterere rendaguépe. Upéante ho'u. oipiro arã ha ho'u. upéicha omba'apóva. Oiko akue, pakova omo'aju pe kokuére, umía ho'u. Upéicha akue ko. Ko'ángagua mitã umía ja ndoikuaavéima, ndo'ukuaavéimai oi ave. Heta oĩ ho'ukuaa'ỹa. He'i che kyvy kokuehe imandu'árõ hína, ko'ánga he'i ogana ndaje pe, karai, ko'nga, ha upéa ndaje la ndaha'úi ete kokuehe guaréicha, he'i. he'i ndaje ojokapa hağua la umi sesta umía, mitãme ou akue entéro, he'i, ha ojapura umi mitã sy, he'i, che kyvy. Ojapura, he'i. Mba'éicha iko ñande jareko arã umi mitã, umía, ojepokuaapa hembí'ure kuéra, ha upéi katu umía ojokopa jey, he'i hikuái, he'i. Po ñande, che reindy, he'i, ñande ja'u kuaa, he'i. Ñande ja'u kuaa avati, jajapokuaa oi, mba'épa, mba'éichapa jajapo ja'u hağua. Apuka ko hese. Kokuehe, kuehe vaicha ngo, kuehe ambue katu aju jey upéi. Aha ake upépe. Ojeroky. Ojeroky, ha etedia ñande ojeroky heta jey hikuái ra'e, he'i ngo.

Rosa Colman – ha ymaguare ovy'ave.

Rosa Lopes – ovy'a. Alapúta ovy'a, ojejapo chicha, péare ojeroky iko'ẽ arã, la dóse peve algúno ojeroky, he'íva ai umi kaiowá kuéra oguachire arã hikuái. (risos) Añete. Che ko che mitãguie yma, oiko oi ore tio ojerokýva ha, ore ngo ore mitã'i péicha pe potúra, roikogúie ja roikóma ore mbojeroky, ha upépe rokakuava. Rohohápe jerokyhápe, ndaipóri roperde arã, rojeroky ko'ẽmbaitépeve. Ndorokéi oi ipahápe ja rojepokuaántema upéicha ja ndaoreropéhývéima. Péichantema roiko. Ore ropehýirõ pyhareve roho arã rojahu. Upe tiempo je vy'a ke heta oi oĩ hénte. Opurahéiva heta oĩ.

Rosa Colman – pe ko'ánga ojeike jave jevy Yvy Katúpe iko reho ra'e nde ai?

Rosa Lopes – hum, sapy'a py'a aha, hum. Aha amo kúrvapeve. Upépe heta oĩro hikuái, upépe aha, ko'ápe ko fasénda pépe, oĩrõ guare, roho, amoite mante ndahái porke mombyrýma. Aóra che memby kuéra, ko'ãa la upépe osufripaite akue. Péa pe kuñataĩ, péa imitãve upérõ, ha'e ha ikypy'y pe imitãvéa, mokõi, mbohapy oi kuña ha oiko ótro che ñéta amo, pépe che memby karia'y rajy, mitã kuña, umíantema la iñaguánteva ha'e kuéra ohasa kane'õ, topehýi, okýrõ lomímonte, iñakymba, ojeroky pe tapépe, ojeroky amo pyentepe, ha upéi ndaje omóio umi karai ou hikuái chupe kuéra oúmarõ katu ha'e kuéra katu oje'óive, henonderã. Amõi oiko la tíro, ápo umi hese kuéra, lomímo ha'e kuéra tahýicha oĩ upépe, hénte rehechase, kavaju ári, visikléta ári, yvýrupi, pe aña, itristete akue upérõ guare, upe tiempo, hẽ, alaputa che. Upéare oi apensa ánga peve, katu apensa arã, sapy'ánte umi mitãre. Heta mitã oike riréma ko'ánga upépe oiko jeýva ipyahu mitã, mitã ko oĩ. Amalísia ngo tre año kuérama oĩ hague.

Rosa Colman - tre año ojapóta hína ko'ánga el jesisiete.

Rosa Lopes – tre año. Ko'ánga ha'e kuéra upépe imbarete ha'e kuéra upépe hikuái. Che memby ohogúie, ndouvéi, amói. Amo oikórõguare, amo Posto ápoláo oiko akue hóga, upépe oiko akue hikuái, oikévo pépe. Ha'e kuéra oje'ói raẽ amo, amo Ygasorýpe. Ha upéi atu, oje'ói pyentepe, varráko oġuahẽ pe pyentepeve. Ápeo láo guáre, ha ápeo láo guáre, varráko, ha'éma ndéve, oñolíñore oĩ amo pyentepe oĩ, tuicha. Hum, po árape aha jepi, añemboyvyra ha'e aha, (risos), hẽe. Añete ko che ha'e, ko oĩva che memby kuéra, ko'ãa mitã kuña, ivare'árõ sapy'ánte ko ou arã, sapy'aite, ajapo arã tembi'umi, ho'upa ja ohojey. Heta ko ha'e kuéra ohasa asy pépe akue. Ko'ánga mante nahánirivéi jepe oĩ porã ndaivare'avéi mitã umía kuéra, upépe, trankílo ko'ánga oĩ hikuái, noñeamolestaguasuvéi. Po ngo ramõite ou jey hikuái kokuehe oho Dorádope hikuái, reuniónme, upéi, um póko ohasa, upégui ojeporavo ra'e ohasa ohóo Campo Grandepe hi'ánche, ha upégui, jahechami, kuehe pe amalísia ko pe domingo pe kokuehe semána domingo ou jey hikuái, hum, Rosalino. Péa ko la che sovríno hína, ta'ýra katu Valdomiro.

Rosa Colman – aikuaa. Iporã entónse, atima porã ndéve.

Entrevista com Sabino Benítes – 58 anos - 06/12/ 06

Aldeia Porto Lindo/Yvy Katu – Japorã/MS

Rosa – nde réra ha nde idádi, mboy año pa

Sabino – ha sipye. E, che anase akue kuarénta i óchope, mil nuevesiento kuarénta i óchope, aje. Ndaha'úi ko'ápe che anase akue, e, kolonia Vito'i kue, opyta ko'ái karéntaisínko kilometro opyta ko'ái, Paraná kótare aje. Ha che upépe nasído, sólo kriado ko'ápe aje. Ha ko'ápe aime, ápe aime Hague ojapo hína amóa amo che rógape kuarénta i nueve año amora akue upépe. Ha upéi la che família kuéra oñesarambipa, oimemba, po oimemba jeýnte ko'árupi ha'e kuéra aje, omba'apopa ajéa nde. Ha'e che ngo hína péicha la che movimiento. Che heta lútama ahasa opárupi ária retomadape, che ha Rosalino, hêe, opárupi che avivi péicha reuniónme, e, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e, mba'éícko, Paraguai Asunción, umírupi kuarke reunión che apartisipáa oínte che. Ha ko, kóa, ore yvy rehápe aje. Entónse che lutador, yvýre hegua che. Hum, che yvy, ore yvy la ore intere aje. Hum, guéno, ko'ánga ore rovy'a iterei porke ja oíma ore pópe la yvy aje, ke ja ária oñedemarkáma. Hum, ha ore, ñande kuéra guarani ha kaiowá ngo jaipota yvy, tanto kuña tanto kuimba'e romba'apo hağua roipota la yvy. Hum. Guéno, ndaha'úi umi ótro, por ehémplo, umi vlánko kuéra ha'e kuéra oipota yvy ndaha'úi ñandéicha yvy ha'e kuéra ointereságui, ha'e kuéra o. Ha'e kuéra sólo pe plátarehápe, pe ha'e kuéra ointeresa. He'i ke ointeresaha yvy, péro ñande kuéra ja ótro lája ñande interesa yvy porke ñande kuéra ngo. La ñande yvy ojeliberáguie, ore romanomba arã upépe, ore família kuéra opyta jey arã omba'apo. Ore nunca yvy, la, yvy la ovoltaa hína ñande pópe hína upéa ja ñande mba'éma oi. Guéno, ha ótra kósa hína avei, la movimiento nde. Ore kuéra índio guarani ha kaiowá, entéro ñamba'apose, ñamba'apomi hağua ñañemitỹ hağua. Ñamoĩ hağua entéro mba'e yvyguýpe ñane família kuéra rehehápe aje. Ha upéarã la ore ro guerra roime asy ko'ápe, ja'e porãitéroğuarã, péro che el primérguie, aikeguie che añembokokuéma oi. Heta vése ou polisia sivil ou akue hína, Japorãmegua ou akue chejatropelha kokuépe amba'apomiháme. Guéno, apara akue tre dia ha lomimo jeýnte amba'apo. Ha upéi ou akue Sukuri kuéra ou arã che atropelha hikuéi che traváhomihápe ou akue, ke ndoipotái, oipota apara la traváho péro che ndaparái. Étedia tre alkeire areko pe kokue, la yvy potĩmbyre, ha che plantasión. Ja tre año ma che añemitỹ upépe. Ko'ánga ja añemitỹ, ko'ánga katu ja añemitỹ hormaltama, porke ndaipórivéima pelígro ko'ánga. Hum, ndaipórivéimai. Che nda ja kyhyjevéimai porke ja

ahecháma pláka, ore oi romboguapy akue pláka pépe. Ja oñedemarkáma ore ária, ha ko'ánga, ja oíma. Che ndajakyhyjevéimai mba'evetégui ja aíma trankílo, sólo ofarta romba'apo, ikatu haḡuaicha umi karai, ñande ruvicha kuéra ohecha ai la ore moviemento aje. Naikuéntai ore rojaarra peteĩ yvy ha roguapy roha'arõ hína, ndaikatúi. Ore rohechuka mante arã umi karai kuéra la travahadorha ore, ore índio guarani ha tanto kaiowá. Ha kuehe oúma Cleomar. E, Cleomar kuri ou ko'ápe aje, ohecha che traváho kue: Alapúta Sabino nde ko, remba'apo, he'i. Amba'apo, ha upéa arã oíko, la che ko amba'apótamante. Mba'égui la namba'apomo'ái, ja yvy ja ojeliberáma. Kádave ma che tekotevẽ, amyaña asada kokuerépe aje. Guéno upéa la ore movimiento. Ha ótra kósa, upéante oi ore la, ore la orepreokupáa kuri aje. Péro ko'ánga ja enterovetéa, roimemía ko'ápe, rovy'a entérovéa, romba'apo porã porãma. Ha heta mba'e iñesperánsa oréve. Ha'e che avy'aiterei umía umi púntope reju haguére, ko'ánga, amombe'umi ndéve ko'áa mba'e la che, e, la che kevrantáva akue. Ko'ánga la kevránto ndaguerekovéimai che, ni che ni che rembireko. Ha'e ni kokuéguima ndousevéi ha'e. ko'ẽ ha ja rohóma pe romba'apo. Péicha, péa la, la movimiento. Péa la che palávra ha'emi arã, hẽe. Ha'e péa la eraháta la che palávra la ore yvíoláo hína, la ore, la ore lúta. Guéno, péa la ha'emía ndéve la último palabra.

Rosa – Guéno ha, Vito'ikue nde aje.

Sabino – ha'e che Vito'ikue.

Rosa – Ha nde hénte kuéra, mba'éicha la oñe, osẽmba ra'e raka'e upéi?

Sabino – ha che hénte kuéra, reikuaa mba'épa, e, péicha akue. Péicha la movimiento akue. Ore, oĩ akue ápe hína peteĩ che tio héra akue, che aguéla kyvy, héra akue, hérava akue Ña Rósa Galeano aje. Entónse ha'e ikyvy ápe kapitán akue aje, e, ikyvy héra akue, pe, Juan Galeano. Entónse ore oho akue, ha'e la ore rupa akue kósa ko koloniape, hẽe, porke upérõ hénte ko'ápe imbovy akue. Oiméne, una, apéna oiméne akue, sinko, sei família rupinte oĩ akue aje. Ha entónse upéarã, ha'e orererupa akue ko'ápe, romboheta haḡua chupe kuéra. Ha upéa rupi, ore rosẽ akue upéi ha, la che aguélo erfinádo, Senón Dia. Ha'e ngo peteĩ médiko akue, ha'e peteĩ opurahéiva akue. Ha'e la kasíke akue.

- hum, mediko vale upéa

Sabino – ha'e akue upépe kasíke. Entónse, ore rosẽbámarõ che aguélo kuéra rosẽbámarõ rojupámarõ ko Porto Lindope hína. Entérovéa osẽmba, ohopa, oho Paraguáire, oho Guaíra, ou ápo láo. Ha opyta akue, la kolónia avandonádo aje. Hum, upéicha rupi la opa akue upéa pe kolónia, porke ymaguare ndaha'ei ko'ángaguáicha. Ymaguare ngo ha'e kuéra, oĩ péicha atýra, ku sínko, sei família, die família, ja hetáma oi aje. Ha peteĩ, mokõi mba'e osẽrõ pégui ja, upégui ja, upe peteĩ kasíkema osẽo ja, umi ótro hapykuerépe ja osẽmbáma oi

ai. Hum, porke la seguransa, seguro akue la ymanguare, ajéa nde, pe kasíke. Porke upéa ha'e peteĩ kapitán, ha'e peteĩ médiko, ha'e entéroite mba'e, ha'e peteĩ konselhéro. Ha'e, yma ngo ndaipóri akue, ko'ánga guáicha la, ndaha'etí ngo organisádo ko'ánga guáicha. Pe kasíke, ha'e mitã hasýrõ, ha'e oipohano, ha'e ovense, ha'e ojapo hetaite mba'e ojapo, entéro mba'e vensimientope ivale aje. Entónse kualke kósa, oimérõ ivaíva pe hénite ojapovairõ pe koloniape hína, ha pe kasíke rendápe mante ojeho. Hum, ha'e omboguapy arã pe omenda vaerãpe omomenda. Omenda ha ojuavýrõ oiko vairõ hapichándi ojapórõ kuarke kósa, ivaíva ha'e oñemoñe'e chupe kuéra ke la ndaha'éiarã upéicha aje. Ha ko'ánga ngo umía ja opáma umía umi movimiento. Ko'ánga ja ótro, ótro manéhoma, he'ía ku Paraguájo ai, jajogueraha aje. Hêe ko'ánga ja oĩma polísia, oĩma, opa mba'ereíma oĩ aje. Ha yma ndaha'etí akue upéicha. Ymaguare delihénsia aje, ko'ángaitepeve umi itujamía, orekóa setenta, ochénta año, hína, upéape, la lei ha'e kuéra ndoikuaái, mba'épa la lei, ere chupe lei ha'ekuéra nontendéi aje. Ha'e kuéra ymaguare sistema la ontendéa aje. Oĩguiteri ko'ápe ore apytépe la umíchagua. Hum oĩ. Guéno upéiha la movimiento ha ótra kósapa mba'e la eporaduvéta chéve?

Rosa – ha pe oikórõ guare, e, ojeikérõguare ápe, e, yvykatúpe. Mba'éichapa nde rehecha, e, mba'éicha iko nemandu'árõ, mba'e emombe'u, peikérõguare.

Sabino – hum, kóa ko Yvy Katúpe roike.

Rosa – péicha mba'éicha peñeorganisa peike haña.

Fita 2 Entrevista com Sabino e Samuel.

Continuação da Entrevista com Sabino em Guarani

Sabino - ...ko yvy relihensiare akue hina Asuncionme. Guéno, oĩakue orendie kuarenta, kuarenta i kuátro, kuarenta i kuátro nasiun indíhena, péro ndaha'etí akue ko'ápe gua, umía estranheiro aje. Guéno, última akue upéi, ha'e peteĩ pa'i la ore ajuda akue, ore ajuda akue, hatã ore ajuda akue ojapo haña peteĩ óga pysy ápe Porto Líndope. Ko'ángaitepeve pe óga pysy oĩ. Ha upépe ojeroky akue umi kasíke kuéra.

Hêe, ñande kuerava Guarani, Kaiowá, ojerure Ñandejarape ikatu hañaicha roike haña la ore yvýpe, ome'ẽ haña oréve fuersa ai ajéa nde. Guéno! Ha enfim ha upéa óga pysy ovale millón de grásia rome'ẽ chupe porke upéi la ore rojapo rojegrupa akue roike hañaicha ko'ápe peteĩ, la, la ónse de la nóche iko'ẽ haña kóa ko enérope. Hum, ko'ánga ofarta, ojapóta tre año upe hague hína.

Ha roike akue, roike akue masomeno, aimete kuátro mil pesoa roike akue. Hum, porke hetaitei ore ajudáa oĩ. Hum, ore ajudáa oúa akue Paraguáigui. Maioria paraguáigua la

oreajuda akue mbarete ave oi. Ha hetaitemi roime akue ko'ápe. Péro ngo okáguio, ore la roajuda akue ha'e kuéra nda oreajudái akue. Ore ko heta, mbovy, jesinueve áriama hína ore roakompanha ária retomadape. Ha umía ndouí akue oreajuda. Péro naikuéntai oi jepe ou, porke ore ápe ore reta akue oi. Ore reta akue oi. Hum ore reta akue oi. Roike akue, peteĩ ko'ẽ, peteĩ ko'ẽ láo roike akue ko'ária kóa ko'ángá roime hañuame. Amoitte pyénte. Péro ko ñande. Upéa che amombe'úta. Upéa pe ñande kuéra índio rekoitépe, pe ñande reko avaitépe ore roike akue. Ajeve ore kóa ko yvy katu che. Ha amonbe'u porã voi. Che kómo lideransa ko'ápe hína ore roike akue hína kóa ko rotoma akue. Ko'ángá ja oĩma ore pópe. Ore ndaikutúi ropermetío peteĩ oikóa pe karai rekópe. Oikóa pe, umi karai rekópe oikóa hína. Ore ndaikatúi roarmitío ko'ápe, porke eikuaa, ñande kuéra, índio guarani ha kaiowa jaike pe, ñande kuéra avamía, jaike pe, karai rekópe nde ndaikatuveima eñentremete mba'evére. Hum, porke upéa, upéagui oíngo ápe entero oguerrea akue orerehe aje: no, porke, he'i: nde reike arã ore rekópe nde, pei ko arã karai rekópe, porke kóa ha amóa. Ko'ápe jaikérõ nañamanõí oi, he'i. Péa, mba'e aña oímbo aje. Po ndaha'etí upéa. Upéa ngo peteĩ traisión ave, upéa peteĩ traisión, porke la upeape che aikéramo, por ehemplo, che nga'u ko'angaitte aike upépe, komose lideransa, aikéta aje. Péro ha'e kuéra. Che ndaikatuveima añentremete mba'everema ndaikatuveima añentremete. Che ndaikatuveima aha reunionme mombyry, ndaikatuveima aha apartisipa ariahetomada, ndakatuveima aiko pe jerokyhárupi. Umi ñande kuéra guachire hárupi, che ndakaituveima aike, porke upéa no permiti, péa pe karai reko no permitíri umía porke. Por meio ke ko'ãa ária hetomadagui oi ha'e kuéra hi'ã ojaarrapa pe ñande reko ha'e kuéra hi'ã ohudipa ñandehogui aje. Hẽe ikatu hañua, ponove, ponove ko'ãa ñande kuéra, ñande yvy kuére jaguerrea jey. Hẽe upéicha che la antende, ndaha'etí la antende, ahecha. Nde oiméne entende ai upéa.

Rosa – ha upeicha oi.

Sabino - Porke nde, por ehemplo, nde ko'angaitte reike peteĩ karai rekópe aje. Nde ndikativéi ni eñentremete mba'evépe. Ne ndikativéi ni reju eñemogueta chendie ni. Nde ja. Nde ja, siertamente nde peteĩ índio, e, Ñanderu, ajépa, Ñandejara nde recha nde peteĩ índio. Nde peteĩ índio ha ndekuaa hína ipopytéicha nde kuaa. Péro nde orehegui nde ja ejapartáma orehegui. Eñe'ẽ kualker kósa eñemongueta, nde neñemongueta ja apartema, ndaha'éiveima ko'ángá ñande ñañemongueta háicha hína. Ha upépeve la che amonbe'u, la amonbe'umi arã areko ndéve aju, hẽe.

Rosa - Ha péicha, heta opartisipa kuri kasike, kuñangue, mitangue. Mba'éicha nde rehecha upéa? Ha'e kuéra pene pytyvõ kuri peike hañua.

Sabino - Ala puta. Upéare oíngo he'i akue ápe ore, orée oi oje'e akue. Hum, ma [s] de mil mitã guasu oñemoĩ tenonde. Ha upéare la oje'e akue orerehe, ke la, ore mitã. He'i

ke la ore upéa ore eskudoha, la tenonde mitã oi hague. Ndaha'úi. Porke mitángo, mitã de síngo, de séi áño oguerekóa hína. Ha'e ohechakuaáma la kósa. Oi kuaáma ai la kósa. Ha'e. Entónse, mitã, reñemonguetárõ hína, ourõ péicha ññemongueta háicha ñañemongueta peteĩ mitã oñembo'y hína pépe, pépe mokõi pépe peteĩ aje. Umía ha'e kuéra ogueraha hína. Ogueraháma iñakãme hína. Kuarke kósarõ hína. Ha'e oĩ láo ai. Hum, mitã. Pe mitã, ja'e chupe kuera, péro, siertamente mitã, péro mitã heta iñantendidove ñande kakuaágui. Hum, entónse, ma[s] de mil mitã oiko akue ore pa'ũme. Hum, flecha ipópe. Hẽe, guyrarague iñakãre oiko akue. Hum, hetáma nga ai ou ore irũnguera ou, tanto karai, tanto kuñakarai, la orendie omba'apo mbarete akue, hetáma oñehundi ai ko'ápe ko yvy katu, omba'a po akue orendie. Ha mitangue, ko'ánga ere háicha nde, umía ko'ánga okakuaaparamo ohóo oime oestudia joa hikuéi, ha'e kuéra. Péro kualke kósa hína, ápe la imbaretevéa, la oajudavéa sólo umi mitãguasú, ha kuñataĩ guasu. Hum, umía la oajudavéa oi, umía inakãhatã, ndaipóri ojapoe'yva péro upéape, upéa pe movimentope ápe oĩve ma de tre mil kuñataĩ guasu. Mitãguasú, la hatãmi oreajuda akue, umía umi mba'épe aje. Reĩnte umía ivýrorei. Che, umiágui ndajekehái. Porke che, el primer ojeikéguive ápe. Ete dia peve a'aguanta, ete dia peve a'aguanta, ko'ánga atu ja ajererováma ápe ko'ápema ko'ánga che che róga, amo akue. Ko'ánga aju ko'ápe. Kósa ndaha'úi, che róga. Péro ápe aime. Ha ko'ánga ajererova jeýta pépe hína, he'i haguéicha pe karai Kleomar, pe ouro: nde ejerova ko'ápe, he'i. Ejevarrakea ko'ápe, ani reheja nde kokue, he'i chéve. Ani reheja nde kokue. Ha chéngo kokue areko. Ndapépe hina.

Rosa - ahecha.

Sabino - Hum, guéno, ha upéicha rupi la che avy'a iterei ai ha'e, che lechãi katu ndousevei oi amóio láo. Ha'e oguerovapaséma oi. Oreko ndoje, ko'ánga rupi che aikorei. Ymángo nahániri. Ára ha pyhare, che amba apo akue. Porke roguereko akue animal, vaka hamba'e. Ko'ánga che ndaguerekovéi, ojejukapa akue orehegui umi animal. Ha upéicha rupi la che ajererova akue ápo láo, ndaiporivéi la añantende arã amóoto láo. Hẽe, péro areko mokõi kaaju, areko karrósa. Roguerekojeýma vaka mokõimi, roguerekojeýma animal, ajogua jey mbeekatu ohóo. Hẽe, ha upéicha rupi tekoteẽ ko'ánga ore yvy ja isegúroma chée. Tekoteẽma che asegura pépe la che lugar rãmi, aje, amba'apomi haɣua aje. Che ngo, che ngo, ja, e, che alejadoma, péro, che asádape amba'apo porã, ha aguata porã. Péro oĩ día la che la añandúa la che, la che machukadura aje. Ko'ápe yma añekytĩ akue. Ochénta e síngope añekytĩ akue háchape. Ha kóarupingo che la añeaposenta akue. Ndaha'úi, ndaha'úi erágui [Edad] aje. Ndakatuvéi ete oi amba'apo. Hẽe péro oĩ sapy'ánte día ndaikatuvéi ete oi amba'apo ha upéicha atonguea ku un dia, do dia. Upéi apu'ã jey amba'apo. Péicha la che movimiento. Guéno, ótra kósa pa mba'e la ehendusevéa.

Rosa - Pe kasíke ai penepytyõ heta ai peikérõ guare.

Sabino - kasíke heta orepytyõ ko'ápe. Oĩ akue kasíke la ore pytyõ akue oi hína. Oĩ hína síngo, séi kasíke la omba'apo akue orendie, ko'ángaitepeve, ha'e kuéra siempre omba'apo orendive. Péro, niko, peteĩ kasíke prinsipal la roguerékóa hína ko'ápe ko Yvy, Agrolak, Yvy Katúpe hína. Ha'e ko'ánga ja itujamíma, ja noaguantaveimai péicha opu'ã haḡua, ni oñembo'emi mba'e hína. Sólo pe uguapyhamimentema ha'e ko'ánga kuarke vensimiento ha'e ojapo. Ha'e ndaha'ei, por medio de, e, ke inate'ỹgui mba'e. Ete dia peve ha'e omba'aposeguiteri, péro, ja, italénto, ja ifuersa ja nome'ëveima.

Rosa - Ikangýma ohóo

Sabino - Hẽe ikangýma ohóo. Oime ápe, reikuaa hína Delosanto, ha'e. Upéa ha'e la orerenondegua hína, upéa. Entónse, ha'e, ore hese la. Entéro ore, hese rojegua. Ha'e he'irõ kualke kósa, ore rojapo mante arã. Mientra ke oikove ko yvy ári ore rorrepeta mante arã chupe. Hum, ha kualke kasikepe ore rorrepeta. Péicha la ore movimiento ko'ápe.

Rosa - Ha, ko'ánga, péicha, embojojatarõ aje. Mba'éicha nde rehecha la pe, pende situasion. Umi oikóo hína ko Yvy Katúpe, mba'éicha oiko hína.

Sabino – mba'ére pa upé ere?

Rosa - Ha embojojatarõ umi, peju ngo amóio aje? Peiko ko'ánga. Peiko porãve ápe aje.

Sabino – Ko'ápe ore ore trankilove. Ore trankilove, porke, ndéngo reikua la ária tujápe ngo siempre hína ndajaiko porãguasúi aje, vare'a ndajahasáia, siertamente, péro peẽ kuña aje, tanto, ore kuimba'e. Peẽ pe kriase ryguasú. Pe kriase opamba'e, pe kriase ha pe ária tujápe ngo ndaiporiveima espaso. Ha che ngo upéare ha'e umi che hente kuerape ko'ápe: Um tiempo, onemolongarõ ñande, ore yvy, trankiloite, káda uno tresiento, o kuartosiente métro ñamoĩ arã óga ojohegui. Ikatu haḡuaicha jajapo peteĩ kolchéte, jakria argun, argun vakami ha ja kria haḡuaicha kure. Ñamba'apo haḡuaicha oñondie kuéra, ha'e chupe. Ha la pe upe ária tujápe ngo, ja ndaikatuvéima umícha. Mba'e napépe che peteĩ kolchéte, sien, e, dosiento métro quadro akue aje, dose, trése, animal orekorõ já ojojopýma aje. Ha vesino ja aguietéma, ótro pépema, ha upépe, ore, ndaikatúi akue, lechã, ndaikatúi akue okria mba'éve, ndaikatuvéi akue mba'eve okria. Ha ko'ápe rojurire ore, roime trankílo, ore, ymaguaréicha, amoguaréichanteai roime, péro ngo amo ore ndoroguerékói akue mba'eve, péicha animal kuéra, ha ko'ápe rojurire, amoguarégui roime porãve ua oĩ láo, porke oĩ tuicha espaso. porke, hetaiterei mba'e rokria hag Hẽe, upéicha la movimiento aje. Ha entónse ore la vykatuense aje rovy'aiterei enterovéa oñondie. Ha ndaikatúi rojovisita mantereí porke che, entéro ore romba'apo, káda pyhareve ore kokue, uaicha, roguerrea la kokuemíre aje, roñemity, romoĩ

yvyguýpe aje ikatu hag chéngo ndachefamiliavéima aje, péro heta oĩ che hénte kuéra ifamília che, che familiare kuéra heta oĩ ifamília jeýva aje. Entónse upéicha rupi ore tekotevẽ uaicha ñandêromba'apo aje. Ha ótra kósa, ai, ourõ umi karai kuéra ikatu hag ruvicha kuéra ohecha mba'épa la ore movimiento aje. Upéa la che ha'emi arã a areko aína.

Rosa – oĩpa provléma guiteri pende apytépe, péicha, mba'e la ofaltaiteria oñeamehora.

Sabino – péro ápe la problema, problema ndaipóri, hum, provléma ndaipóri, si, oĩta la provléma, ikatu ore rojaporõ ajéa uáichãnde, péro ore ndorojapói provléma, ha ni ndoroikéi ai o, oñeakontese hag kualke kósa aje. Entérovéa ojejerpetá ore, romba'apomi, ajéa nde [opa, trankílo!] Guéno. [oĩma! Alguém passa na rua e se cumprimentam] Ha, e, provléma ajéa nde, provléma ápe oikóa, hẽe, ore roarruma oñondie kuéra, hum, roarruma, ápe, aime che ko Agrolak, ápe ko Palómape aime che, chénte oi, kualke provléma che arruma, amo Teju che renõi arã: aipota earrumami chée, péango che rovaja. Roñemongueta arã oñondie kuéra, roñomongueta oñondie ekuéra, péro ndaha'úi, arhélpe, ndaha'úi garrotepúpe ni mba'éve, trankíloitépe roñemongueta: Ndaikatúi péicha, no kósa nomarchái, ko'ápe ngo ñande ñaime asy, ñaime yvy ahénogueteri. Ñande ária siertamente oñedemarkáma pó ñe'ĩra oñomolonga. Entónse, tekoteẽ káda úno jajoajuda mante arã, ñamba'apo oñondie kuéra, pono jajapo ivaíva, ha la ivaíva oimétarõ, rojoavisa, do vése rojoavisa, ko'ángá, jajoavisáta priméra vése, segunda vése, ha terséra vése ja ndikatúi rojoavisa porke upépe oĩ mante arã. Upépe ore já rohenõima comunidade ikatua hañaicha mba'épa komunida orresolve, iporãtapa upéicha sinko, sei vése ojejapo tapa do, tre vése, ñande kakuaapapyrepa, mitãicha jajeavisa arã mantereĩ. Ndaikatúi, do, tre vése peve jajeavisa. Ha upéi la ndoovedeséirõ órden. Entónse ha'e oĩ áre tuja, oĩ Porto Lindo, oĩ Sansoro, oĩ Serrito, oĩ opáoto. Péro la ária pyahúpe ndikatúi la provléma rojapo. Ñande kuéramirõ ndikatúi rojapo provléma oñondie kuéra. Upéicha la ore movimiento.

Rosa – mba'e la ofaltavéa hína peẽme, péicha la, ofalta oñeomologa yvy ha ótro láoio péicha la.

Sabino – ha'e ofalta oñeomolonga yvy aje, oñemolonga yvy. Ha'e oréve ko'ápe hína la ifárta voi, ore Palómayguápe nga'u, sólo la ifárta oi, sólo ýnte oi ko'ápe, porke, ore mombyry y karrítape roguerú amóio. Amo Agrolak oĩ porã porke oĩ y kótare, Remánsó oĩ porã porke ha'e noikotevẽi ýre, oĩ ykótare, sólo ore la roimẽ vaía, la roikoteẽa la upéa la, e, la maior preokupasiõ upéa.

Rosa – la y

Sabino – hum la y, hum. ha la tembi'u ngo ore heta roguereko, guéno che

Rosa – pende kokue aje

Sabino - che heta areko, areko mandi'õ, areko jety, areko opáichagua tembi'u areko paite, sólo ymi la ofalta ore.

Rosa – ofalta

Sabino – upéa.

Rosa - ha nde nemandu'áma oi kuri epytÿrõ hague umi ótro ária oñerretomarõ guare.

Sabino – ála púta

Rosa – mba'éichagua chagua nde epytÿvõ raka'e

Sabino – che aipytÿvõ akue hína, aipytÿvo akue oi hína, e, primér Sombreritope oikerõ guare Delosánto Martim, kuátro mése apyta upépe. Guéno, ápe, kolonia Takuára, ante Marco Veron ojejuka'ÿmboyve hína, che apyta va'ekue do mése hendie, upéi ojejukarire, aha jey apyta do mése hendie, kuátro mése de traváho che areko. Ha upéi la ajuda'imimía, Jaguapire umía, che heta ária che ajuda akue, péro la apytavéa akue, Sombreritope apyta kuátro mése, ápe Takuára apyta kuátro mése ai, ótro henda apyta kíNSE díA, apyta ku die díA, dose díA, upéichante apyta akue, hum, péro hetápe che ajuda ave, ajuda ai. Ha éte dia, mímo, ajépa oimëřõ algun parte ojejopy vai lo mitã hína, che ndambyasíi ete l ua apyta ku kíNSE véinte dia, apytá jeytantëua, aha hağache traváho aheja hag oi algun parte la oikotevëřõ cherehe hikuéi aje, porke che, e, che ndahejaséi, che ahechase che la che irünguéra mba'épa ojapo, umi ñande kuéra mba'épa ohasa upépe, che noimportái vare'a, yiuhéi, ni mba'eve, oréngo ária retomádape, algun parte ore rohasa mbokaja aju, pindo ajüre, ni pe, sapy'ánte sólo rosenántema oi, hëe. Ha upéa ngo peteĩ lúta ajéa nde, upéa peteĩ lúta. Ajeve la “lúta” he'írõ hína “che lutador hína”, upéa lutador. Hum, porke lúta ja'éřõ ja ivaíma la porte, nde eraháma nde vida entrega hağuaicha kualke únope, e, epyrũ mbói, kualke jarara jurúpema ndereho, porke luta hína aje. Nde reho eheja nde família kuéra, eñentregáomo reho, po Ñandejára ha Tupãsy tuicha haguére, cherehe mba'eve ndoikói éte dia peve, péro ore roime lístape hína kuarke kósarõ ġuarã aje. Upéa che aikuaa, omombe'u akue ore prefeito'i oi omombe'u akue, chée omombe'u akue, ore éntre kuátro la roimeha lístape, che, Teju, Valdomiro ha'e Onório. Hum, upéa la roime lístape, péro ore, che ndakyhyjéi, entéřongo ñamano arã oínte oi ajéa nde. Péro che ngo já omarcháma oi amano porke ja avivi arã ja avivíma oi ko mündope.

Risos

Rosa – ha guéno atima porãite ndéve.

Sabino – Guéno avy'aite rei reju haguére

Rosa – Sabino Dias iko nde réra

Sabino – Sabino Benítes.

Final da entrevista

Entrevista com Samuel Lopes

Rosa - hêe, ñañepyrũ hağua, emombe'u chéve nde réra ha emombe'u nde idade

Samuel – hum, Samuel Lopes, tréinta i ócho año.

Rosa – ha ikatu ai emombe'u mba'éichapa oiko raka'e peikérõ guare yvy katúpe aje.

Samuel – hum, ko'ápe ngo

Rosa – nemandu'a lája

Samuel – ápe roju ndaha'úi la igútopa akue, po roguerreatamante si, amoite roime háme, jahecha háicha, ijetu'u oi akue, ndaikatuvéima ni rokria mba'evete ni, heta oĩ mitã okakuaaỹ arã ikokue renda umía ndaipórivéi, ha kóango ore roikuaa yma ore, ore aguéla kuéra oiko hague oi raka'e. Oĩ raka'e peteĩ ore chéfe, yma aje, mba'éichambo oi ha'e kuéra ohenõi, umi chamõi ha charýi kuéra la oikuaáva mba'éichapa héra aje. Umía oike raka'e meio chefe ou raka'e okuida orerehe, ha'e, upéi katu, ha'e, ko pedáso, oipe'a, ojaarra onegosia, ovende, aipo héra Atalíba mba'embo. Ha upéi che ko'árupi, ko'ápegua nasido, kriado oi, Porto Lindope, ahecha lohénte ñane hénte kuéra oñemanifesta ua aju ai hapykuéri kuéra. Che, la ñande oi ñanerekotevêrëou hag ndajaguerreairõ, máa oime'ëta ñandée. Ánga ngo roikerie, hetami roiko asy akue, opa mba'e, ameása fasendéro kuéra, ore rapichakuera sapy'ánte ndaija'úi, he'i: oguenohẽmba jey, he'i. Na'umbre ndaipóri he'ie'ỹa péro péro ore roaguanta paite akue ha kuehe pe el jesisiete, e, de dezembro, tre año ma roike hague, péro roikéguive, trankiloite, ápe rovy'a, mitã kuéra oĩ, oĩve péicha trankilida aje, heta oĩ y aje, ndaha'úi la roiko porãmía porke opa mba'e ore jopy aje, postinho, posto de saúde nda'areite, ko'ápe ofunsiõna ai oréve aje. Ha'e roho hese mbegue katu aje, ápe roĩ, ko'ápe roimẽhápente ko Yvy Katu roĩ sinkuénta i séi morador aje, ante de primerguie ou akue, ko'ánga ouguie ndohovéi, oiko ápe aje. Ha la, prinsipalménte la orembo, he'ía ai, orembovy'áa ha'e ore aseguraa ngo umi kasíke. Kasíke ñoite la ápe ore, sapy'ánte péicha rohendu opa mba'e umi karai kuéra oplaneja orerehe, ha'ekuéra ojeroky, upéichapente oi opa mba'e umi karaígui ivaiarã ombohasa jey. Ha'e oréve katu siempre, ore rovasa ipora hağua me, péami roiko ápe, rovy'a ai entérovéa. La uarante oĩroho jeýrõ Porto Lindope ja, ore ja ko'árupig

Rosa – ha mba'éicha rehecha umi kuñague ha umi mitã, peikérõ guare, heta pene pytyvõ raka'e.

Samuel – ah, heta akue, ore retami akue oi, si oikuaa oi la, enterovéa oi kóa ore mba'eha aje. Ha ore reta, ha ko'ánga oi, ua'peteĩ momento ápe romýi, ha'ekuéra, ore

akompañá jey hag Ore ngo amete úno kuátro mil persóna roike, roiko akue roñemanifesta ko tapére. Ha oĩ preparóite jey la Funai, la oimehachainte ha'ekuéra, la odemorátarõ oi, la demarkasão ngo ja osẽma oi, oĩ ko'ánga homologasão ha indenizasão, ha umía, ha'e kuéra meio, la oimeháicha o, la odemoratarõ, oĩ preparo lohénte kuéra el dia ke, roñemanifestátarõ ore akompañá jey hagua upéoto láo, si upépegua a maioria ore hénte kuéra memete, ndaipóri ótro aje. Entérovéa, ápegua, kriado, nasído oi aje.

Rosa – ha oĩ raka'e la pene pytyvõ akue okáiológua, karai kuéra péicha

Samuel – nahániri ndaipóri, meio orememete oi akue,

Rosa – peneño

Samuel - oreñomi, ko'ápegua aje

Rosa – ha ko'ánga mba'éicha rehecha, umi oikóa ko'ápegua situasión, peime porã?

Samuel – sikéa trankílo aje, ovy'apa aje,

(Chega Rosalino e comprimenta)

Samuel – ápegua mitákuéra, entéro véa hesã, ovy'a, kuñakuéra ngo ipy'aguapy, itrankílo, sikéa okeporãmi aje.

Rosa – oĩ péicha algúna kósa oñekambia arã, pene provlema péicha, ofaltaitia ojerresolve.

Samuel – la ko'ápegua oípa?

Rosa - hum, ko'ápegua.

Samuel – no, poléma, poléma ápe ndaipórivéimai, normal ite, trankílo, ndaipóri, ápe ore roimemi, ha ndaipóri ñamobe'u arã provlémaguioláo. Trankíloite roime. Oimẽrõ oñeikonteemía entérovéa ojuhu aje, upéicha la ojeprocura ore. Ápe oi, ápe tio káda kínse irreuniõ aje, uãombohasa umía, ponóike ãa oiko, provléma demasiado, oréngo yvy rodesende hag ua algun provléma mba'e. Kuña kuéra entérovéa ovy'ãroju, ndaha'úi roju hag aje, káda uno rojo'ajuda, kuña oñantende ifamíliare, okria ryguasu, la preokupasión ngo oréve, sapy'ante alimentoguioláo, sapy'ante orejopy aje, po ko'ánga hetáma lohénte oguereko. Entónse, nda'aréiete ápe okonsegui, Funaigui óleo dísel, otumba trése alkeire pépe aje, hetáma ko'ánga oguereko, mandi'o hapóa oĩ oínte jepe. Ko'ánga oguereko avati, sandía, oñemity arro hamba'e, ko'ánga, ha hi'ã oipysove hikuéi, ombotuichaseve hikuéi, upéicha la ore irũnguéra, káda uno oguereko kokue.

Rosa – péicha embojojatarõ Porto Lindo ha, e, peikorõguare upépe ha upéi peva ko'ápe, mba'e laoñekambia?

Samuel – upépe

Rosa – mba'e la oñamehorave?

Samuel – ke ko'ápe trankílove aje. Si upépe ngo, oĩ óra, che mombyry'i oi aiko akue ýgui aje, y oi, ja, sapy'ánte oñembyairõ, energia sapy'ánte mombyry'gui che. Upérõguare areko akue, vaka oi areko. Sapy'ánte che lómone y aroja akue. Che asufri oi akue. Ha'e vesíno atu a'gui'i eterei akue, entéro mba'e oi ohechapa, eguerekorõ ryguasu hamba'e, jagua ho'u aje, animal pe tape kótare oĩrõ lohénte ohasakuéo oikutu, oikyĩ, ojuka, kurerõ, oisu'uka jaguápe, ha, animal sapy'ánte pyhare ojera oho oike kokue ahénore, ja ijára ojohu vai, upéicha upépe.

Conversas ao fundo

Samuel – ko'ápe añete péicha, ko'ápe anete péicha, ore oñondiepa roime, po ore rymba kuérami ni peteĩ no kañyi. Hum, che asẽ jave ha'e kuéra okuida che rógare, ha'e kuéra osẽ jave, atu, che ama'ẽ hógare, ko'ápe oĩ ore vesíno kuéra, tre año kúerama ha naiprovlémai. Ko'ápe oĩ Saulo, ha'e oi, ha'e profesor aje, ovy'a ai.

Rosa – ha oĩ alguna kósa, péicha, algun probléma peguereko akue amo ha ko'ápe peju rire okontinuáva, ndaipóri?

Samuel – ndaipóri.

Rosa – ha nde epytyvõma akue algun ótro ojeike ha'gua yvýpe, ótro lugarpe?

Samuel – nahániri primerave kósa,

Rosa – primérave.

Samuel – primérave. Po ore ro organisaporã oi kuri roju ha'gua.

Rosa – mba'éicha raka'e?

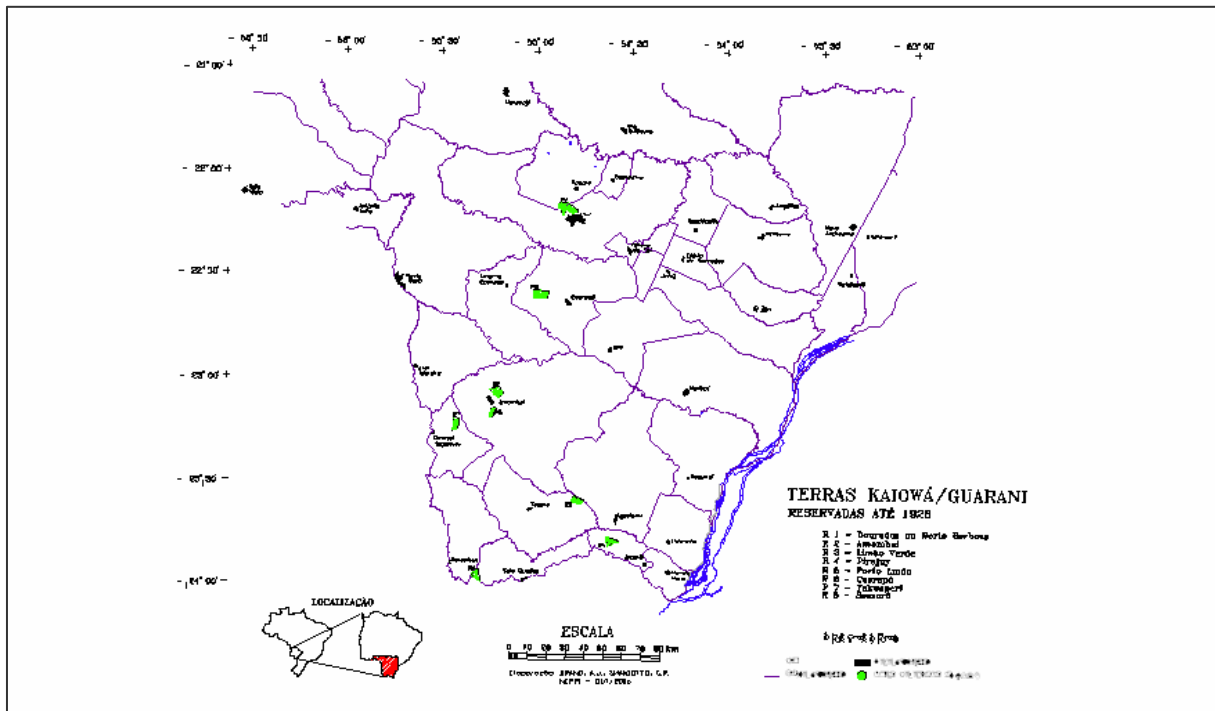
Samuel – kuarenta i kuátro kasíke ore moirũ akue, umía oi ojeroky akue ponóike ni ojehu ore rehe. Rojeroky akue amo óga guasúpe nyeve nóche.

Rosa – peikemboyve.

Samuel – ha upépe, oremongaraipa akue, ha péicha tiempo porã jave hayvi akue upépe, ápe rosẽ ha'gua oi akue. Péa che apondera akue, porke, upéa pe momentote iporã akue tiempo ha haivy'imi pe rosẽta roju ápe. Ñandejára oĩnte ore rovasa roju porã ha'gua, péicha rupi la ko'ángaita péve mba'eve ndoikói ore rehe, karai kuéra ko heta ore rehe, po, che sapy'ánte amete mete amombeti kárro, oreamenasa, péro, mediante rojerovia umi ñanderu kuérare ndoikói mba'éve ore rehe aje, sapy'ánte fasendero amete mete umi mitãre omombeti, kárro, upéicha peve rei, ndojehúi mba'eve. Ko'ápe atu ngo tape público, péare ha'e kuéra la okorre, noguahẽi mante aje, oikoteẽrõ, sapy'ánte o'guahẽ. Ha ore ai rosẽrõ deréchoite amo Porto Lindope roho ndoroikói tapére mba'e, rodemorarei, rosẽ ha roho ore kompromiso rapykuérinte. A maioría ápende oi la roikuda ve ojuehe kuéra.

Rosa – iporã atimaite ndéve remombe'u haguére.

ANEXO 03 - Mapa 1 - Localização das áreas reservadas até 1928.



Fonte: C. Smaniotto -Geoprocessamento do Programa Kaiowá/Guarani, NEPPI, UCDB (2006)

ANEXO 04 : Dados gerais da população kaiowá e guarani de Mato Grosso do Sul:

ALDEIA	ETNIA	ANO	QTDE de PESSOAS
ACAMPAMENTO SOMBRERITO	GUARANI	2006	206
ACAMPAMENTO SOMBRERITO	KAIOWA	2006	3
ACAMPAMENTO YVY KATU	GUARANI	2006	263
ACAMPAMENTO YVY KATU	KAIOWA	2006	22
ALDEINHA	GUARANI	2006	1
AMAMBAI	GUARANI	2006	499
AMAMBAI	GUARANI KAIOWA	2006	11
AMAMBAI	KAIOWA	2006	6153
ARROIO CORÁ	GUARANI	2006	29
ARROIO CORÁ	GUARANI KAIOWA	2006	115
ARROIO CORÁ	KAIOWA	2006	65
BÁLSAMO	KAIOWA	2006	1
BANANAL	GUARANI	2006	1
BARRERINHO	GUARANI	2006	1
BORORÓ	GUARANI	2006	519
BORORÓ	KAIOWA	2006	4166
CAARAPÓ	GUARANI	2006	216
CAARAPÓ	KAIOWA	2006	3622
CAMPESTRE	KAIOWA	2006	327
CAMPINA	GUARANI	2006	1
CERRITO	GUARANI	2006	398
CERRITO	KAIOWA	2006	136
CERRO MARANGATU	KAIOWA	2006	510
GUAIMBÉ	KAIOWA	2006	570
GUASSUTY	GUARANI	2006	1
GUASSUTY	KAIOWA	2006	323
GUIRA-ROKA	KAIOWA	2006	156
IMBIRUSSÚ	GUARANI	2006	1
IMBIRUSSÚ	KAIOWA	2006	1
JAGUAPIRÉ	GUARANI	2006	32
JAGUAPIRÉ	KAIOWA	2006	860
JAGUAPIRÚ	GUARANI	2006	1475
JAGUAPIRÚ	KAIOWA	2006	1693
JAGUARI	KAIOWA	2006	355
JARARÁ	GUARANI	2006	13
JARARÁ	KAIOWA	2006	440
KOKUE-Y	KAIOWA	2006	148
LAGOINHA	GUARANI	2006	1
LIMA CAMPO	GUARANI	2006	12
LIMA CAMPO	KAIOWA	2006	160
LIMÃO VERDE	GUARANI	2006	4
LIMÃO VERDE	KAIOWA	2006	1171
OFAIÉ XAVANTE	GUARANI	2006	2
OFAIÉ XAVANTE	KAIOWA	2006	19
PANAMBI	GUARANI	2006	10
PANAMBI	KAIOWA	2006	848
PANAMBIZINHO	GUARANI	2006	3
PANAMBIZINHO	KAIOWA	2006	301
PARAGUASSÚ	GUARANI	2006	32

PARAGUASSÚ	GUARANI KAIOWA	2006	73
PARAGUASSÚ	KAIOWA	2006	293
PIRAJUÍ	GUARANI	2006	1750
PIRAJUÍ	GUARANI KAIOWA	2006	492
PIRAJUÍ	KAIOWA	2006	309
PIRAKUÁ	KAIOWA	2006	473
PORTO CAMBIRA	GUARANI	2006	14
PORTO CAMBIRA	KAIOWA	2006	78
PORTO LINDO	GUARANI	2006	3564
PORTO LINDO	KAIOWA	2006	123
POTRERO-GUASSU	GUARANI	2006	252
POTRERO-GUASSU	GUARANI KAIOWA	2006	119
POTRERO-GUASSU	KAIOWA	2006	12
RANCHO JACARÉ	KAIOWA	2006	395
SÃO JOÃO	GUARANI	2006	1
SASSORÓ	GUARANI	2006	12
SASSORÓ	KAIOWA	2006	2064
SETE CERROS	GUARANI	2006	27
SETE CERROS	GUARANI KAIOWA	2006	71
SETE CERROS	KAIOWA	2006	242
SUCURI	GUARANI	2006	14
SUCURI	GUARANI KAIOWA	2006	1
SUCURI	KAIOWA	2006	101
TAQUAPERY	GUARANI	2006	2
TAQUAPERY	KAIOWA	2006	2726
TAQUARA	KAIOWA	2006	202

39306

Fonte: SIASI/FUNASA/MS,25/09/2006

Dados populacionais por etnia:

ALDEIA	ETNIA	ANO	QTDE PESSOAS
ACAMPAMENTO SOMBRERITO	GUARANI	2006	206
ACAMPAMENTO SOMBRERITO	KAIOWA	2006	3
ACAMPAMENTO YVY KATU	GUARANI	2006	263
ACAMPAMENTO YVY KATU	KAIOWA	2006	22
ALDEINHA	GUARANI	2006	1
AMAMBAI	GUARANI	2006	499
AMAMBAI	GUARANI KAIOWA	2006	11
AMAMBAI	KAIOWA	2006	6153
ARROIO CORÁ	GUARANI	2006	29
ARROIO CORÁ	GUARANI KAIOWA	2006	115
ARROIO CORÁ	KAIOWA	2006	65
BÁLSAMO	KAIOWA	2006	1
BANANAL	GUARANI	2006	1
BARRERINHO	GUARANI	2006	1
BORORÓ	GUARANI	2006	519
BORORÓ	KAIOWA	2006	4166
CAARAPÓ	GUARANI	2006	216
CAARAPÓ	KAIOWA	2006	3622
CAMPESTRE	KAIOWA	2006	327
CAMPINA	GUARANI	2006	1
CERRITO	GUARANI	2006	398
CERRITO	KAIOWA	2006	136
CERRO MARANGATU	KAIOWA	2006	510
GUAIMBÉ	KAIOWA	2006	570
GUASSUTY	GUARANI	2006	1
GUASSUTY	KAIOWA	2006	323
GUIRA-ROKA	KAIOWA	2006	156
IMBIRUSSÚ	GUARANI	2006	1
IMBIRUSSÚ	KAIOWA	2006	1
JAGUAPIRÉ	GUARANI	2006	32
JAGUAPIRÉ	KAIOWA	2006	860
JAGUAPIRÚ	GUARANI	2006	1475
JAGUAPIRÚ	KAIOWA	2006	1693
JAGUARI	KAIOWA	2006	355
JARARÁ	GUARANI	2006	13
JARARÁ	KAIOWA	2006	440
KOKUE-Y	KAIOWA	2006	148
LAGOINHA	GUARANI	2006	1
LIMA CAMPO	GUARANI	2006	12
LIMA CAMPO	KAIOWA	2006	160
LIMÃO VERDE	GUARANI	2006	4
LIMÃO VERDE	KAIOWA	2006	1171
OFAIÉ XAVANTE	GUARANI	2006	2
OFAIÉ XAVANTE	KAIOWA	2006	19
PANAMBI	GUARANI	2006	10
PANAMBI	KAIOWA	2006	848
PANAMBIZINHO	GUARANI	2006	3
PANAMBIZINHO	KAIOWA	2006	301
PARAGUASSÚ	GUARANI	2006	32

PARAGUASSÚ	GUARANI KAIOWA	2006	73
PARAGUASSÚ	KAIOWA	2006	293
PIRAJUI	GUARANI	2006	1750
PIRAJUI	GUARANI KAIOWA	2006	492
PIRAJUI	KAIOWA	2006	309
PIRAKUÁ	KAIOWA	2006	473
PORTO CAMBIRA	GUARANI	2006	14
PORTO CAMBIRA	KAIOWA	2006	78
PORTO LINDO	GUARANI	2006	3564
PORTO LINDO	KAIOWA	2006	123
POTRERO-GUASSU	GUARANI	2006	252
POTRERO-GUASSU	GUARANI KAIOWA	2006	119
POTRERO-GUASSU	KAIOWA	2006	12
RANCHO JACARÉ	KAIOWA	2006	395
SÃO JOÃO	GUARANI	2006	1
SASSORÓ	GUARANI	2006	12
SASSORÓ	KAIOWA	2006	2064
SETE CERROS	GUARANI	2006	27
SETE CERROS	GUARANI KAIOWA	2006	71
SETE CERROS	KAIOWA	2006	242
SUCURI	GUARANI	2006	14
SUCURI	GUARANI KAIOWA	2006	1
SUCURI	KAIOWA	2006	101
TAQUAPERY	GUARANI	2006	2
TAQUAPERY	KAIOWA	2006	2726
TAQUARA	KAIOWA	2006	202

39306

Fonte: SIASI - FUNASA/MS, 25/09/2006

ANEXO 5 – Texto na íntegra: Nhanderu Marangatu**Nhanderu Marangatu: Para que o mundo saiba**

Terça-feira, 27 de Dezembro de 2005 - 06:51

Egon Heck *

Não sou ator, As lágrimas que rolam do meu rosto

Neste momento,

Vão juntar-se às de tantos parentes

Que lutaram e que lutam,

Derramaram seu sangue,

Para que nós hoje aqui estivéssemos

Com vida, mesmo que tão sofrida.

Se sorrio neste instante

um sorriso de dor,

Não é expressão de felicidade

Mas de um drama,

De uma revolta e indignação,

Pois hoje estamos despejados,

Estamos na rua!

A gente chora

Porque somos expulsados,

O que faremos agora?

Não temos mais paz.

Os Kaiowá tem que ser livres,

Nunca podem ser assim executados,

Hoje choro pelas crianças!

Tenho a certeza

De que esse juiz e esses policiais

Vão dar os melhores presentes

Para suas crianças.

E nós o que daremos para as nossas?

Carinho e esperança,

Fome e talvez um pedaço de pão!

O que pensam que somos,

Esses que fazem isso conosco,

Que somos animais ou traficantes,

Para virem tirar nós daqui

Com fortes armas?

Não precisavam.

Nós sabemos lutar saindo

E sair lutando,

Porque nós Kaiowá Guarani

Resistimos e vamos resistir

Com nossas palavras!

Pisaram em cima de nós,

Mas ainda temos raiz,

Vamos brotar, crescer

E dar frutos.

O sol ilumina o mundo

Ele é nosso pai,

Se ninguém gosta de nós

Vamos destruir o mundo.

Esse foi o tom, sentimento e conteúdo da fala do Kaiowá Guarani Hamilton Lopes, que foi delegado pelo grupo para fazer o que poderíamos chamar de "fala da despedida" de quem não vai embora, "fala da resistência" de quem nunca saiu e "fala da esperança" de quem tem a certeza da vitória, que a história haverá de confirmar.

Ritual de luta e resistência

Eram sete horas da manhã. O sol já estava forte. A lua que guiara a noite de vigília, já havia se escondido. A estrada era o palco da celebração indignada, da revolta contida, da esperança inquebrantável, silenciosa, mas ativa.

Foi o momento em que todos se reuniram para ouvir o comunicado da ação absurda que iria acontecer em breve. O Procurador da República em Dourados, Charles Pessoa, não sem dor e com os olhos avermelhados, começou a dizer que, infelizmente, o despejo iria acontecer em breve. Já havia passado pelos ônibus e várias viaturas da polícia. "A gente tentou fazer de tudo, Funai, Ministério Público, o Cimi, porém, mais uma vez o ministro Jobim não se sensibilizou com o direito de vocês. Agora vocês terão que voltar dos 1.300 hectares que estavam ocupando, para os 26 hectares, onde estiveram desde 1998. Mas isso não significa que tenham perdido a terra. Há processos na justiça que, julgados, possivelmente lhes devolveriam o direito aos 9.300 hectares já demarcados. Portanto, apesar da dor do momento, é preciso continuar a luta, pois é uma questão de tempo apenas".

O absurdo, a ignomínia e a prepotência

"Nunca havia participado de algo semelhante. A primeira idéia que me veio à cabeça foi do holocausto dos judeus na segunda guerra mundial". Foram essas as palavras de um jornalista que vivenciou esses momentos dramáticos dos Kaiowá Guarani do Nhanderu Marangatu, expulsos de suas terras no dia 15 de dezembro. "Vêm com armas pesadas, cachorros, cavalos, como se fossemos bandidos, traficantes, terroristas...", exclamou revoltada uma das lideranças indígenas aí reunidos na estrada MS-384, enquanto a polícia se aproximava do local.

Mães com seus filhos no colo não conseguiam segurar as lágrimas, e algumas até desmaiaram. As crianças com os cartazes da consciência dos direitos e indignação de seus pais e guerreiros, ficaram lado a lado com os escudos e metralhadoras dos fortes, altos e bem trajados policiais federais. Não era possível não se comover, era impossível não derramar lágrimas diante de cenas tão chocantes.

O helicóptero dando vôos rasantes, de até aproximadamente cinco metros, sobre o grupo reunido na estrada, era o símbolo da prepotência sórdida.

Não tardou em prenderem dois jornalistas holandeses. Impediram o advogado do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que os acompanhassem, num claro desrespeito ao direito da profissão. A um fotógrafo, que queria acompanhar os detentos, no exercício de sua profissão, chamaram de "vagabundo, nojento", num tom ofensivo e provocativo.

Os policiais, comandados por Jonas Rossati, buscaram o tempo todo explicar que estavam aí para cumprir uma ordem, uma decisão da justiça. Alguns mais sensibilizados, a partir de sua altura e bem nutridos, talvez até olhassem para aquele grupo de pessoas vestidas com simplicidade, de baixa estatura, como não sendo o cenário pintado de ferozes inimigos prontos a atacá-los. E quiçá o cenário patético de um suicídio coletivo. Ao invés disso o que estavam vendo era um constante ritual celebrativo e uma busca de diálogo das lideranças com os responsáveis pela operação.

Um grande silêncio. A dor cortante de cada palavra e gesto do ritual seriam em breve confirmados com as ações armadas de mais uma centena de militares com pesadas armas, cães, cavalos, viaturas, ônibus, ambulâncias, helicóptero, enfim, um aparato de guerra.

Uma mãe sentada ao chão, chorando exclamava: "o que daremos aos nossos filhos? Vão destruir nossa plantação, vão nos tirar a terra, será que nos declararam guerra? Somos nós considerados inimigos da nação?" Muitas perguntas foram feitas. A resposta não tardaria a ser entendida.

O grito silencioso das crianças

Quem deu o grito mais forte foram sem dúvida as crianças. Simples cartazes, com tintas e letras variadas, continham a força capaz de dizer ao mundo o que são, pensam, questionam e exigem os Kaiowá Guarani de Nhandaru Marangatu neste momento. É sem dúvida uma lição consciente e civilizada, diante da brutalidade a que foram submetidas. Vejamos o que diziam os cartazes, em simples cartolina, diferentes pincéis, cores e muita consciência:

- Lutar pela terra é lutar pela vida, por uma causa justa a gente morre;
- Hoje estamos tristes. Queremos ser feliz e viver;
- A injustiça do Brasil destrói a nação indígena;

- Cortaram nossos galhos, queimaram nossos troncos, mas não conseguiram destruir nossas raízes;
- Somos filhos dessa terra, pra onde iremos sem a nossa mãe?;
- Somos herdeiros dos nossos antepassados, só queremos sobreviver;
- A terra não foi feita pelos homens, foi feita pelo Pai, Pa'í Kuará;
- Somos brasileiros, nossos direitos estão na Constituição Federal, que faremos para que sejam respeitados!;
- Somos os primeiros habitantes do Brasil, não somos invasores;
- Ñande Ru Marangatu - nós queremos desejar Feliz Natal para todo Brasil e o mundo. O que nos desejam agora?;
- O juiz vai festejar o ano novo debaixo de ar condicionado, e nós debaixo de uma árvore, porque queimaram nossas casas;
- O presente de Natal do Lula e do Nelson Jobim aos Guarani Kaiowá é o despejo de suas terras;
- Nós curuminzinho do Ñande Ru Marangatu convencemos os nossos pais para não fazer guerra contra vocês, pensando nos filhos de vocês policiais.

Um professor da UCDB, presente aos acontecimentos, perguntou à professora Léia de onde teriam tirado as frases dos cartazes. Ela simplesmente apontou para a cabeça. E o professor comentou: "isso que é consciência, é uma lição para nós e para o mundo".

Os Guarani e a não violência ativa

Gandhi, onde se encontrar, certamente terá vibrado com o exercício da não violência ativa que ele tanto pregou e praticou na Índia e no mundo, e que os Guarani secularmente tem usado, desde que começaram a ser invadidos, saqueados, massacrados e aprisionados pelos colonizadores europeus. Eles sofreram massacres diversos, caçados pelos bandeirantes no Brasil, combatidos pelos exércitos de Espanha e Portugal, reprimidos pelas forças policiais na Bolívia, saqueados em suas terras e recursos naturais na Argentina... Enfim, cedo perceberam que sua sabedoria milenar recomendava a estratégia de não utilizar as mesmas armas do invasor, mas fortalecer suas próprias armas, especialmente sua cultura, sua religião, seus projetos de vida, cuja lógica é bem diversa daquela do individualismo, acumulação e exclusão praticadas pelo sistema dos invasores.

Haviam anunciado que lutariam até o fim, não sairiam de seu território. E assim fizeram. Enganaram-se os que pensavam que eles iriam utilizar as mesmas armas com que estavam sendo expulsos, que representam a fraqueza da justiça. Sua arma era

apenas a lei maior, a Constituição do país e as leis internacionais, como a Convenção 169, que lhes garante as terras em que vivem. Enganaram-se os que esperavam o fúnebre desfecho de suicídio coletivo, pois isso significaria a vitória do ódio invasor. Lutaram brava e heroicamente através de seus Nhanderu (líderes religiosos), através de seus incansáveis rituais, cujos efeitos podem não ser instantâneos, mas certamente farão prevalecer a justiça e o direito Guarani. Argumentaram através de suas palavras sábias e cortantes como navalhas, buscando atingir a sensibilidade dos responsáveis por tamanha arbitrariedade e violência. Enfim, lutaram com todas as suas armas, das quais resultará a vitória um dia, mesmo que tenha que passar por caminho de sofrimento.

Deram uma lição ao Brasil e ao mundo. Mostraram como poderá triunfar um dia a não violência, como resposta eficaz à prepotência e à fraqueza das armas!

Um chamado às pessoas de boa vontade no Brasil e no mundo. Após terem passado por mais um momento dramático na longa luta pelos seus direitos, especialmente a terra, eles agora confiam na sua força paciente e sabedoria milenar, que acreditam seja ampliada pela urgente e intensa solidariedade nacional e internacional. Das lonas pretas, da poeira e do sol quente que terão que enfrentar nos próximos tempos, brote a vitória definitiva.

Enquanto os fazendeiros se apressam em arrasar as casas e plantações, fazendo desfilar o ódio que alimentam contra os Guarani, será urgente armarmos mais barracas de esperança e solidariedade com os Guarani de Nhanderu Marangatu e de todos os povos indígenas do Brasil, que passam por situações semelhantes e que sentem na carne a mesma insegurança, violência e preconceito.

Procurei com esse breve relato, externar como vi, senti e consigo expressar com palavras uma realidade tão densa e intensa de sentimentos, comoções e emoções. Mas é principalmente uma contribuição à convocação feita pela professora Léia: "Venham, vejam e digam para que o mundo saiba!".

Concluo essa vivência de cenas, sem dúvidas das mais marcantes nestes meus trinta e três anos de partilha e compromisso com os povos indígenas deste país, com parte de uma das estrofes da música "Marçal", que derramou seu sangue por esta terra do Nhanderu Marangatu: "chegará o dia em que o preço dessa covardia será cobrado caro pelos Guarani".

Campo Grande (MS), 17 de dezembro de 2005.

Egon Heck

Cimi Regional Mato Grosso do Sul

ANEXO 06 – Reportagem sobre Sombrerito – Jornal Dourados News

Índios permanecem na área invadida em Sete Quedas

Segunda-feira, 27 de Junho de 2005 08:02

Inara Silva

Cerca de cem indígenas, entre adultos e criança, permanecem na fazenda ocupada em Sete Quedas, a 467 km de Campo Grande. Segundo a PM (Polícia Militar), equipes de policiais estão no local para garantir a tranquilidade após o conflito da madrugada de sábado que culminou na morte do índio Dorival Benites, de 26 anos. A PM informou que soube do caso na tarde de sábado e esteve à noite na área. Como estava escuro, os policiais retornaram na manhã de domingo, quando encontraram o cadáver de Benites. O caso foi atendido pelo sargento Jorge Aldo Lopes Benites, acompanhado dos soldados Valdir Alves de Oliveira e Aurélio Jose Aurélio da Silva. O soldado Aurélio disse ao Campo Grande News que quatro pessoas ficaram feridas, por espancamentos, e foram medicadas e liberadas pelo hospital municipal. Entre os feridos estava uma mulher grávida de 4 meses. Os índios, segundo a PM, são dos municípios de Japorã (aldeia Porto Lindo) e Juti (aldeia Jara) e foram levados para a área em três caminhões. Dois caminhões conseguiram deixar as famílias e sair da fazenda, no entanto, o terceiro foi incendiado pelos "funcionários" da propriedade. A PM informou que não há registro de produtor rural ferido ou de quem tenha sido o autor do atentado. A fazenda é conhecida como Sombrerito, e fica a 40 km de Sete Quedas, no distrito Vila Carioca, na fronteira com o Paraguai. O corpo de Dorival Benites será velado hoje na aldeia Porto Lindo, em Japorã.

ANEXO 07 - Carta dos índios de Sucuri'y para o Juiz, 08/05/1997

30

A. I Sucuri-y 08-05-97

Ilustrissimo Sr. Juiz

Nós moradores desta Terra indígena Sucuri-y vamos ~~le~~ contar o quanto nós já sofremos porque nós avós e pai sempre moravam aqui, nós de Criemo aqui. No ano de 1962 os fazendeiros atropelaram nós daqui a onde estamos hoje, fazendo a gente ir para outro lado da estrada. No ano de 1984 outra vez o fazendeiro atropelaram nós obrigaram nós morar na cidade na Vila Adriaan. Como o senhor mesmo sabe nós índio nunca mora na cidade, porque na cidade não tem lugar para nossa malinha para colher nosso produto para alimentar nosso filho. Nós índios não sabe viver fora da nossa Terra. Por isso no ano 1986 nós voltamos para o lugar que sempre morou nosso avós nosso pai que é aqui onde nós estamos morando hoje. Sr Juiz nesse mesmo ano mais uma vez nós fomos atropelados pelo fazendeiro. Vieram aqui o fazendeiro armado e ameaçando nós e trussaram gasolina e queimaram nossa casa. Resto da nossa coisa carregaram e 2 caminhões caçamba da prefeitura


de Maracaju e fizeram nós subi na
 nave no Caminhão e levaram nós para
 Reserva ~~de~~ Indígena de Dourados. Os Índios
 não aceitaram nós, porque nós não
 era de lá eles prenderam e seguraram
 lá. E falaram nós Tem que sai de lá
 porque lá não é nossa terra. Desse dia
 pra cá nós fomos jogado de uma Aldeia
 para outra, Sem Tem Sucesso. Nós fomos
 muito judiado porque sempre nossa família
 que volta aqui para nossa terra. Em 1934
 esta nossa terra foi delimitada, no ano de
 1936 nossa terra foi demarcada e nós
 voltamos pra cá para nossa terra. No dia 23
 de Dezembro de 1936 mais uma vez juntaram
 bastante fazendeiro tudo amarrado ameaçaram
 nós judiaram Velhinho e Branca e atropelaram
 nós para fora da nossa terra. Depois nós
 saber liminos do Juiz federal de Campo Grande
 nós voltamos pra cá para nossa terra.
 Sr Juiz, nós já fomos muito judiado pelo
 fazendeiro e agora nós resolvemos fica
 aqui na nossa terra. Nós estamos cansado
 de ser atropelado, agora nós não vamos
 sair mais daqui. Falaram para nós que
 nós vai se despejado daqui. Sr Juiz
 se isso acontece e se o fazendeiro e
 policia vim tira nós, nós agora vamos
 reagir não importa sim vamos mover tudo e
 melhor mover tudo aqui da nossa
 terra do que viver

Sofrendo por ai. Sr. Tuis nós só queremos
 um pedacinho da terra que toda nossa
 para fazer nossa casa colher nosso
 alimento e criar nosso filho. Mais uma
 vez nós avisamos o Sr. Tuis que nós não
 vamos sair, nem que tem que tudo nós e
 a culpa vai ser de quem manda
 tirar nós daqui.

Assima Todas as pessoas da Aldeia
 Sukri-y

4
 Colson Turiba
 José Arris Sanabria
 Izidro Lucas
 Aurio Turiba
 Mauri Vasco Almeida
 Mario SÉNTONRIO
 LUISA REGATEIRO
 BELO SANTO
 DOMINGA RODRIGUES
 Graciana Turibe
 Rogério Reinaldo
 Gustavo da Silva
 Sirlene Calveira
 Edivaldo Amaral
 Jaqueirson Amaral
 Edilson Amaral
 Julio Ortiz
 Elisa Turiba
 Ramiro Duarte
 Alcindo Ramires
 Pandinho Ramiro Turiba
 VALDIR DUARTE DA SILVA
 LURDIS BASTISTA
 ENOCH DUARTE DA SILVA
 RUIBERTO DUARTE DA SILVA
 DOCLA DUARTE DA SILVA
 Ademir Duarte Oliveira
 Marinalva Turiba
 Baniada Turiba
 Jorge Oliveira
 Sirleni Oliveira
 Cida Beites
 Ezequiel Beites
 Maciel Beites
 Elidni Martins

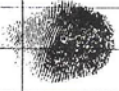
VILZO TURIBA
 Agelton Turibe
 Eduardo SOTIZ PINHEIRO
 Angelo Melo
 Juliano Carlos
 APORCÍDIO MELOS
 RAIMUNDO DA SILVA
 Gregório Benedito
 Jris Vargas
 Juliano garcete
 Samuel Vargas
 Gregório Aguiar
 Zaurício Beites
 Daniel Aguiar
 Orlando Beites
 Hipólito Lopes
 Maracá
 Valdir Turibe
 FRANCISCO BEITES
 ANASTASIO TEXEIRO
 André Pontes
 Clementino de Silva
 Reginaldo Beites
 Jureis Turiba
 Roberta Ximenes
 ADELIA ALMEIDA
 Fatima de Silva
 Edemar Turibe
 Edemir Turibe

 Adeline Oliveira


5


 Maurício Aguiar


Letícia da Silva
Edmar Turibio
Edemilson Turibio
Gerginho Turibio
Lucineia Turibio
Cecília Turibio

 Espiriano Brito


deuval Melo


 Sebastião Vora
Orlando Turibio


 Rosana Aguiar

 Florença Aguiar

Amor Turiba
Kátia Turiba
Aldiana Turiba
Valdeci Turiba
Orlando Prayão

 Iracilda Fleira

 Casildo Turiba
Lourival Benites

 Eduardo Benites

cap. Lucia Barbosa
Dorival Fernandes ~~ro. samuel~~ T.N. Yaguapere

Eletor Turiba	Agil Turiba 6
Antia Turiba	Eduardo SANTIAGO NES
mauro varcassema	Angelo Melo
José aldi Sanabio	Juliano Carlos
Sizidro Rocco	A. Porcino melos
Graciano Turiba	Felino do S. D. A. D.
MARIO GENTILIO	Gregório Guimaraes
LISA DEBATE	Luiz V. V. G. S.
BELO SANTO	Juliano garcete
DOMINGA RODRIGUE	Somuel Vargas
Rogério Reinando	Gregorio Aguiar
Guilherme de Silva	Saulo Benites
Julio Ortiz	Delmo Augusto
Tirilene Calvina	Araldo Benites
Edivaldo ismardi	Hipolito Japer
Edilberto ismardi	Francisco Benite
Jakir dan ismardi	Mauricio Aguiar
Alcindo Romão	
Romão Duarte	
Glória Turiba	Atanásio Teixeira
ALDO DUARTE DA SILVA	
LEONIE BASTISTA	Andre Pontillo
ANDRADE DUARTE DA SILVA	
CLEBER DUARTE DA SILVA	Reginaldo Resende
DEBIA DUARTE DA SILVA	
Belmar Duarte Oliveira	Roberto Ximenes
maunelva turiba	
Bonaida turiba	
Jorge oliveira	Sidistiana Gonçalves
Tuleni oliveira	
Ciela Bentes	Amantino
Ezequiel Bentes	
Maude Bentes	Eduardo Turiba
Liliani Martins	
VILSO TURIBA	

Cerginho Turibio
Lucineia Turibio
Evanira Turibio



Marcos Aquino



Mario Turibio
Sepriano Brito

Dorival do



Sebastião Vera
Uonclo Turibio

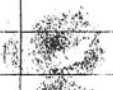


Rosana Aquino



Florencia Aquino

Vamos Turiba
Kátia Turiba
Atairana Turiba
Valdelei Turiba
Oimdo Acaujo



Tracida Fleira



Cacildo Turiba

Lauriano Brito



Eduardo Brito

Lucio Barbosa

Cap

Dorival Fernandes



T.N. Jaqueira

Roberto Vera

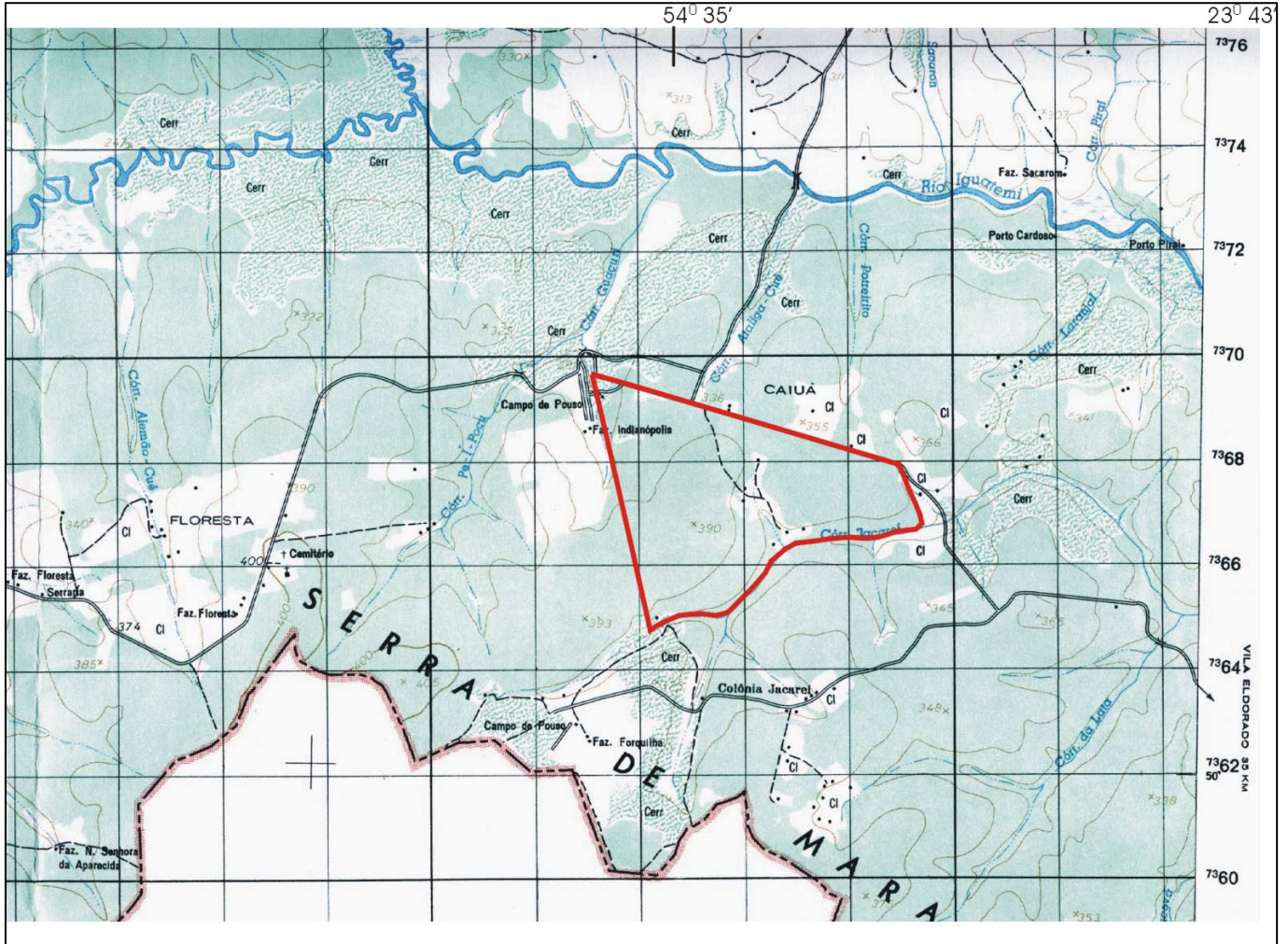
Elisa Vera

Patricia Vera

Roberto Vera
 Elisa Vera
 Fabiana Vera
 Ester Vera
 Regina Vera

Moises Turilo
 Sallo TIANA
 Lusimeia Soli
 WAMILTO Benite
 Remaudo garcia
 Celia Vargas
 Valdo Turilo
 Mariza Damigone
 Neiza Beritoy
 Critiani Rasque

ANEXO 08 - Mapa 5 – Delimitação da Terra Indígena Porto Lindo/ Jakarey- MS



Fonte: LANDA (2005)